



MELA/MELA/MELA/MELA!

Melán/cho/lía...

Dal Bencomune alle Fleurs du Mal

Pierangelo Schiera

Scienza & Politica – Deposito N. 2

2020

DEPOSITO DI SCIENZA & POLITICA

Il Deposito di Scienza & Politica è uno spazio in cui pubblicare testi che possono essere dei *preprint*, dei *work in progress* o anche dei testi definitivi che si vogliono affidare all'uso comune dei lettori. Si tratta di testi non sottoposti a referaggio, senza nessuna registrazione, che rimangono a disposizione di chi li voglia leggere e utilizzare.

SOMMARIO COMMENTO

Prima parte

19

1. Melancolia→Società→politica
2. Melancolia & le scienze
3. Disciplina vs. Random→ *Randomhistory*®
4. La costruzione concettuale
5. Dalla storia delle dottrine alla melancolia
6. Melancolia: una storia minore ma tanta carne al fuoco
7. Burton e Hobbes. Melancolia tra guerra e pace
8. Spazi di melancolia fra pubblico e privato
9. Il *Buongoverno*: di nuovo la pace e la guerra
10. Temi e ri-temi melancolici: alcuni già detti

Nella prima parte s'impone la linea di lettura melancolia→società→politica, partendo dall'assunto che in natura non esiste misura (ma forse neppure natura!) prima che gli uomini stessi ne colgano la necessità e ne fissino i caratteri, sotto la pressione di Dio Creatore (*Libro di Giobbe*). Entra così in gioco la variabile scientifica, la quale però resta a lungo subordinata all'imprescindibile ed eterna superiorità misuratoria di Dio. Il che fa scattare l'ingaggio della misura-scienza con la melancolia (Leopardi, *La ginestra*): potrà essere quest'ultima il segno perenne dell'originario manco umano di misura, ma anche della *tantalizing* ricerca di raggiungerla, da parte dell'uomo? Di certo, si compie il passaggio da *Providentia* a *Scientia*, da Giobbe a Galileo, sotto il segno del *Denkensraum* di Aby Warburg, secondo lui perfettamente tradotto da Dürer nel 1514 nel rame di *Melencolia § I*. Ecco il mio tema: si tratta, in una parola, della politica, da me vista come vera e propria invenzione e intenzione del *homo occidentalis* (1-2). Un'intenzione però assai complessa, che passa anche attraverso repressione e convincimento, in vista dell'imposizione di condotte di vita. Ma l'incontro con la scienza produce specializzazione, contro il carattere multiverso della melancolia. Non resta

che il modo d'indagine "a random", su aspetti differenti, non necessariamente integrati fra loro, se non nell'ottica degli *arcana*: Miglio e Foucault. Una ricerca storica de-costruttiva, non lineare, quanto piuttosto attenta alla sovrapposizione di margini, nella decifrazione dell'episteme. Un procedimento a serpentina, così bello e suadente; ma anche un po' nomadico e aperto a *serendipity*. Arte e scienza hanno modi diversi ma concorrenti di riportare oggetto a soggetto, entrambe in una logica di astrazione. Nel suo trattatello *de officiis* (1546) monsignor della Casa contrappone, nella vita degli uomini (superiori e inferiori) umanità e libertà da una parte, fortuna ricchezza e potenza dall'altra, con la responsabilità dei "superiori" addirittura a fare crescere l'amore fra gli uomini tutti. Grazie anche alla ragione, fino a produrre il nostro recente uomo borghese: razionale nella storia (Hegel), con la parola, il linguaggio, e poi la tecnologia. E con essa, di nuovo, la melancolia in duplice aspetto: quella "negativa", col timore e la paura, spinge gli uomini individui in società, per il bisogno di disciplina (sicurezza), mentre quella "positiva" sfrutta il plusvalore della socializzazione delle risorse individuali a produrre quelle conquiste "della scienza e della tecnica" che fanno dell'Occidente quell'*unicum* che è (Weber) stato. Su tale base anch'io costruisco il concetto-tipo ideale di melancolia, nel senso di una storia della cultura a base concettuale e ad orientamento *random* (3-4). Centralità delle dottrine e della relativa storia, anche in chiave di disciplina → politica. La storia è *magistra vitae*, ma in quanto *veritas filia temporis*! Il *bonheur* al centro della *constitution* nella "gaia" *société* dell'illuminismo (Caraccioli). Ma c'è anche la rete disciplinante della politica moderna e la letteratura grigia della melancolia: Robert Burton e *vita activa*. Il *Mercator sapiens* olandese del Barlaeus (1632), accoppiato alla sua *Prosopopeia Melancholiae* (1657), dà l'idea del nesso tra educazione e ansia di successo nella rampante città moderna (Amsterdam). Come pure il *Parfait négociant* del parigino Savary (1675), libro-simbolo del passaggio al "grande Stato" del Re Sole, coi suoi editti e ordinanze colbertiane. Ci sono state, nel frattempo, anche le *industrias* dei Padri Gesuiti, combinate con la preoccupazione per gli *animae morbos*, di cui l'ultimo, la melancolia, è così ben studiato "ut non sit necesse plura dicere". Il tutto può ben rientrare nella "ragion di Stato", come messa in pratica anti-machiavellica del machiavellismo (cosa può esservi di più melancolico?). Ne danno prova i *Politiques*, con in testa Guillaume Du Vair, Lipsio francese, intento sia alla moderazione e al controllo di sé che all'azione nel mondo, con la sua

Exhortation à la vie civile e il costante richiamo alla virtù pre-borghese della costanza. Ma la storia era già iniziata con Christine de Pizan; poi Robert Burton, con al centro il tema dell'amore. Siamo nel 1652, l'anno prima Hobbes ha pubblicato il *Leviathan* in cui il posto dell'amore viene occupato dalla politica. La dedica di Burton è a Saturno, signore della melancolia e al re dell'anatomia Democrito. Come per Hobbes, il soggetto della sua analisi è lui stesso: *ipse mihi theatrum*. Nella lotta fra *company* e *grief*, sono le indoli virtuose a vincere, in giustizia e carità. Ma la risposta di Burton è fredda e impraticabile (utopica), quella di Hobbes calda e avventurosa (politica). Tema comune è la guerra; altrettanto significativo il dilemma privato-pubblico, nel cui campo si estende l'azione dell'uomo rispetto a scopi razionalmente perseguiti ma anche ai tentennamenti della melancolia e agli esercizi della disciplina. Fino alla realizzazione di una modernità bipolarmente tesa a favorire le vite individuali mediante le istituzioni ordinamentali, ma con lo scarto perdurante della (buona-cattiva) coscienza, cadenzato dal bilanciare (in tedesco *Unruhe*: irrequietezza!) della melancolia (5-7). Lo Stato (moderno) porterà omologazione agli individui, per la loro sicurezza, che è ciò che lega l'individuo alla comunità, ma è anche, nella sua parte negativa, sinonimo di melancolia. In parte c'era già nell'affresco del Lorenzetti (1348) in cui la pace e la guerra si contendono il primato e San Bernardino ci fa ancora su una Predica importante novant'anni dopo senza neanche notare che la PAX è melancolica. Al centro la Giustizia, principale alleata della Pace e poi le altre virtù, tra cui ne emerge una nuova, SECURITAS, che io collegherei a Temperanza, padrona del tempo con la sua clessidra. Misura e ben comune hanno la stessa lunghezza d'onda e danno il tempo all'uomo in comunità, sede di pace ma anche di melancolia: cioè anche di conflitto. Machiavelli, machiavellismo e antimachiavellismo: lo Stato come risposta al bisogno di stabilità in politica. Tale è la "ragione" dello Stato, ma anche nel senso di ragionamento e dottrina su quest'ultimo, cioè scienza: volta all'arte di governo. In questa "gabbia" ante litteram, l'uomo converte la sua melancolia da genio a insoddisfazione: ipocondria come reazione al "necessario, utile e di diletto" del *Buongoverno*. Christine segna l'autunno del medioevo, così come i matti della nave di Brant o quelli dell'Ariosto, di Rabelais, Cervantes e Tasso. Melancolia e socialità, ma ora in chiave progettuale, statuale. Il mercante e la scrittura, nel nuovo ordine che va dalla corte alla chiesa: fortuna e virtù, ma soprattutto comunicazione, fra Scienza e Stato. Accanto al mercante la donna, da Ildegarda di

Bingen alla mia Cristina; ma anche il cavaliere immalincolito, e tutto il rocambolesco Cinquecento, con il transito dalla melancolia geniale a quella barocca, di resistenza e disciplina. E, in campo politico, lo Stato moderno dell'assolutismo, con Hobbes e Spinoza e tutto il resto, a partire da Du Vair (8-10).

Seconda parte

197

1. Melancolia e *modernity*
2. Spirito libero e modernismo
3. Pigeaud : malattia dell'anima
4. Pace e buongoverno
5. Freud e civiltà
6. Melancolia tra icona e simbolo
7. Il *Teufelkreis*: dalle virtù alla legittimazione
8. Saggezza e melancolia: l'istanza utilitaria
9. Donne e comunicazione: nuova socialità di Boccaccio
10. Melancolia privata e disciplina sociale

Depressione e melancolia. Molti significati, al centro di una condizione umana di uomini liberi e laici, capaci di obbligazione politica: melancolia e modernità. La svolta settecentesca, da un'antropologia all'altra. Caraccioli e Knigge, verso le scienze sociali dell'Ottocento. Modernità e modernizzazione, da una società fondata sul peccato a una fondata sul rischio, nell'ambito di una evoluzione che coinvolge l'intera natura, continuamente devianzone. Modernismo: fin dentro alla politica, anche nei suoi esiti totalitari. Ma sempre con al centro il "soggetto" come individuale volontà d'agire: Touraine, ma si può risalire a Rousseau nella *Nouvelle Eloïse* o scendere, con Berman, fino a Marx e Nietzsche. Modernità – melancolia – modernismo. Illuminismo-fascismo (Horkheimer-Adorno). Il modernismo, anche in politica, come superamento della misura, senza averne una nuova. La tesi di Tim Mason e il problema del tipo ideale, di fronte all'uomo-massa, alla macchina e all'evoluzione (forse anche al piano?). Permane la tensione – solo occidentale – fra Scienza e Stato, con

Prima parte

l'inserzione crescente della tecnica/tecnoscienza. Tecnologia→superpotenza statale→crisi del capitalismo→possibili esiti distopici (Severino). Le avanguardie (artistiche, ma anche politiche) comprendono il nuovo paradigma: la tecnica (e poi la macchina) nel suo rapporto con la massa. Darwinismo sociale: dalla selezione alla simpatia, tramite istituzioni. Adattamento o resistenza al *cosmic process*: eterno dilemma della melancolia. Samuel Butler con la sua post-darwiniana *mechanical life* che forse dà inizio alla *science fiction*. Melancolia-Scienza-Globo (De Gheyn, 1596): il “United Nations Global Compact”, e la sua *Agenda 2030* per combattere povertà, disegualianza, ingiustizia in giro per il mondo. Ma ci sono anche *human rights* da difendere, per conto della stessa *Corporate Sustainability*. Cose già viste e superate (*lex mercatoria*), ma quanta fatica! Scienza-natura-coscienza nell’Umanesimo (Tofanin). Modernità come “tempo differenziale”, ma anche come tempo capace di rappresentarsi, tra soggetto e oggetto. Ci riesce ancora? Tronti ne dubita: capitale e lavoro in Occidente: l’errore di Marx. Grande confusione di modernità capitalismo e rivoluzione. Torna necessaria la misura (1-2). Melancolia, malattia dell’anima. Ma quale anima? Pigeaud, Heidegger, Hölderlin, Borgna, Meier, Popitz... Modernismo come mutazione del moderno. Luigi Lombardi e Christian Meier. Per una nuova sociologia (Ulrich Beck) che tenga conto della solitudine: dal contratto sociale alla *volonté générale* alla democrazia fino al totalitarismo. Da Marsilio Ficino a Kierkegaard in risposta alla nuova socialità moderna (legittimazione, disciplina, istituzioni) e alla sua melancolia (Montaigne: di nuovo il rapporto fra *sujet* e *argument*, attraverso la scrittura). Melancolia come resistenza alla normalizzazione, come molla della politica moderna, come regola artificiale dei ruoli sociali. Azione-*actiones*→temperamenti-temperanza→disciplina-misura: orologio, compasso, mulino. Dal mito alla realtà e il *Denkensraum* di Aby Warburg. Melancolia-scienza e disciplina-istituzione: ma anche dalle passioni agli interessi, al servizio del capitalismo (Hirschman), protetto da politica e polizia. La pace come guida alla politica, grazie all’azione: la melancolia al posto della passiva acedia monastica, grazie anche al riordinamento delle virtù “dative” in direzione scientifica. Risulta difficile attribuire il trend a ottimismo o a pessimismo: ragione o volontà? Melancolia o disciplina? Eraclito o Democrito? Mentre la pace è strutturalmente provvisoria, la politica è invece d’obbligo. Non solo diritti, quindi, ma anche doveri. Dalla filosofia morale alla scienza sociale, fra XVIII e XIX secolo, attraverso la neutralizzazione della melancolia. Ma

torniamo a Christine de Pizan, autrice fra l'altro proprio di un *Livre de la paix*. Poi viene Dadonville, piccolo autore di una privata melancolia "economica", che non si può certo contrapporre a quella "geniale" di Marsilio e Dürer. Ma si può inserire di nuovo il Barlaeus olandese, come spia ben accesa del mercantilismo secentesco (Stato "moderno"/capitalismo). La melancolia diventa ipocondriaca, in corrispondenza al profilo più basso e quotidiano assunto dalla coscienza nella crescente società civile. Fino alla sua degenerazione ottocentesca, parallela alla nascita della sociologia (Lepenes). Melancolia come negazione della rimozione (Freud-Lacan, Lombardi)? Possibili implicazioni e applicazioni storiche. *Habits*: idee di disciplina in Weber-Bourdieu: obbedienza ma anche scienza. Dal *melancholic malcontent* alla *art of contentment* si costruisce un nuovo uomo sociale, il *gentleman*, l'*honnête homme*. *Inclinatio* contro i temperamenti. Obbligazione politica e ben comune: l'azione degli uomini in società. Nello schema a quattro si gioca il sistema di rapporti fra microcosmo (l'uomo nel suo corpo) e macrocosmo (l'universo nei suoi elementi); ma c'è anche la dimensione sociale, in orizzontale, fatta di vizi e virtù che si traducono in capacità o incapacità d'agire. Stato di natura e stato civile, con la melancolia intelligente (*Denkensraum*) a fare da guida, aiutata dalla disciplina. La politica come traccia di evoluzione nella popolazione umana, tramite l'Occidente politico (3-5). Fortuna iconologica e letteraria del temperamento melancolico. Per coglierne il significato politico-sociale occorre però il collegamento con la disciplina. Ugo da San Vittore: dai novizi nei monasteri ai figli di famiglia e di corte. Comunicazione e autocoscienza. John of Salisbury, Gutenberg, Sebastian Brant: mercato delle virtù anche nel trionfo letterario barocco. Poi degrado e banalizzazione, con l'emergenza dell'individuo a criterio di misura, non più come uomo tetragono ma come uomo flessibile, in forme di governo non più disciplinanti ma omologanti, grazie all'espansione dell'opinione pubblica, che ha sostituito la comunicazione (e il discorso?). Dalla legittimità alla legalità. Umori, vizi, virtù da Brunetto Latini fino almeno a Christine de Pizan. Sintesi politica a cui corrispondono specialismi tecnici. *L'uomo di casa* del Conti e *L'homme de Cour* di Hamelot de la Houssaie danno spazio alla società civile: aggiustamento del privato sul pubblico, dell'individuo in società, in un percorso di progressiva legittimazione del potere. Paragone col *De ludo scachorum* di Jacopus a Cessolis (1300) che voleva descrivere – medievalmente – "tutto questo mondo"; e, più avanti, con il monsignor della Casa, sia del *Galateo* che del

Prima parte

Trattato degli uffici. Poi di nuovo in Germania Thomasius, che tratta marginalmente anche la melancolia, di cui nega sorridendone la carica-umoral-geniale e ne traduce il senso politico nella (un po' stupida?) tendenza umana alla felicità materiale. Il transfer con la Francia è – avanti e indietro – sempre là, come dimostra l'uso che Roman Schnur fa di Du Vair, il quale pure sottolinea l'importanza degli "uffici", in regime di lipsiana costanza, cioè nella direzione della *Sozialdisziplinierung* di Gehrard Oestreich, ma anche dell'incipiente "macchinismo" del primo Stato moderno. La *recta ratio* di Giusto Lipsio e la temperanza. Età moderna e sua fine? (6-7). Ma prima, la melancolia come resistenza, mentre poi come effetto di omologazione: tutto in funzione dell'ordine. Yves Hersant e Lucas Cranach. Scrittura, orologio, progetto, ideologia: *nur im Okzident* politica → produttività. La melancolia (spazio di pensiero) si adegua e tocca soggetti di volta in volta nuovi, nello spazio d'azione della politica. Pace e sicurezza per cavalieri, monaci, mercanti e gente comune. A partire dai *Minnesänger*, con la loro proposta poetica laica e progressiva (*troubadours*) e dal *Decameron*, col nuovo bellissimo tandem donne-mercanti (Totaro). Ma ecco allora di nuovo la politica, quella moderna, cioè post-antica, qui intesa weberianamente come la mandorla del comando-obbedienza; ma anche come uno spazio tendenziale di pace ("melancolica" secondo Ambrogio nel *Buongoverno* di Siena). La "città" trova nel conflitto la molla del suo divenire costituzionale: fino al superamento istituzionale nello "Stato". Modernità politica prodotta dalla tendenza autogena degli uomini alla socialità umana (legittimazione, disciplina, istituzioni), a sua volta cifrata nella melancolia. Al centro dunque l'individuo coi suoi saperi e patimenti, che lo accompagnano per tutte le fasi di "genesì e degenerazione" dello Stato moderno. Icone di melancolia, in confronto con Ottavia Niccoli. "Dubito, quindi sono": virtù rinascimentale e poi moderna di forza. Dalla religione alla natura alla società, con disciplina. Il dubbio di Eraclito. Gli *hypomnemata* di Foucault. Le *figure* di John of Salisbury. Poi ancora il *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti, con la sua Pace in dubbio, ma anche tollerante. L'uomo pensante è anche "capace" e lo sorregge in questa capacità una grande letteratura, soprattutto barocca. La nuova idea di Harvey della circolazione del sangue toglie peso alla tradizione; si deve ricorrere al simbolo (8-10).

1. Un po' di letteratura, fino al *Saturno*
2. *Melencolia I* e *Theorie des bildenden Akts*
3. Ritratto, *vanitas*, carattere dell'uomo moderno
4. Gli strumenti della disciplina tacciono
5. Obbligazione politica
6. Legittimità, disciplina, istituzioni
7. Comportamento e ragion di Stato
8. Dalla felicità morale alla felicità materiale
9. La *Melancholie* di Walter Benjamin
10. Pope-Kierkegaard-Adorno

Dalla “malinconia” clinica di Borgna ad una melancolia-*Stimmung*, più vicina alla mia: melancolia-colloquio per una considerazione sociale e politica. Starobinski è partito dal bi-millenario trattamento, essenzialmente sulla falsa causa scatenante della bile nera (*melancholia*), per arrivare all'Ottocento dell'eroe suo (e della nuova melancolia) Baudelaire. Prima però si riparte da Montaigne e dall'entrata in scena del suo “io” per passare a Rousseau a Goethe a Cioran. È un cammino lungo, ma anche largo, se si pensa alle applicazioni (più che implicazioni) sociali, giuridiche, economiche, della melancolia, per non dire di quelle religiose (*melan* → *malus*). Il quadro più completo è di Klibansky-Panofsky-Saxl: il *Problema XXX, I* di Aristotele e la sua recezione in termini individuali e soggettivi, in sintonia con il trend di modernità che, adagio adagio, porterà in Occidente fuori dall'antico, attraverso il classico. Tale è la premessa del quadro “sociale” della melancolia che m'interessa. In cui rientra anche il sapere astrologico, imperniato su Saturno, e quello operativo delle virtù e delle arti, in costante movimento e adeguamento alle realtà di vita. Ma il modello bipolare del genio non dura a lungo, sotto i colpi della scienza (geometria) e della finitezza (melancolia); eppure Dürer non poteva che ritrarre quell'angelo, se voleva l'uomo del suo tempo, cioè sé stesso (*Autoritratto*, 1500). La *Melencolia* aveva un pubblico più largo dei suoi amici e ispiratori. Essa doveva fungere da simbolo, forse insieme al coevo *San Gerolamo*: due

Prima parte

melancolie, una per il dentro (la cella) e una per il fuori (il mondo). Per una trasformazione: ri-nascimento, ma pro o contro la modernità; con o senza Dio (Schuster)? Per intanto si tratta di “sospensione” del tempo, di un *entr’acte*, preludio a una grande novità, che potrà esserci oppure no : la modernità. La teoria dell’ “atto iconico” di Bredekamp e l’arte come “fattore costituzionale”, a proposito della melancolia (1-2). L’uomo il ritratto e l’umanesimo: l’auto-ritratto di Dürer come auto-consapevolezza (Dio-artista); ma anche *manus docta-mens-doctrina*; ma anche *persona*-maschera-ruolo. Machiavelli, Castiglione... dall’energia al “nulla dura”, attraverso la *Kunstkammer* (Olm), verso l’anatomia. Analogamente per la natura morta: sensibilità sociale vs. insensibilità individuale. Da Rembrandt a Rubens, per tornare a Justus Lipsius (*De Constantia*, 1584) e alla nuova frontiera di disciplinamento (sociale) da lui promossa. Ma all’inizio il Cardinale Paleotti di Paolo Prodi col tema della *pietas* come disciplinamento anche profano: ordine vs. melancolia. Ippocrate-Democrito-Eraclito. Chiese e confessionalizzazione. Ancora Burton-*Democritus junior*, ma anche tanta virtù contro tanta melancolia-follia, che tocca anche i *Politicke Bodies*: una tentazione, una moda che finirà per accompagnare la modernità al modernismo. Il secolo gotico-barocco e il suo *epidemic disease*: una condizione umana che allargava sempre più le proprie componenti, grazie anche ai mezzi tecnici della comunicazione (libri, stampe) e alla popolarizzazione dei contenuti. Individui – e gruppi – che, per difendere la propria soggettività (melancolica), accettavano di divenire soggetti (sudditi) a comandi sociali e statali esterni. L’*Aminta* di Torquato Tasso (follia e ragione: Montaigne) tratta di amore-onore, uguaglianza-libertà, povertà-ricchezza, ville-città e sta all’inizio di un ampliamento del “cultural profile of the disease”. La misura del moderno: costituzione-Stato. Foucault, Negri, la borghesia di Marx, Cartesio e Spinoza e poi Hume (3-4). Ma il vero problema sono le istituzioni e il loro rapporto con la melancolia sociale: obbligazione politica e collegamento al disciplinamento sociale, anche rurale. La *Bauernsäule* di Dürer, il nobile di campagna Hohberg e il *ganzes Haus* di Otto Brunner: *Hausväter-literatur* e suoi contenuti micro-globali (rispetto a quelli macro di mercantilismo e cameralismo). La colonna vera icona del tempo: il principe (dello Stato) la vince sui contadini, e Lutero è con lui (ma forse anche Dürer). Dall’immaginazione all’astrazione, verso il liberalismo e oltre; funzione ideologica della melancolia sociale. Legittimità, disciplina, istituzioni alle origini dello Stato moderno. Dalle virtù (native) alla filosofia morale. Socialità

e civilizzazione: Norbert Elias, Max Weber. Città, lavoro, capitalismo. Dal sociale al politico, sempre attraverso la disciplina: comunicazione e amministrazione. Così già nel *Buongoverno*, dove la “congiura” è volta verso il bene comune, ma dev’essere supportata attraverso “misure” idonee: istituzioni e disciplina, che a lungo si chiameranno, nelle varie lingue europee, “polizia” (ordinanze di). Lo scrive anche Alessandro Manzoni, introducendo il clima melancolico in cui si muovono i suoi *Promessi sposi*. Prima di lui Cervantes e i giansenisti francesi. Poi Max Weber, che si manifesta come il migliore cantore dell’intreccio melancolia/disciplina nella modernità. Egli non si occupa direttamente di melancolia (di cui pure soffrì) ma celebra la “coscienza del conflitto e del dubbio”, sia pure all’interno di uno stile di vita fortemente moralizzato e socializzato (uomo virtuoso) (5-6). L’*institutum* di monsignor della Casa, che egli traduce come *usanza*, ma che può voler dire anche abito acquisito, attitudine fissa a comportamenti consolidati e precisi, rispetto al nesso comando-obbedienza: insomma disciplina, nel rispetto di regole, cioè “maggioranza” in un contesto però di “amicizia”, che è quella che lega fra loro i cittadini. Il *Relox* (Guevara, 1529) e il mondo (modo) civile fino all’*Oràculo manual* di Graciàn (1647): a che serve il sapere, se non è pratico? Similitudini inglesi e concettismo. Il concetto di “ragion di Stato” dall’Italia all’Europa; e un trionfo di attenzione per i nuovi luoghi della politica. Con le ordinanze dagli ordini agli ordinamenti, dal diritto alla legge; coi patti, dai corpi al sistema. Lo Stato moderno nasce fin dall’inizio come Stato di diritto e Stato sociale. Uno Stato di misura, con la statistica a far da volano alla polizia (Conring). Christian Thomasius ma anche Pierre Charron: si tratta sempre di legittimazione dell’obbligo politico. *Kritik und Krise* rappresenta bene il processo di affermazione e crisi dello Stato assoluto, attraverso il percorso ordinamento giuridico → costituzione → borghesia che porta alla realizzazione politico-costituzionale della modernità. Vi corrisponde un deciso declino del tema melancolico (“patogenesi e crisi”) prima socializzato (da Burton in poi) poi istituzionalizzato (*Salpetrière*). Lepenies applica al nostro tema il quadro socio-psico-genetico di Norbert Elias, basato sul flusso della civilizzazione, guidato dall’intellettuale, fra melancolia e utopia. Passaggio cruciale è sempre l’illuminismo tra *raison* e *socialité*, in funzione di *bonheur*. Ma c’è anche il “male del secolo” (gotico-barocco) europeo che non è solo moda nobile o intellettuale ma tocca la gente nel compiersi del meccanismo monarchico. Benjanim e il *Dramma barocco tedesco*: il sovrano nella storia del

Prima parte

mondo e nella politica “vera”, in cui il *Trauer* ha il ruolo più grande, con al centro la sovranità (Schmitt) (7-8). Il barocco e l’allegoria; Benjamin e Schmitt; laicità della melancolia; Hobbes, Max Weber. Misura (*ratio*) come controparte di melancolia. La quale si è frammentata, dopo l’eccellenza rinascimentale, in tutti i rivoli della multiforme *vita activa* dell’uomo borghese... ma prima illuministico (Caraccioli). Una *gaieté* mediocre, come la melancolia diffusa in società nel dispotismo, indispensabile però alla libertà che convive con l’aura di mediocrità. L’opposto in Kant, definito da Schings “medico filosofico”, che studia l’uomo come essere capace di agire liberamente nel mondo vitale: condotte di vita, *science du monde*, filosofia pratica: si torna a Thomasius ma si va al romanticismo. La *Einsamkeit* di Zimmermann. Riconquistata fiducia nell’uomo dell’illuminismo, dopo la crescita dello Stato sovrano; ma il nuovo mondo liberal-borghese non ce la fa a tener alto il tiro (Horkheimer-Adorno). Melancolia e felicità sempre in lotta, tra fisiologia sanguigna e psico-antropologia. Inevitabile il collegamento con i nuovi passi nelle teorie e istituzioni politiche, dalla socialità al costituzionalismo. Il caso Rousseau: melancolia e volontà generale, contro le scienze e le arti. Poi di nuovo Kant per il passaggio al XIX secolo, attraverso anche Goethe e la sua *Farbenlehre (Temperamentenrose)* (9-10).

Quarta parte

593

1. Dialettica dell’illuminismo
2. Giacomo Leopardi e Madame de Staël
3. Charles Darwin e Samuel Butler: evoluzione + macchina
4. Da Marx a Tocqueville, passando per Bagehot
5. Stato e amministrazione Max Weber
6. Baudelaire/Benjamin e di nuovo Weber. Carl Schmitt
7. Politica teologia e tecnica, e il Satana di Carducci
8. Modernità in crisi e fine del “politico”. Spengler e Nietzsche
9. Utopia/distopia: Freud e melancolia. Elias e Simmel
10. Paideia: greci → disagio d’occidente. Bildung e misura: tracce

Melancolia d'occidente : incivilimento : politica : vita civile : misura. Max Weber più di Elias e Foucault, anche per via della sua *Disziplin* alla base del potere legittimo : territorio-pace-bene comune → ordinamento. Critica e virtù, fino all'arte di governo. Ma anche melancolia come medicina mentale, il cui trattamento medico ne facilita il consumo da parte dei poeti. Complessivamente si dipana un nuovo discorso politico fra Stato (di diritto) e società (civile) : costituzione e scienze sociali. Illuminismo e poi borghesia come nuovo ordine, da cui anche emerge un nuovo quadro della melancolia, che è quello di "crisi e trasformazione", come pure però di *performance*, prestazione dentro al mito del progresso. Dagli antichi ai moderni; dall'immaginazione al sentimento (Giacomo Leopardi: "sistema sopra la felicità umana", ma anche "l'arte di essere infelice"). Romanticismo e classicismo (Mme de Staël): carattere e nazione: ne proviene, in senso positivo, melancolia e entusiasmo. La sociologia, via d'uscita dall'illuminismo, in chiave di *performance* borghese. Il ruolo di Comte e della sua scienza-educazione morale e sociale. Evoluzione accanto (al posto di) progresso? La melancolia (buona, estetica) lega anima individuale e mondo infinito, tralasciando l'esperienza sociale, in cui si anniderà crescentemente l'altra melancolia (più cattiva, politica). Idea di evoluzione (1-2) : Darwin nonno e nipote. L'effetto reversivo: sviluppo tecnico, culturale e sociale, non necessariamente morale. Infatti arriva la macchina. *Erewhon* (Butler): fra senso comune (natura) e dovere. Come convivere con le macchine nella civiltà industriale? Con gli *habits*, i quali saranno ereditari oppure no? È la coscienza stessa che cresce (*tendency to progressive development*), c'è teleologia nella vita organica? Anche Darwin ipocondriaco. Accelerazione → borghesia: il *Manifesto del partito comunista*; ma di nuovo Butler e darwinismo sociale. Herbert Spencer e il nesso libertà-utilità (individuale e collettiva): alla fine un liberale, diffusore della melancolia leggera prodotta dal contrasto fra leggi di mercato e *indefeasible moral rights*. 1848: il *Manifesto* ma anche Lorenz Stein e A. V. Dicey, al quale fa riscontro il movimento benthamista. C'è anche il rispecchiamento letterario: in Inghilterra, la linea Scott-Thackeray-Dickens segna il *character* inglese. In Francia la *Comédie* di Balzac fino alla *Recherche* di Proust e in Germania il *Bildungsroman* e *De l'Allemagne* di Staël. Ivi tensione fra *Konstitutionalismus* e *Realpolitik* (Rochau); mentre in Francia Tocqueville compie inquietanti confronti fra l'*ancien régime* e la *révolution*, mostrando il gelo delle nuove condizioni "private", chiuse in sé stesse. Politica sempre più di massa e individuo sempre più

Prima parte

da solo (3-4). Società e ordine : costituzione come amministrazione vivente: società vs. Stato: *Kultur* vs. *Civilisation* (Harrington). Lo Stato sociale, amministrativo, borghese in Francia, Inghilterra, Germania: costituzionalismo amministrativo e Stato di diritto. La “critica della violenza” di Benjamin nella crisi dello Stato moderno e l’amministrazione come cifra di quest’ultima, fra scienza politica e melancolia (*Deutsche Wissenschaft*). “Funzione” e “potenza” amministrativa come ultima “misura” del costituzionalismo novecentesco: il tipo legale di potere legittimo e il sistema burocratico-statale (gabbia d’acciaio di Weber). *Nur im Okzident* con il capitalismo e lo Stato, che ne diventa impresa, con al timone l’uomo (protestante, liberale, nazionale, tedesco) che è Weber stesso, con i suoi “giorni neri”: *Beruf-Lebensführung-Disziplin/Zucht* è il circolo della melancolia weberiana, che sembra un po’ evocare quella delle amate *Fleurs du mal* di Baudelaire (Starobinski). Vanità post-rinascimentale come post-rivoluzionaria: la macchina impone modernizzazione, che sotterra la modernità, e gli uomini diventano manichini. Il posto della tecnica nell’opera “modernistica” di neutralizzazione della politica. La premessa teologica d’antico testamento induce Schmitt a un “politico” pre-potente che fa da contrappunto alla preminenza della tecnica: e lui ci marcia (5-6). Oggetto dell’interesse di Schmitt non è il capitalismo, e neppure, in quanto tale, l’uomo. Gli interessa solo il “politico” assunto nella sua istituzione più autentica, che è quella teo-logica, a partire dalla doppia Riforma che apre la via alla “dittatura”, base e sostanza dello Stato moderno. Tutto il contrario della nuova frontiera di tecnica-macchina su cui da una parte s’infrange il “sogno” rivoluzionario della modernità e dall’altra riparte quello di un mondo e un uomo “nuovi”. Ciò corrisponde (anti-schmittianamente) al venir meno del “politico” come centro di riferimento esclusivo, in coincidenza con la fine di *jus publicum europaeum*, ma anche con la trionfalizzazione della tecnica e della sua principale bandiera e metafora, la macchina: nuova melancolia che esige nuova politica, ma anche viceversa. Fallimento di Carl Schmitt, non solo per il nazismo, ma anche rispetto alla crisi della modernità. Nuovi centri di riferimento e avanguardie: modernismo. Sempre la tecnica come legittimazione di dominio (Habermas) neo-liberale. Heidegger ma soprattutto Spengler. Haeckel e il socialdarwinismo: ottimismo-pessimismo, melancolia. Utopia e distopia: da Tommaso Moro e Francesco Bacon a Stato e scienza (entrambi moderni). Ma anche ideologia e utopia: fine della modernità e conseguente melancolia? Ma anche speranza di nuovo umanesimo, pure attraverso il

recupero di un'idea di amministrazione (7-8)? Utopia/distopia, ma anche amministrazione, verso l'alto e verso il basso. Norbert Elias e Georg Simmel sulla condizione umana di alienazione, nella melanconica inversione fra soggetti e oggetti. Ma anche fini e mezzi, cioè ragione o anche ideologia. Ottimismo di volontà, pessimismo di ragione. L'uomo del Novecento fra narciso (Freud) e massa (Ortega y Gasset). *Kultur* tedesca e *Civilisation* "occidentale": la crisi di Weimar. *Il disagio della civiltà* di Freud (1930) e la melancolia moderna: dalla *societas civilis* d'antico regime alla *bürgerliche Gesellschaft* borghese: *gebildete Melancholie*. Melancolia come segnale del rapporto fra natura e cultura (*paideia*). Disagio di civiltà: angoscia morale (Freud): dal progresso al disagio e alla decadenza borghese, fino alla *Nausea* di Sartre. Derrida e la "differanza", che è dinamica, sposta in avanti, crea processo ma non sempre progresso (che forse non c'è più). Al massimo tracce... Dal *Bencomune* a *Les fleurs du mal* (9-10).

Pierangelo Schiera è Professore Emerito di Storia delle Dottrine politiche e Presidente della Fondazione Roberto Ruffilli di Forlì. Tra le sue opere più recenti ricordiamo *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004; *La misura del ben comune*, Macerata 2010; [*Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*](#), Quaderni di Scienza & Politica, N. 1, Anno 2013. Si veda anche Deposito N. 1, Anno 2015: [*Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno.*](#)

La sua mail è: schiera@me.com

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

Prima parte

Prima parte

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

Prima parte

Io non sono d'accordo, anzi mi sdegno, quando qualcuno vi chiama idiota: voi siete troppo intelligente perché vi si possa chiamare così, ma siete anche, convenitene voi stesso, abbastanza strano da non somigliare a tutti gli altri. Sono venuto alla conclusione che quanto è successo ha avuto per suo fondamento innanzitutto la sua, per dir così, inesperienza (notate, Principe, la parola "congenita"); poi la vostra non comune ingenuità; inoltre la vostra fenomenale mancanza di senso della misura (come voi stesso più volte avete riconosciuto), e infine l'enorme, strabocchevole quantità di nozioni puramente cerebrali che voi, con la vostra onestà, scambiate tuttora per veri, innati e spontanei convincimenti¹!

1. Non c'è misura in natura: melancolia → società → politica

Non c'è misura in natura.

La misura viene dopo, oppure si deve ammettere che la natura venne creata. Ma forse, in natura, non c'è neanche la natura stessa, se non è stata creata.

A dare la misura (le misure) è Dio.

Alle ore 9, 38 dell'11.1.2017 pensavo: «Dio è il rapporto che c'è tra te e il mondo, tra il mondo e l'universo, tra l'universo e il niente. Dio è tutto e niente. Dio è misura. Dio sei te, se sai misurar(ti)». ²

Giobbe, sofferente, discuteva con gli amici sulla provvidenza divina, ma va oltre e offende Dio... che risponde sfidandolo: DOVERI TU QUANDO IO HO CREATO IL MONDO?

E dà una lezione di astrofisica, comunque di SCIENZA, introducendo a profusione il criterio di MISURA, che a prima vista mi pare attribuito di Dio, che gli uomini – impersonati in Giobbe (ma prima forse in Adamo) – non possono conoscere né

¹ F. DOSTOJEVSKIJ, *L'idiota*, Traduzione di Alfredo Polledro, Torino 1942, p. 601.

² Ma il pensiero era relativo ad una citazione dal *Dramma storico tedesco* di Walter Benjamin, nella Terza Parte di questo Deposito: vuol dire che una logica ci deve pur essere nel mio discorso!

praticare, tant'è che hanno compiuto il peccato originale, volendo profittare dell'albero della conoscenza. Ecco il grande paradosso: gli uomini peccano di misura sfidando il divieto divino: di conseguenza non avranno mai più misura, essendo quest'ultima nelle mani di Dio creatore s-misurato: per poter dare misure, LUI non ne deve avere³.

Già nel Cap. 9 aveva descritto la potenza di Dio...

«Fa cose tanto grandi da non potersi indagare,
meraviglie da non potersi contare» (9, 10).

D'altra parte (cap 11) la perfezione di Dio viene descritta come incommensurabile:

«È più alta del cielo: che cosa puoi fare?
È più profonda degli inferi: che ne sai?
Più lunga della terra ne è la dimensione,
più vasta del mare» (9, 8-9).

La vera sfida mi pare quella di provocare Dio alla discussione: farlo rispondere, cioè, e parlare con lui... Ma è una sfida che, ancora una volta, proviene da DIO stesso:

«Perché mi nascondi la tua faccia
e mi consideri come un nemico?» (13, 24)

³ S/misura/tezza è il carattere prevalente del pre/occidente. Ho in mente solo la Bibbia: Libri di Giobbe e di Daniele. In corrispondenza anche il "grande terrore" nei confronti del Dio che non si può nominare e dal quale non si osa farsi vedere ignudi: "misura" diventa quindi la via per la quale gli uomini prendono coscienza di sé stessi e del mondo (prima del mondo-terra, forse - geo-metria - e poi di sé <vestiti su misura?>) ma forse, per noi, con Cristo (Croce-Misura?). Geometria, astrologia, filosofia e via dicendo. sublimazione nel rinascimento come scienza/arte (Warburg). Poi alla fine il commento di Leopardi nella *Storia del genere umano*. Ma l'inizio del commento di Ceronetti al *Libro di Giobbe* è molto importante: sulla "morte" rimanda all'Antigone. E poi, p. 201, proprio sulla "sapienza" che sarà poi di Leopardi. Tremendo poi a p 203: «Sacrificano uomo... Adorano éghel (Osea 13, 2)... la storia degli uomini è questo monotono teatro impuro», dove si adora éghel non c'è Sapienza, <vitello d'oro, denaro>.

Prima parte



Ma Dio poi, alla fine, risponde, invocando la superiorità della SUA misura... vedi sopra, l'inizio, che è anche la fine del Libro però.

Giobbe 38:

- 1 Il Signore rispose a Giobbe di mezzo al turbine:
- 2 Chi è costui che oscura il consiglio
con parole insipienti?
- 3 Cingiti i fianchi come un prode,
io t'interrogherò e tu mi istruirai.
- 4 Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra?
Dillo, se hai tanta intelligenza!
- 5 Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai,
o chi ha teso su di essa la misura?
- 6 Dove sono fissate le sue basi
o chi ha posto la sua pietra angolare,
7 mentre gioivano in coro le stelle del mattino
e plaudivano tutti i figli di Dio?
- 8 Chi ha chiuso tra due porte il mare,
quando erompeva uscendo dal seno materno,
- 9 quando lo circondavo di nubi per veste
e per fasce di caligine folta?
- 10 Poi gli ho fissato un limite

e gli ho messo chiavistello e porte
11 e ho detto: “Fin qui giungerai e non oltre
e qui s'infrangerà l'orgoglio delle tue onde”.
12 Da quando vivi, hai mai comandato al mattino
e assegnato il posto all'aurora,
13 perché essa afferri i lembi della terra
e ne scuota i malvagi?
14 Si trasforma come creta da sigillo
e si colora come un vestito.
15 È sottratta ai malvagi la loro luce
ed è spezzato il braccio che si alza a colpire.
16 Sei mai giunto alle sorgenti del mare
e nel fondo dell'abisso hai tu passeggiato?
17 Ti sono state indicate le porte della morte
e hai visto le porte dell'ombra funerea?
18 Hai tu considerato le distese della terra?
Dillo, se sai tutto questo!
19 Per quale via si va dove abita la luce
e dove hanno dimora le tenebre
20 perché tu le conduca al loro dominio
o almeno tu sappia avviarle verso la loro casa?
21 Certo, tu lo sai, perché allora eri nato
e il numero dei tuoi giorni è assai grande!
22 Sei mai giunto ai serbatoi della neve,
hai mai visto i serbatoi della grandine,
23 che io riserbo per il tempo della sciagura,
per il giorno della guerra e della battaglia?
24 Per quali vie si espande la luce,
si diffonde il vento d'oriente sulla terra?

Prima parte

- 25 Chi ha scavato canali agli acquazzoni
e una strada alla nube tonante,
- 26 per far piovere sopra una terra senza uomini,
su un deserto dove non c'è nessuno,
- 27 per dissetare regioni desolate e squallide
e far germogliare erbe nella steppa?
- 28 Ha forse un padre la pioggia?
O chi mette al mondo le gocce della rugiada?
- 29 Dal seno di chi è uscito il ghiaccio
e la brina del cielo chi l'ha generata?
- 30 Come pietra le acque induriscono
e la faccia dell'abisso si raggela.
- 31 Puoi tu annodare i legami delle Plèiadi
o sciogliere i vincoli di Orione?
- 32 Fai tu spuntare a suo tempo la stella del mattino
o puoi guidare l'Orsa insieme con i suoi figli?
- 33 Conosci tu le leggi del cielo
o ne applichi le norme sulla terra?
- 34 Puoi tu alzare la voce fino alle nubi
e farti coprire da un rovescio di acqua?
- 35 Scagli tu i fulmini e partono
dicendoti: "Eccoci!"?
- 36 Chi ha elargito all'ibis la sapienza
o chi ha dato al gallo intelligenza?
- 37 Chi può con sapienza calcolare le nubi
e chi riversa gli otri del cielo,
- 38 quando si fonde la polvere in una massa
e le zolle si attaccano insieme?
- 39 Vai tu a caccia di preda per la leonessa

e sazi la fame dei leoncini,
40 quando sono accovacciati nelle tane
o stanno in agguato fra le macchie?
41 Chi prepara al corvo il suo pasto,
quando i suoi nati gridano verso Dio
e vagano qua e là per mancanza di cibo?»

Mi piacerebbe saper dire che il *Libro di Giobbe* rappresenta una sorta di sintesi ufficiale (vetero-testamentaria) della scienza fisica/cosmogonia, totalmente affidata alla parola e all'azione di Dio e su cui gli uomini non possono nulla, per una questione di MISURA: ma allora, forse va letta *La ginestra*, nel passo in cui Leopardi dice:

«Nobil natura è quella
Che a sollevar s'ardisce
Gli occhi mortali incontra
Al comun fato, e che con franca lingua,
Nulla al ver detraendo,
Confessa il mal che ci fu dato in sorte,
E il basso stato e frale;
Quella che grande e forte
Mostra se nel soffrir, nè gli odii e l'ire
Fraternali, ancor più gravi
D'ogni altro danno, accresce
Alle miserie sue, l'uomo incolpando
Del suo dolor, ma dà la colpa a quella
Che veramente è rea, che de' mortali
Madre è di parto e di voler matrigna.
Costei chiama inimica; e incontro a questa
Congiunta esser pensando,
Siccome è il vero, ed ordinata in pria
L'umana compagnia,

Prima parte

Tutti fra se confederati estima
Gli uomini, e tutti abbraccia
Con vero amor, porgendo
Valida e pronta ed aspettando aita
Negli alterni perigli e nelle angosce
Della guerra comune...
[...]
Così fatti pensieri
Quando fien, come fur, palesi al volgo,
E quell'orror che primo
Contra l'empia natura
Strinse i mortali in social catena,
Fia ricondotto in parte
Da verace saper, l'onesto e il retto
Conversar cittadino,
E giustizia e pietade, altra radice
Avranno allor che non superbe fole,
Ove fondata probità del volgo
Così star suole in piede
Quale star può quel ch'ha in error la sede»⁴.

⁴ Si tratta, naturalmente, di G. LEOPARDI, *Ginestra* (vv. 110ss.). Non so se questo è il posto giusto, ma voglio riportare qui anche la citazione dall'*Eneide* di Virgilio che E. DARWIN ha posto a esergo del suo *The Temple of Nature; or, The Origin of Society: A Poem with Philosophical Notes* (London 1803):

«Unde hominum e cudumque genus, vitae volantum,
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus,
Igneus est illis vigor, & caelestis origo» (Virg. *Aen.* VI. 728) Che, nella traduzione di Annibal Caro, nella mia bellissima edizione parigina del 1760, suona così:

«Quinci l'uman legnaggio, i bruti i pesci,
E ciò che vola, e ciò che serpe, an vita,
E dal foco, e dal ciel vigore, e seme

Tragge [...] – ma vale la pena di proseguire il verso che alla fine conduce proprio alla melancolia, come “peso terreno e tardo” della caduca vita umana – [...] se non se quanto il pondo, e 'l gielo

De' gravi corpi, e le caduche membra
Le fan terrene e tarde. E quindi ancora
Avvien, che tema, e speme, e duolo, e gioja

È difficile cogliere il passo preciso con cui si compie il transito dalla PROVIDENTIA alla SCIENTIA e non è certo questo lo scopo della mia ricerca. Vi sono però indicatori che in certo qual modo certificano che ciò è avvenuto. Che il punto di vista del «dov'eri tu?» con cui viene nella Bibbia zittito Giobbe non sia più – nonostante le apparenze – quello delle scoperte di Galileo è incontrovertibile. Lo indica anche un episodio in sé insignificante ma tale da gettar luce sullo slittamento di opinione in materia agli inizi del XVII secolo. Si tratta del confronto fra due belle incisioni che marcano il passaggio dal pittore Giovanni Lanfranco (ideatore della prima) all'incisore Crispin de Passe (che ne fa uso per ornare un suo album di arte del disegno) ⁵.

Vivendo le conturba». Ma ci sarebbe da aggiungere anche il gran poema di M. LUZI, *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini* (1994), in *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di Stefano Verdino, Milano 1998, che inizia così:

«Natura, lei sempre detta, nominata
dalle origini...
Com'era,
come stava nella mente
degli uomini e nel senso –
in quel carcere, in quel vento,
molto viva, molto cauta.
Niente le dava, niente le toglieva il tempo.
Tempo era lei stessa, lo era eternamente.
Storia umana che le nascevi in grembo
e in lei ti consumavi
senza lasciare impronta...
Senza?
Eppure – ma questo lo ignoravano,
non erano ancora né sappienti
né consci – entro di lei operava
l'universale esperienza.
E ora, tardi, se ne avvedevano in pianti».

⁵ Da una piccola ricerca iconografica a suo tempo compiuta intorno alle Virtù “civili” scolpite a Napoli in onore di Carlo Borbone (in quella che allora era la Cavallerizza, l'attuale Piazza Dante, al cui centro doveva sorgere un monumento equestre del Re delle due Sicilie – che è divenuto poi quello ora situato in Piazza del Plebiscito) ho appurato che la stessa immagine (poi appunto tradotta in statua a metà Settecento) copiata dal Lanfranco dall'apparato funebre allestito dal Bernini in onore di Papa Paolo V (in occasione del trasporto del corpo del pontefice da San Pietro alla Chiesa di Santa Maria Maggiore a Roma, il 30 gennaio 1622: L. GUIDICIONI, *Breve racconto della trasportazione del corpo di Paolo V dalla Basilica di San Pietro a quella di S. Maria Maggiore in Roma*, Roma 1623) e poi incisa dal Crueger venne replicata, ovviamente a rovescio, da Crispin de Passe in un suo manualetto per pittori (P. SCHIERA, *La dottrina delle immagini (1991-2001)*, in *Profili di storia costituzionale I*, Brescia 2011, p. 154, nota 33).

Prima parte

Oltre al passaggio da una destinazione così aulica ad una applicativa e a destinazione commerciale, ciò che maggiormente ridonda è il radicale (ma in parte corrispondente) rovesciamento di intitolazione della figura: da Provvidenza a Scienza⁶:



Sarà forse anche per questo *turn over* che Voltaire nel suo *Dictionnaire philosophique, portatif* (1764) arriverà a definire il *Libro di Giobbe* una specie di “bigino” di nessuna utilità⁷, riferendosi probabilmente anche ai problemi suscitati dal leggendario scontro fra il versetto biblico in cui si narra – per mostrare la misura della potenza divina – che Dio può arrestare il corso del sole e il pervicace “eppur si muove” ribattuto da Galileo Galilei alla condanna dell’Inquisizione⁸. In tal senso, si potrebbe anche dire che Galileo rappresenta – almeno emblematicamente – l’opposto di Giobbe (e della “fisica” alto-testamentaria), negando il movimento del sole intorno alla terra. Ma ancora più interessante è che la sua negazione si basi sopra una nuova visione –

⁶ LANFRANCO/CRUEGER, *Providentia*; LANFRANCO/DE PASSE, *Scientia* (riproduzione della precedente, rovesciata, con nuovo titolo, in: CRISPIN DE PASSE, *La prima parte della luce del dipingere et disegnare*, Amsterdam 1643). Devo la segnalazione al grande amico Giuseppe Olmi, prezioso studioso di cose storiche, fra l’arte e la scienza.

⁷ N. SENIOR, *Voltaire and the Book of Job*, «The French Review», 47/1973, pp. 340-347.

⁸ *Libro di Giosuè* (10-13): « Giosuè disse al Signore sotto gli occhi di Israele: “Sole, fermati in Gàbaon, e tu, luna, sulla valle di Aialon”. Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici».

rivoluzionaria – della misura, questa volta rapportata però all'uomo, non più a Dio: forse anche il *Saggiatore* potrebbe essere letto in questa direzione⁹.



Il transito dalla misura divina, imperscrutabile, a quella umana, sperimentale, passa per il risveglio di una qualità antica dell'uomo, che però nel rinascimento si attualizza. È quello che Aby Warburg ha definito il *Denkensraum*, individuandone l'icona più penetrante nella *MELENCOLIA § I* (1514) di Albrecht Dürer¹⁰. È questa l'icona che sta al centro dell'opera che sto iniziando a scrivere. Per questo motivo, è inutile parlarne ora, come pure affrontare subito il tema "Warburg", davvero apicale per l'argomento¹¹. Ma io non voglio comporre una storia della melancolia, concetto di cui Klibansky scrive: «Wenige Begriffe gibt es in der Geschichte des abendländischen Denkens, deren Vieldeutigkeit der des Wortes "Melancholie" gleichkommt»¹².

⁹ Cfr. P. SCHIERA, *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, «Scienza & Politica», Deposito, 1/2015, pp. 20 ss.

¹⁰ Cfr. per ora E. SCHEIL, *La Melancolia § I di Durer e la Giustizia*, da me tradotto in «Scienza & Politica», 39/2008, pp. 89-107.

¹¹ Per tutto ciò, basti per ora il riferimento a R. KLIBANSKY – E. PANOFKY – F. SAXL, *Saturno e la melancolia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino 1983 (*Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, 1979); ma si veda anche la traduzione tedesca (*Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt 1992, traduzione di Christa Buschendorf, che contiene aggiornamenti e completamenti ad opera di Raymond Klibansky).

¹² *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, p. 12. Da riprendere però da A. BENINI, *Eroi del cattivo umore* (recensione del libro di J. STAROBINSKI, *L'inchiostro della malinconia*, Torino 2014, in «Il Sole 24 Ore – Domenica» del 7 dicembre 2014, p. 27): «Potrebbe sfuggire a chi ad esso sarebbe interessato non solo per

Prima parte

Seguirei piuttosto l'antica mia inclinazione ad una sorta di *random history*^{®13}, servendomi della geniale impostazione di Lytton Strachey, per il quale «Ignorance is the first requisite of the historian – ignorance, which simplifies and clarifies, which selects and omits, with a placid perfection unattainable by the highest art»¹⁴.

Tanto per prolungare il discorso e tentare di rendere più appetibile la risposta, segnalerei – nella scia di Mauro Calise e Theodore Lowi nel loro semplice-fantastico *Dictionary*¹⁵ – il seguente quadro:

Margine-----random

Caso

Ordine

Caos-ordine

Caso---random---sistema---ordine

Applicata alla ricerca storica, la matrice suggerirebbe di tenersi:

- contro gli unilateralismi di tutti i tipi, sia storicistici che tipologici;
- infatti nella dinamica storica non può esistere alcuna necessità;

curiosità culturale, ma per professione ed esperienza: medici internisti e neurologi, psichiatri, psicologi e psicoanalisti, pediatri e gerontologi, storici della medicina e della scienza, studiosi di piante medicinali, educatori, medici legali, giuristi, sacerdoti).

¹³ Da un colloquio con MASSIMIANO BUCCHI sul *random*: 1. *random* come simulazione del casuale; 2. perciò è fondamentale avere un contesto predefinito; 3. tale contesto deve costituire un campo, che non può evidentemente essere *random* anch'esso, ma dev'essere sia consapevole che *wertvoll*; 4. il campo dev'essere dotato di significati, cioè basato su valori di cui si ha coscienza e che siano comunicabili; 5. solo con integrale e metodologica contezza di tutto ciò si può fare *random history*[®] (cioè vera psico-etno-socio-[teo-]storia). Cfr. P. SCHIERA, *Considerazioni random-istoriche su politica e melancolia*, in L. DEL GROSSO DESTRETTI con A. BRODESCO – M. BUCCHI – P. SCHIERA, *Indeterminatezza, Serendipity, Random: tre "misure" dell'incertezza*, «Quaderni di Scienza & Politica», 3/2015, pp. 67-92.

¹⁴ L. STRACHEY, *Eminent Victorians* (1918, ma qui citato nell'edizione "Digireads.com Publishing", 2012) che nel parlare di «visions [dell'antico] to the modern eye» prosegue: «They are, in one sense, haphazard visions – that is to say, my choice of subjects has been determined by no desire to construct a system or to prove a theory, but by simple motives of convenience and of art» (p. 4).

¹⁵ M. CALISE – T. LOWI, *Hyperpolitics. An Interactive Dictionary of Political Science Concepts*, Chicago 2010.

- quindi non si devono mai usare termini come “necessariamente” o “paradossalmente”;
- ma neppure troppi “quindi” e “dunque”;
- contro ogni dogmatismo (anche tipologico o ideologico), come contro ogni storia-verità.



Provo allora a mettere in circolazione un testo – mai pubblicato e nemmeno mai scritto fino in fondo – in cui cercavo di associare la citata prospettiva *random* al discorso sulla melancolia. «L'homme, dit l'Écriture, est né pour la société». È una citazione, piuttosto banale, tratta da un libretto intitolato *De la Gaieté*, del Marquis Caraccioli, “Colonel au Service du Roi de Pologne Electeur de Saxe”, che l'ha pubblicato a Parigi nel 1762. Non meriterebbe di parlarne, se non fosse, appunto, per il luogo, l'anno e l'autore.

Siamo alle soglie della rivoluzione francese, ma soprattutto nel cuore di quell'illuminismo (voltairiano) alla ricerca di socialità e ragionevolezza, spesso accoppiate sotto l'egida della riforma delle condizioni politiche entro cui si svolgono le relazioni umane. Così si spiega perché questo è anche il periodo che produce il più gran bisogno di “costituzione” che si sia mai visto: il bisogno cioè di una definizione nuova (e possibilmente definitiva, come ogni costituzione ambirebbe d'essere) delle regole e delle

forme della vita associata, sulla base di princìpi chiaramente espressi, possibilmente sotto forma di diritti più che di doveri, e con scarse possibilità di modificazioni¹⁶.

E il Caraccioli è un “avventuriero” francese, ma di origine apertamente napoletana, poligrafo moralista, sulla base dell’antica sapienza italica in materia di comportamento, per un’educazione e insieme una comunicazione politica orientata alla socialità, contro l’ozio, l’indisciplina e l’umore nero della melancolia.

Di ciò parla anche nel suo libretto il Marchese, che ormai non distingue più fra i diversi “umori” e si limita a parlare di quell’*humeur* che è

«poison caustique ou lent, qui nous irrite ou nous mine, ronge les esprits et les coeurs, de manière à déranger toute la symmetrie des sociétés. Malheureux fruit de la bile et du sang, souvent du caractère, elle se fache, elle gronde, elle s’attriste sans savoir ni comment ni pourquoi, à moins que la gaieté vienne la tempérer ou la réprimer; car ce sont ses charmes qui corrigent l’humeur, dont l’impression a les suites les plus funestes. Il n’y a personne qui aime à vivre avec ceux qui sont dominés par l’humeur. *L’homme aimable, dit l’Ecriture, est né pour la société*»¹⁷.

Sul finire del Settecento la stagione della melancolia era al tramonto. Fra poco, proprio a Parigi, si apriranno i primi manicomi moderni e i due grandi medici Pinel e Esquirol porranno le basi perché il vecchio “umore” possa venir classificato come moderna “malattia mentale”¹⁸. Ma già dal primo Settecento la dottrina degli umori aveva perduto il suo corso nella medicina ufficiale, dopo che Harvey e poi Malpighi avevano proposto un funzionamento più realistico della circolazione sanguigna; esattamente come era stata superata la dottrina dei quattro elementi, dopo che Lavoisier e gli altri avevano dimostrato che né l’aria né l’acqua potevano essere considerati elementi semplici¹⁹. Tuttavia il Caraccioli si sente ancora in dovere di dedicare un capitolo del suo libro, il capitolo VI, al tema “*La Gaieté est nécessaire aux Gens d’étude*”, ponendosi in tal modo in contrasto con il *topos* più antico della trattazione della

¹⁶ P. SCHIERA, *El constitucionalismo come discurso político*, Madrid 2012.

¹⁷ L.A. CARACCIOLI, *De la Gaieté*, Paris 1762, p. 106.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, Paris 2003.

¹⁹ Per il profilo che qui c’interessa, utile J. HAUSMANN, *Die Syndrome “Manie” und “Melancholie” an der Wende zum 18. Jahrhundert – Dargestellt an zwei zeitgenössischen Dissertationen*, Bonn 1982. W. HARVEY, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Frankfurt 1628, su cui: N. MANI, *Naturwissenschaftlich-biologische Grundlagenforschung in der Medizin des 17. Jahrhunderts*, «Medical Historical Journal», 11/1976.

melancolia, già presente addirittura nel *Problema XXX* di Aristotele, in cui era stata per la prima volta stabilita la relazione fra melancolia e genio²⁰. Era questa, d'altra parte, la dottrina centrale del nostro "sentimento" nel Rinascimento, come dimostra – per restare in campo medico – il quesito classico di un famoso medico-politico dell'epoca, Giovan Battista Selvatico, che suona: «Sapientiam cur faciat melancholia»²¹.

Una gamma assai vasta dunque, dal Caraccioli ad Aristotele: e che non si trattasse solo di cose tra dotti è dimostrato dalla diffusione di una letteratura per così dire popolare che ha occupato a lungo gli scaffali delle case di tutta Europa. Eccone tre esempi, reperiti facilmente sul mercato d'antiquariato, a testimonianza della loro resistenza alla legge del tempo.

Il primo è un libretto in sedicesimo, intitolato *L'Arcadia in Brenta, ovvero la melanconia sbandita*, di un certo Ginnasio Gavardo Vacalerio (forse in realtà: Gio. Battista Vaglierino), stampato in Bologna nel 1673 e contenente racconti, poesie e faccende atte a riempire il tempo di "otto giornate di Carnevale". Il secondo appare in Francia, nel 1778, è ancora più minuscolo e s'intitola *Le Pot-pourri, ou préservatif de la mélancolie*. Il terzo è ancora un libretto, apparso però a Vienna nel 1928, nella collana dei "Meisterwerke der erotischen Literatur", col titolo *Verlorene Stunden* e il sottotitolo: *Von einem französischen Kavalier, einem Zeitgenossen des Brantome. Eine Schrift, in der die von Melancholie Befallenen eine Arznei finden werden, ihre traurige Laune zu verscheuchen*. Una raccolta, pure questa, di racconti licenziosi, che si suppone scritta verso fine Cinquecento da un intimo dell'autore delle *Dames galantes* alla corte di Margherita di Navarra, e poi pubblicata nel 1610²².

²⁰ ARISTOTELE, *La "melanconia" dell'uomo di genio*, a cura di C. Angelino e E. Salvaneschi, Genova 1994, che inizia così: «Perché tutti gli uomini eccezionali, nell'attività filosofica o politica, artistica o letteraria, hanno un temperamento "melancnico" – ovvero atrabiliare – alcuni a tal punto da essere affetti dagli stati patologici che ne derivano?». Per una presentazione approfondita dei *Problemi* (pseudo-)aristotelici va vista l'edizione a cura di M.F. Ferrini, ARISTOTELE, *Problemi*, Introduzione, traduzione, note e apparati, Milano 2002: cfr la *Introduzione* di FERRINI, pp. XXXVIII-XXXIX, relativa specificamente al *Problema XXX*, in cui «... è contenuta la famosa trattazione sulla 'melancolia'».

²¹ Il quesito è contenuto nelle sue rinomate *Controversiae medicae*, stampate a Milano nel 1601. Cfr. anche M. FOUCAULT, *Storia della follia*, Milano 1976, pp. 13-66, a proposito di Erasmo.

²² Cfr. P. SCHIERA, *Melanconia*, in *Sentimenti. Catalogo ragionato delle umane pulsioni*, Milano 2003, pp. 161-181.

A un livello diverso stanno le produzioni ad ispirazione melancolica dell'alta letteratura, di cui si può avere una traccia abbastanza precisa attraverso le antologie correnti sul mercato. Sfogliandole e confrontandole fra loro, si scopre una storia del genere che risale, quasi in ogni lingua europea, all'origine stessa del volgare. La più completa è forse quella tedesca della Reclam ("Universal-Bibliothek"), dal titolo *Komm, heilige Melancholie*, con diritto quasi automatico ad occupare un posticino nella libreria di ogni casa borghese²³. Il titolo riprende un verso di Johann Jakob Guoth del 1760, da cui Ludwig Völker, il compilatore dell'antologia, fa partire uno specifico genere tedesco di lirica melancolica, una specie di culto della melancolia, in cui quest'ultima da dea diventa musa, ispirando critica sia poetica che filosofica ai dettami emergenti e presto imperanti nella società civile illuministica e borghese della felicità e del progresso materiali. Sarà la melancolia romantica e *Biedermeier* dell'Ottocento, ma poi anche quella realista ed espressionista del Novecento. Ma ha antecedenti illustri, che da Goethe risalgono al dramma barocco studiato da Walter Benjamin, ma anche a poeti secenteschi quali Johann Valentin Andreae, Martin Opitz, Jacob Balde, Andreas Gryphius, fino ad arrivare, attraverso il vate rinascimentale Hans Sachs, al capostipite stesso della letteratura tedesca, Walther von der Vogelweide²⁴. La piccola antologia rimanda però anche al più ampio contesto europeo, che non può non cominciare col sonetto dantesco *Un dì si venne a me Malinconia*, per proseguire col *Solo et pensoso* del Petrarca e coll'*Io mi sto spesso sopra un duro sasso* di Lorenzo de' Medici; per poi allargarsi alla Francia di Eustache Deschamps e di Charles d'Orléans, all'Inghilterra di Thomas Lodge, Robert Burton, John Donne e John Milton e alla Spagna di Francisco de Sà de Mirando e di Calderón de la Barca. Non dico

²³ L. VÖLKER (ed), *"Komm, heilige Melancholie". Eine Anthologie deutscher Melancholie-Gedichte. Mit Ausblicken auf die europäische Melancholie-Tradition in Literatur und Kunstgeschichte*. Mit 36 Abbildungen, Stuttgart 1983.

²⁴ W. VON DER VOGELWEIDE, *Gedichte: Mittelhochdeutscher Text und Übertragung*, a cura di P. Wapnewski, Berlin 1982. Ma cfr. anche F. MAURER, *Die politischen Lieder Walthers von der Vogelweide*, Tübingen 1954.

Michelangelo (*La mia allegrezza è maninconia...*), Ronsard, Cervantes, Shakespeare, Voltaire solo perché troppo noti; per non parlare di Tasso e Leopardi²⁵.

Vorrei ricordare esplicitamente solo Michel de Montaigne, uno dei cardini della nostra sensibilità moderna di osservatori critici e dubbiosi della realtà, il quale in uno dei *Saggi* scrive:

«C'est une humeur melancholique, et une humeur par consequent très ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en la quelle il y a quelques années que je m'estoy jetté, qui m'a mis premierement en teste cette resverie de me mesler d'ecrire. Et puis, me trouvant entierement despourveu et vuide de toute autre matiere, je me suis presenté moy-mesme à moy, pour argument et pour sujet»²⁶.

Ogni commento è superfluo, salvo constatare l'intrico davvero insuperabile fra soggetto e oggetto (*sujet* e *argument*) che trasuda dalle parole di Montaigne ed è indizio sicuro di incertezza e sbando, cioè di estraniamento dalla realtà, controllabile soltanto grazie al durissimo esercizio della scrittura (*resverie... d'ecrire*), in risposta sublimante all'*humeur melancholique* e allo *chagrin de la solitude*. Il migliore risultato interpretativo mi sembra quello che evidenzia il nesso fra melancolia e scrittura, di nuovo grazie o comunque attraverso l'esercizio della disciplina, qui intesa come comunicazione²⁷.

²⁵ K.A. LAUX, *Michelangelos Julius-Monument*, in *Deutschland-Italien. Beiträge zu den Kulturbeziehungen zwischen Norden und Süden. Festschrift für Wilhelm Waetzoldt zu seinem 60. Geburtstag 21. Februar 1940*, Berlin 1941, pp. 240 ss., in cui si parla anche della rinascimentale fortuna-sfera e si stabilisce un rapporto fra Michelangelo (*Pensieroso*) e Shakespeare (*Amleto*), definendo anche la melancolia come «stato intermedio fra il fare e il pensare».

²⁶ MONTAIGNE, *Oeuvres complètes*, Paris 1962, II, 8, p. 364. Cfr. anche la *Concordance des Essais de Montaigne*, Genève 1981 e B. FONTANA, *Montaigne's Politics. Authority and Governance in the Essais*, Princeton and Oxford 2008. M.A. SCREECH, *Montaigne and Melancholy: the Wisdom of the Essays*, London 1983, è dedicato al nesso fra melancolia (ma più in generale follia ed estasi) e genio, relativamente non solo a Montaigne, ma anche ad autori come Erasmo o Tasso.

²⁷ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*. Ma anche P. SCHIERA, *Scrittura e melancolia come fattore di legittimazione politica*, in *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna 1999, pp. 315-359.

Prima parte

Siamo alla fine di un secolo, il Cinquecento, che era cominciato con uno dei più inquietanti ritratti della storia della pittura: l'autoritratto di Albrecht Dürer – ora alla *Alte Pinakothek* di Monaco – dove egli si presenta, a mezzo busto, in effigie di Cristo (ma forse insieme anche di Giovanni Battista, il precursore, l'apritore della via) con scritta, a lato ma in bella vista, la data fatidica: “1500”.



Ma l'icona più famosa del grande tedesco resta per noi l'appena qui riprodotta incisione a bulino che reca in alto a sinistra il titolo *MELENCOLIA* § I ed è monogrammata in lastra, in basso a destra, con la data 1514. Terza in ordine di tempo dei tre capolavori (*Il Cavaliere, la Morte e il Diavolo* è del 1513, *San Gerolamo nello studio* e *Melencolia I* sono entrambe del 1514) essa completa la concezione filosofica che Dürer aveva dell'arte, della cultura e della religione. Naturalmente non basta, perché bisognerebbe addentrarsi anche nell'enorme influsso prodotto da quell'icona sull'arte figurativa europea, dilatando a dismisura – aiutata certamente in ciò anche dall'estetica controriformata del Concilio di Trento²⁸, con tutte le sue Maddalene e San Girolami penitenti e quindi fatalmente melancolici – l'attenzione per un soggetto che acquista ora, nel nuovo tempo e nel nuovo mondo, significati ed effetti comunicativi e

²⁸ P. PRODI, *Ricerche sulle teoriche delle arti figurative nella Riforma cattolica*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», 4/1962, pp. 123-212.

disciplinanti mai visti. Basti pensare all'impressionante serie di acquaforti che, da Be-ham al Parmigianino, da Luca di Leida al Castiglione, a De Gheyn, da Rembrandt a Salvator Rosa, allo stesso Goya arricchiscono le principali raccolte di stampe²⁹. Il tutto favorito proprio dalla straordinaria comunicatività del nuovo medium rappresentato dall'incisione, capace di entrare in ogni studiolo privato e in ogni casa e di diffondere, senza limiti apparenti di condizione sociale, modelli uniformi di convinzione etica e di comportamento³⁰.

Si trattava peraltro di una "uniforme dei gesti" risalente addirittura al VI e V secolo prima di Cristo, in corrispondenza con il suo apparire nella trattazione fisico-medico-filosofica nel mondo ellenico. Vestita dei panni della dea Atena, essa appare fin dall'inizio intrecciata con il carattere razionale e scientifico della natura umana, ma anche all'altro tema così profondamente umano della pace.

«In stazione eretta, leggermente prona in avanti, con la fronte china sul dorso della mano sinistra, l'avambraccio flesso, mentre si appoggia alla sua lancia; sembra una posizione di rinuncia ai propri attributi guerreschi, e di abbandono»: così viene descritto un bassorilievo votivo del V secolo prima di Cristo, in cui sembra sia stata raffigurata per la prima volta la melancolia³¹. Ed è una descrizione che richiama alla mente un'altra celebre posa melancolica, però di solito non recepita come tale, che è

²⁹ Fra le raccolte iconografiche sul tema cfr. M. PRÉAUD, *Mélancolies*, Paris 1982, H. HOHL (ed), *Saturn Melancholie Genie*, Stuttgart 1992. Ma anche il mio libretto-catalogo *Melancolia tra arte e società*, Urbino 2005.

³⁰ P. SCHIERA, *Disciplina fede e socialità negli emblemi della prima età moderna*, in *Specchi della politica*, cit., pp. 233-271.

³¹ A. MANCINI, "Un dì si venne a me malinconia...". L'interiorità in Occidente dalle origini all'età moderna, Milano 1998, p. 29. C. FRUGONI, *Paradiso vista Inferno. Buon Governo e Tirannide nel Medioevo di Ambrogio Lorenzetti*, Bologna 2019, p. 21, rimanda iconograficamente l'immagine lorenzettiana della Pax a «... una moneta romana dedicata alla dea Securitas (Securitas Augusti), da cui riprese il gesto della divinità di sostenersi la testa, mentre si appoggia a uno sceranno panneggiato, senza per questo si debbano attribuire alla calma fanciulla affrescata una pensosità e una melancolia particolari»: contraddicendosi però – mi pare – nella descrizione della postura della pace stessa a p. 96: «La Pace del Lorenzetti, che riposa su un minaccioso letto di armi, è una Pace sempre all'erta; l'essere stata collocata di profilo, in un atteggiamento tanto inconsueto, rispetto alla posizione frontale e composta delle altre Virtù, che appaiono un po' di maniera, sottolinea la sua novità, e di conseguenza il suo essere vicina, in questa accezione, ai problemi che agitavano il Comune di Siena».

Prima parte

quella, successiva di 1800 anni, della Pace nel grande affresco di Ambrogio Lorenzetti in Palazzo Pubblico a Siena³²:



Fra scienza e pace si sviluppa già un bel percorso, che basterebbe a picchettare in modo preciso la storia dell'uomo occidentale, nella stessa linea che ho già segnalato come quella della "disciplina", da cui appunto sia l'esercizio della scienza che quello della pace certamente dipendono³³. Ma anche, a mio parere, all'interno di una sorta di "mutazione" spirituale e culturale che l'uomo occidentale deve aver subito (o costruito egli stesso³⁴) negli ultimi duemilacinquecento anni, marcando così probabilmente e in modo irreversibile – da popolazione dominante rispetto al corrispondente universo umano – l'evoluzione dell'intero genere.

Mi riferisco specificamente alla politica, nella forma regolata e consapevole (cioè disciplinata) che quest'ultima ha assunto in Occidente o anche in quei suoi antecedenti carichi di fato che erano state l'età classica greca e romana. È in questo senso che mi spiego la spinta che provo io stesso ad occuparmi del tema della melancolia,

³² Vi torneremo, in seguito, più volte: per ora cfr. tra i saggi (che apprezzo molto ma da cui talora dissento) di M.M. DONATO, *La "bellissima inventiva": immagini e idee nella Sala della Pace*, in E. CASTELNUOVO (ed), *Ambrogio Lorenzetti. Il Buon Governo*, Milano 1995, pp. 23-41.

³³ P. SCHIERA, *Pour une proto-histoire de la politique. Mélancolie et discipline à l'aube du monde moderne*, in S. DI BELLA (ed), *Pensée, pratiques et représentations de la discipline à l'âge moderne*, Paris 2012, pp. 19-30 (trad. it. *Per una protostoria della politica. Melancolia e disciplina all'alba del mondo moderno*, in *Profili III*, pp. 141-152).

³⁴ Cfr. il saggio di M. CACCIARI, *Ripensare l'umanesimo*, in R. EBGH (ed), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Torino 2016, pp. VII-CI, con *Iconografia*, a cura dello stesso (ora rielaborato in M. CACCIARI, *La mente inquieta: Saggio sull'Umanesimo*, Torino 2019).

da studioso di politica in chiave storica e non da letterato o psichiatra, da storico della cultura, cioè, e non dell'arte o della medicina³⁵.

Serve però una precisazione importante. La civiltà rinascimental-illuministico-borghese da cui proveniamo ci ha ridotti a considerare tutto ciò che positivamente ci riguarda come frutto o espressione dell'individuo e dell'individualismo. In questo destino viene radicato di solito lo specifico dell'Occidente, con l'allusione più o meno aperta alla superiorità di tale posizione culturale – basata sui lumi della ragione, fondata sull'etica laica della responsabilità e del dovere e operante prevalentemente con i criteri sperimentali dell'utile/profitto (economico-capitalistico), in chiave spaziale e temporale – su ogni altra conosciuta.

A parte il peso avuto dal Cristianesimo nella costruzione ma soprattutto nella diffusione, nei secoli proprio di mezzo del medioevo, di quel modello individualistico, di cui è difficile immaginare simbolo più rappresentativo della “croce”, vale forse la pena di chiedersi come un tale concetto si possa rapportare con la pulsione politica che pure certamente caratterizza in modo storicamente evidente e in direzione indiscutibilmente socializzante se non collettivizzante gli uomini occidentali. Questa spinta parrebbe anzi rappresentare la *condicio sine qua non* per l'esistenza stessa di ogni possibile concezione dell'individuo. Viene insomma prima, nella nostra civiltà occidentale, l'individuo o la politica (comunità)?

Secondo la visione più dolce, popolare e diffusa, è l'uomo stesso, in quanto animale sociale, a produrre naturalmente da sé la società, come insieme disciplinato, ossia politico, di individui e di gruppi. L'uomo è *zòon politikòn*; la politica viene dalla stessa natura umana, non c'è bisogno d'inventarla ogni volta. L'aristotelismo scolastico e (neo-)tomista che, perlopiù inconsciamente, pratichiamo ancor oggi (nonostante tutte le critiche all'*ipse dixit* da Bacone in poi) ci tranquillizza da secoli (praticamente da quando uomini occidentali hanno avuto coscienza di questa politica di cui sto parlando) sulla nostra tendenza alla politicità: essa è cosa buona e naturale, iscritta per via di legge divina nel cuore di ogni uomo. Si tratterà al massimo di saper leggere bene

³⁵ A. Bammé, *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*, Weilerswirst 2011.

quell'iscrizione, interpretandola in modo corretto e dando a ciascuno il suo, anche a Cesare, all'autorità, alla quale viene comunque a ciascuno naturale se non spontaneo dover ubbidire.

Vi è tuttavia un altro punto di vista, meno dolce ma forse più convincente, che pure dal medioevo in qua punteggia l'evolversi del politico in Occidente. È quello che, invece di considerare la società come naturale estensione o propaggine dell'uomo individuale, la vede come faticosa conquista, o anche doloroso ripiego, come una specie di protesi artificiale necessaria ma non bella; e dunque parte da una condizione negativa e non positiva dell'uomo "naturale", come essere limitato e incapace di sopravvivere da sé e quindi necessitato a mettersi con altri, a mettere in comune con altri beni e energie, allo scopo di riuscire a sopravvivere³⁶. Di quest'avviso sono stati molti fra i principali scrittori di cose politiche, che hanno condizionato il "modo" politico occidentale, da Marsilio da Padova a Machiavelli, da Thomas Hobbes a Rousseau. E per di più, per loro, quell'uomo che hanno scoperto e rivelato insufficiente e incapace a far da solo nel mondo doveva essere originariamente, selvaticamente – nello stato naturale appunto – un uomo tuttotfare, completo, cioè un uomo positivo che solo nel rapporto con gli altri trovava il limite insormontabile alla convivenza, perché tendeva a sopraffare ogni altro, mettendo così indirettamente a rischio, ogni volta, la sua stessa sopravvivenza. Così, lo "stato civile" diventa per tutti quegli scrittori, noti anche come contrattualisti, in certo qual modo una seconda scelta, dettata dalla necessità e guidata dal compromesso³⁷.

Ma è proprio qui che si applica l'intelligenza umana, che prende il posto dell'istinto e della naturalezza: è in questo spazio che io stesso sto cercando di collocare la mia attenzione per la melancolia, nel tentativo di legarla alla politicità, dal momento che le considero entrambe tracce importanti di evoluzione lasciate dall'uomo nell'ultimo paio di millenni.

³⁶ Vedremo a suo tempo, nella *Ginestra*, l'insuperabile indicazione poetica della «natura», offerta da Giacomo Leopardi nella doppia definizione di quest'ultima come «nobile» e «empia», pur entro «le magnifiche sorti e progressive», segnate «a un tempo» da libertà e servitù dell'uomo, nel «secol superbo e sciocco».

³⁷ G. DUSO (ed), *Contratto sociale*, Bari-Roma 2005.

Se una volta ho definito la melancolia come «cifra di una condizione umana di debolezza di fronte all'obbligo sociale della convivenza»³⁸, vorrei almeno ribadire qui che la percezione più ricorrente di essa nel quadro culturale di cui sto ora più specificamente parlando – che è poi essenzialmente l'Europa del secondo millennio – è quella di separatezza, di asocialità, di non comunicazione, di svogliatezza, di tirarsi da parte, di non volersene occupare, di voler stare da solo. Tale sindrome era stata classificata fin dal medioevo da quel grande notaio e coreografo del comportamento sociale che è sempre stata la Chiesa, nel novero dei grandi vizi capitali, sotto l'etichetta di *acaedia*³⁹.



La quale riguardava però in particolare i monaci e si muoveva quindi all'interno del sistema; perché, se se ne era fuori, allora si finiva etichettati come *furiosi*, cioè come matti *tout-court*, incapaci d'intendere e di volere, contrari all'ordine costituito, talora addirittura eretici, e comunque da distruggere (di solito col fuoco, come si sa) o almeno da bandire dalla convivenza civile⁴⁰.

³⁸ P. SCHIERA, *Melancolia e disciplina: una coppia di concetti all'alba della politica europea*, in *Specchi della politica*, pp. 275-314. Vorrei citare anche M. GALZIGNA, *L'enigma della malinconia. Materiali per una storia*, «aut aut», 195-196/1983, pp. 75-97, che ho incontrato agli inizi del mio interesse per il tema.

³⁹ Letteratura molto ampia, soprattutto su San Bonaventura («cum non potest se vindicare, tristatur, et ideo ex ea nascitur accidia»: *Comp. th. ver. III*). Ma cfr. anche il testo di Johannes Cassianus sulla “malattia del monaco”: «Itaque Christi verus atleta, qui agonem perfectionis cupit legitime decertare, hunc quoque morbum de latebris animae suae festinet estrudere, et ita contra hunc quoque nequissimum acediae spiritum utrobique contendit, ut neque somni telo elisus concidat neque de monasterii claustris expulsus quamvis sub praetextu coloris pii fugitivus abscedat», in *Melancholie*. Texte zusammengestellt und herausgegeben von J. Oeschger, Geleitwort von Jakob Wyrsch, Basel 1965, p.22.

⁴⁰ F. ZUCCOTTI, «*Furor haereticorum*». *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992. S'inserirebbe qui un

Ma intanto veniva riscoperto Aristotele, compreso il suo (o non suo) *Problema XXX*, in cui alla melancolia era attribuita una funzione di eccezione e di eccitazione (paragonabile agli effetti del sesso e del vino) propria di uomini straordinari, quali gli artisti e i filosofi, i capi politici e i monaci in estasi. Che ciò avvenisse, sotto il manto protettivo ed esclusivo di santa madre chiesa, per via cristiana e divina, come prova di perfezione, come grazia, deve restare per noi indifferente, perché fu comunque per quella via che la melancolia guadagnò i suoi titoli per esplodere, umanisticamente – anzi “umanamente” cioè laicamente e in chiave anche secolarizzante e piuttosto anti-religiosa – nel rinascimento⁴¹. Aristotele fu recuperato dall’Occidente attraverso gli Arabi, dai quali proviene dunque anche questa pietra angolare di costruzione della nostra cultura. Bisognerà allora citare almeno Abu Mas’ar e Ishaq Ibn ‘Imran, nell’ambito della concezione che del pianeta Saturno aveva l’astrologia araba già nel IX-X secolo, e le varie recezioni e traduzioni in latino, a partire da Costantino Africano, nei secoli XI e XII⁴².

Che poi arrivi Marsilio Ficino ci sta bene: è il gran traduttore in latino di Platone e Plotino, che col suo *De vita* del 1489 contribuisce a sovrapporre all’impronta aristotelica della melancolia umanistica quella neoplatonica, segnando, col ruolo positivo di Saturno e dei saturnini geniali⁴³, il rinascimento italiano ed europeo, soprattutto al nord⁴⁴. E torna in ballo di nuovo anche Dürer, sulla cui mediazione fra il filosofo

discorso sull’*homo sacer* di Agamben, ma non mi sento ancora in grado di proporlo: G. AGAMBEN, *Homo sacer*. Edizione integrale 1995-2015, Macerata 2018: in particolare pp. 100 ss., “Il bando e il lupo”, dov’è contenuta anche l’osservazione essenziale: «È solo in questa luce che il mitologema hobbesiano dello stato di natura acquista il suo senso proprio».

⁴¹ G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977.

⁴² Cfr. R. KLIBANSKY, nell’ed. ted. (1990) di *Saturno e la melancolia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino 1983, (a sua volta trad. di *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, London 1964). Ma cfr. anche lo stesso CONSTANTINUS AFRICANUS-ISHAQ IBN’IMRAN, *Zwei Bücher über die Melancholie*, Arabisch-lateinische Parallelausgabe, traduzione e cura di Karl Garbers, Aachen 1993. Inoltre P. SILLEM (ED), *Melancholie oder Vom Glück, unglücklich zu sein. Ein Lesebuch*, DTV 1997.

⁴³ Si ricordi, oltre all’appena ricordato contributo di Klibansky, gli studi ficiniani di P.O. KRISTELLER (*Studies*, I, 1944), e l’opera seminale di S. SONTAG, *Sotto il segno di Saturno*, Torino 1982.

⁴⁴ *De vita libri tres. Three Books on Life*, A Critical Edition and Translation by C. V. Kaske and J. R. Clarke, Binghampton-New York 1989. Cfr. anche il catalogo della mostra *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti, stampe e documenti*, Biblioteca Medicea Laurenziana (Florence 1983), a cura di S. Gentili, S. Niccoli e P. Viti.

fiorentino e i sapienti nordici – *in primis* Agrippa di Nettesheim, come lui membro illustre del circolo di Massimiliano I d'Asburgo⁴⁵ – si sono già scritte molte pagine.

⁴⁵ K. GIEHLOW, *Dürers Stich Melencolia I und der maximilianische Humanistenkreis*, «Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst», 26/1903 e 27/1904.

2. Melancolia & le scienze

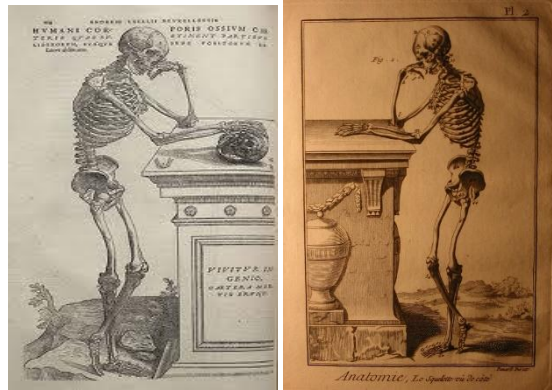
Ma se l'incisione di Dürer è del 1514, nel 1543 viene data alle stampe a Basilea un'opera molto ben illustrata che farà epoca nella storia della medicina: nel *De humani corporis fabrica* del Vesalio, il corpo umano è mostrato in grande (*in folio*) nella sua struttura sottocutanea, mediante meravigliose tavole incise. Una di queste ritrae lo scheletro visto di lato, in piedi, in posizione inequivocabilmente melancolica. Sul cippo a cui poggia il gomito sulla cui mano insiste la mascella del teschio si legge la seguente iscrizione: *vivitur ingenio, caetera mortis erunt*¹.

Una “*vanitas*” ante litteram, in certo modo, ma anche un'ulteriore codificazione della melancolia, sotto il duplice profilo della genialità-ingegno e della medicina.

La successiva ripresa illuministica della tavola, nella *Encyclopédie* di Diderot, servirà solo a illustrare la consolidata conquista “specialistica” dell'anatomia, ma rappresenta nondimeno la traccia di una persistenza non equivoca del tema melancolico, pur in un secolo – quello dei Lumi – in cui il trionfo della “ragione” dovrebbe avere distrutto i fantasmi della nera bile².

¹ Tavola 164 (*Humani corporis... ex latere delineatio*) dell'opera di VESALIO, *De humani corporis fabrica*, Basel 1543.

² Acquaforte ad opera di ROBERT BENARD, tavola della *Encyclopédie ou Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*, Ginevra 1779², di Diderot e D'Alembert, reca il titolo *Anatomie, Le squelette vu de côté*.



In effetti, si dovrebbe ora aprire un altro capitolo della fortuna della melancolia: quello della considerazione scientifica – e non solo artistica, letteraria o popolare – di cui quel “sentimento” godette nei secoli. Basterebbe allora sondare i testi dei quattro rami tradizionali del sapere, per scoprire che nel diritto come nella teologia, nella filosofia come nella medicina, il tema fu per secoli oggetto di trattazione, con intenti anche applicativi al funzionamento del corpo e della mente ma anche al comportamento umano e sociale. E quasi sempre in connessione con rimedi di tipo empirico – dalla dieta all’arte equestre, dalla musica alla conversazione – variamente assimilabili al metodo e al concetto generale della disciplina³.

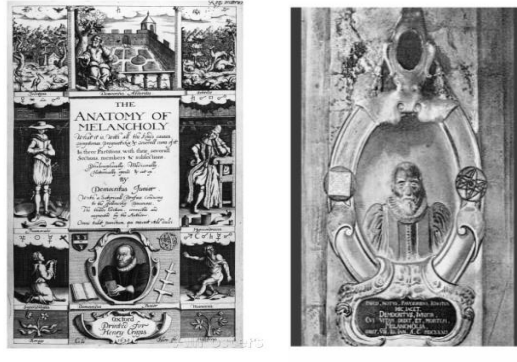
Il più grande scrittore di melancolia mai esistito è stato un inglese del Seicento, Robert Burton, che nell’*Anatomy of Melancholy* – uscita la prima volta nel 1621 e da lui continuamente ampliata fino all’edizione postuma del 1651⁴ – pubblica il resoconto scherzoso di un incontro nella città greca di Abdera fra Ippocrate e Democrito da cui emerge che il medico illustre, chiamato a visitare il filosofo pazzo, se ne andò

³ Cfr. in generale i miei saggi sparsi sia in *Specchi della politica*, che nei tre volumi di *Profili di storia costituzionale*.

⁴ R. BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, Text in three volumes edited by Thomas C. Faulkner, Nicolas K. Kiessling, and Rhonda L. Blair, with an introduction by J.B. Bamborough; commentary in three volumes edited by J.B. Bamborough and Martin Dodsworth, Oxford 1989-1994, Vol. 1: 675 pp., Vol. 2: 464 pp., Vol. 3: 807 pp., Vol. 4: 384 pp., Vol. 5: 382 pp., Vol. 6: 480 pp.

convinto che nessuno al mondo fosse più saggio di lui⁵. Tanto che Burton firmò l'opera della sua vita come *Democritus Junior* e sotto lo stesso nome si fece seppellire nella cattedrale di Oxford, facendo incidere sulla tomba i versi seguenti:

Hic iacet Democritus junior, cui vitam dedit et mortem Melancholia.

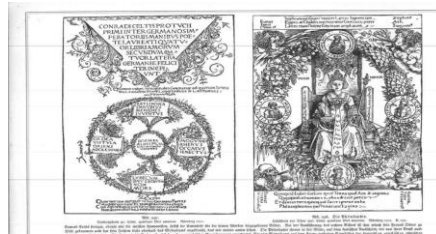


Basata sull'antica dottrina dei quattro umori, l'analisi della melancolia riguarda in realtà lo studio della costituzione umana, attraverso la loro complessione o crasi e la conseguente determinazione dei quattro temperamenti. Pure questi ultimi rientrano, a loro volta, in uno schema più generale e comprensivo, in cui risultano di volta in volta collegati ai quattro elementi, ai quattro venti, alle quattro stagioni o alle parti del giorno e alle quattro età dell'uomo. Il sanguigno, riscaldato dal sangue, combina con l'aria, la primavera, il mattino e la gioventù; il collerico, eccitato dalla bile gialla, combina col fuoco, l'estate, il meriggio e l'età adulta; il flemmatico, pieno d'umore freddo, combina con l'acqua, con l'inverno, con la notte e la vecchiaia; il melancolico, dominato dall'*atra bilis*, combina con la terra, l'autunno, la sera e l'età matura⁶.

⁵ Il testo è stato ripreso da P. SILLEM (ed), *Melancholie*, pp. 14-20, ma segnalano anche: Ippocrate, *Sul riso e la follia*, a cura di Y. Hersant, Palermo 1991 e IPPOCRATE, *Lettere sulla follia di Democrito*, a cura di A. Roselli, Napoli 1998.

⁶ P. SCHIERA, *Lo "schema a quattro". Alcune considerazioni metaforologiche*, in F. RIGOTTI – P. SCHIERA (eds), *Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore (Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern)*, Bologna-Berlin 1996, pp. 25-41 (ora in *Profili III*, pp. 23-42).

Per avere la migliore riproduzione artistica e filosofica di questo schema cosmologico bisogna rifarsi ancora una volta a Dürer che incise su legno, nel 1502, un “trionfo della filosofia” (o “filosofia in maestà”, si potrebbe anche dire, al posto della medievale madonna) per soddisfare un desiderio di Conrad Celtis (Conrad Pickel, 1459-1508) che andava preparando i suoi *Quatuor libri amorum secundum quatuor latera Germania⁷*:



La melancolia è dunque, di per sé, solo uno dei quattro temperamenti in base ai quali la medicina classica era solita sistematizzare la “costituzione” dell’uomo, che abbiamo appena visto anatomizzato nel corpo dal Vesalio e nell’anima dal Burton.

Ma perché non vi sono tanti trattati sulla flemmaticità, sulla collericità o sulla sanguignità, mentre le biblioteche straripano di trattati sulla melancolia? Forse proprio perché più degli aspetti strettamente medici interessavano quelli comportamentali, e in questa direzione, il temperamento melancolico risultava più interessante o diffuso o pericoloso degli altri. E anche, di conseguenza, il più rilevante socialmente verrebbe

⁷ Pubblicati da “Sodalitas Celtica” nel 1502. Le opere di Celtis furono raccolte e pubblicate dopo la sua morte nell’edizione di Strasburgo del 1513: E. SCHÄFER (ed), *Conrad Celtis: Oden/Epoden/Jahrhundertlied: libri odarum quattuor, cum epodo et saeculari carmine* (1513), Tübingen 2008, su cui la recensione di S. LA BARBERA, «Bryn Mawr Classical Review» (<http://www.bmcreview.org/2010/04/20100409.html>). Il *Carmen saeculare* è un poema celebrativo dell’avvento del 1500 ed esalta – all’interno del Tempo che scorre – l’eterna armonia del Cosmo, composto da pianeti, costellazioni, stelle fisse, che sono descritte e sentite quali elementi del progetto, insondabile e misterioso per l’uomo, del “deus absconditus”, operoso nella Natura (si ricordi anche il già citato Autoritratto di Dürer, datato pure “1500”). Sul nesso iconologico con il frontespizio di Dürer cfr. D. WUTTKE, *Humanismus als integrative Kraft: die Philosophia des deutschen 'Erzhumanisten' Conrad Celtis: eine ikonologische Studie zu programmatischer Graphik Dürers und Burgkmairs*, Nürnberg 1985.

da dire, se è vero che pure la rappresentazione letteraria e artistica lo privilegia tanto, come abbiamo già intravisto. E quindi forse anche perché, in conclusione, il nostro temperamento era più direttamente collegabile alla dilagante passione per la disciplina che rappresenta il filo rosso di quel processo di civilizzazione al quale da tempo si attribuiscono i meriti e le colpe della formazione del mondo moderno ⁸.

Se c'è un campo interdisciplinare che a lungo ha fornito la base per lo sviluppo dei nuovi interessi per la politica degli uomini, dal medioevo in poi è stato quello in cui si sono variamente mescolate le considerazioni teologiche con quelle giuridiche ⁹. Dai livelli astrali del diritto naturale della Scolastica a quelli più concreti – non meno efficaci anche sul piano ideologico-culturale – dell'*utriusque iuris*, per secoli i comportamenti anche sociali degli uomini sono stati dettati e sanzionati da un miscuglio a volte confuso e inestricabile delle due fonti principali di autorità: quella divina (mediante la Chiesa) e quella statale (mediante il re o l'assemblea). Paolo Prodi ha mostrato quanto complicato e controverso sia stato il processo di distinzione e separazione di quei due ambiti, mediante la creazione nella coscienza individuale dei due fori, rispettivamente deputati alla gestione del crimine e del peccato¹⁰.

Un effetto particolarmente drammatico di quella commistione è ben visibile in tutta Europa – per i tre o quattro secoli che hanno congiunto il medioevo all'età contemporanea – nella repressione di fenomeni di solito di basso livello (in quanto inerenti alla vita di villaggio o di piccola comunità) ma nondimeno relativi al tema generale della presenza del diverso, del difforme, del marginale, dell'estraneo nel mondo, mediante l'azione concreta del diavolo. Nessun altro caso può rappresentare meglio della persecuzione delle streghe (e talora, ma più raramente, degli stregoni) la strettissima coesistenza di microstoria e di storia in grande, in una concatenazione di dottrine e di procedure che vanno dalla punizione di poveri uomini e donne di periferia

⁸ Di questo tema, con riferimento anche ai lavori di Elias e di Foucault, mi sono brevemente occupato in *La concezione weberiana della disciplina e il tema della Lebensführung* (1995), ora in *Società e stato*, in cui il tema della disciplina occupa un posto centrale.

⁹ P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992. Ma di nuovo è d'obbligo il rimando a G. AGAMBEN, *Homo sacer, passim*.

¹⁰ P. PRODI, *Una storia della giustizia dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2001.

alla glorificazione della macchina repressiva, punitiva, disciplinante di un'autorità centrale, come quella ecclesiastica, che si sentiva mancare sotto i piedi la base solida di legittimazione del proprio potere, anche e soprattutto mondano ¹¹. Senza voler qui quantificare il fenomeno, è certo che esso fosse ancora rilevante a cavallo fra XVII e XVIII secolo, nell'epoca cioè in cui i Lumi cominciavano a lambire coi loro raggi le forme ancora incerte della nascente società civile.

Il dualismo moderno di coscienza e diritto non apparteneva al mondo della caccia alle streghe, in cui venivano impiegate invece (come spesso accade ancor oggi, nei modi traslati applicati a tutti coloro che sono considerati in qualche modo *borderline*) tecniche indiziarie tanto miste quanto imprecise, risultanti dalle valutazioni più varie, da quelle pseudoreligiose e pseudoscientifiche, a quelle politiche ed etico-sociali. Il bandolo era di solito rappresentato dal diavolo, di cui si denunciava la straordinaria abilità contrattuale. In particolare nel caso delle donne, il patto col diavolo non produceva gli effetti faustiani che ci avrebbe poi descritto Goethe, ma si consumava più facilmente sul piano del rapporto sessuale, su cui si concentrava ogni possibile indignazione di gruppo. Fatto sta che si accendevano volentieri roghi su cui venivano collettivamente purificate sconcezze che non potevano ancora essere confessate sul divano individualizzato dello psicanalista.

Già Martin Lutero aveva sinteticamente definito quello che talora pudicamente viene considerato un sentimento, cioè la melancolia, come *balneum diaboli* e tutta la storia del protestantesimo popolare, da Melantone in poi, è fortemente marcata dalla ricerca e dall'imposizione della disciplina (ma *Zucht* nell'uso linguistico tedesco del tempo: cioè, ancor prima che disciplina, allevamento, educazione: insomma l'antica *institutio* latina ed umanistica, ma applicabile anche alle bestie), indispensabile per regolare e tener insieme la società politica e civile. Dire quanto quest'ultima sia centrale per comprendere la struttura profonda della società protestante, in base al

¹¹ *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale (Trieste, 18-20 maggio 1988), a cura di A. Del Col e G. Paolin, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, Torino 1996; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000.

principio della *lex charitatis*, e di conseguenza la legittimazione ultima della stessa obbligazione politica discendente dalla Riforma sarebbe troppo complicato. È qualcosa di più di un aneddoto la notizia secondo cui Max Weber, gravemente affetto da disturbi del comportamento che potrebbero venire genericamente considerati di tipo depressivo o melancolico, superò la sua forse più lunga crisi proprio scrivendo il saggio sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in cui venivano celebrate le virtù della *Lebensführung* (stile o condotta di vita) luterana, matrice e garanzia non solo di ogni vita ben ordinata ma anche delle sorti meravigliose e progressive del capitalismo moderno.

Christian Thomasius è autore nel 1701, all'Università di Halle in qualità di *respondens*, di una dissertazione *De crimine magiae*¹², alla quale viene normalmente attribuito il merito di aver contribuito a porre fine a questa degenerazione politico-religiosa. Il discorso è, come sempre, più complicato e rimanda, in prima istanza, alla consuetudine invalsa, verso la fine del Seicento, di inviare gli atti dei processi di streghe alle facoltà giuridiche (ma anche a quelle mediche) per acquisire una sorta di perizia sulla condizione mentale degli accusati¹³: il che rappresentò certamente un passo avanti, per il peso che l'osservazione scientifica veniva assumendo nella gestione degli affari sociali, a detrimento della tradizionale supremazia teologica, ma fu anche conferma che le streghe continuavano ad essere perseguitate¹⁴.

¹² Da me consultata nell'edizione stampata in C. THOMASIUS, *Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae, Processus Inquisitorii contra Sagas*, München 1987. Ma si ricordi che Thomasius era stato il primo professore tedesco ad insegnare, a Halle, in lingua tedesca, trattando fra l'altro proprio un tema di comportamento: cfr. P. SCHIERA, *Christian Thomasius fra Mediterraneo e Nordeuropa: comportamento e melancolia nel tempo della politica* (1982, 1997, 2004), in *Società e stato*, pp. 197-228.

¹³ THOMASIUS, *Vom Laster*, p. 15 dell'introduzione: «so füge die göttliche Vorsehung, daß immer nach und nach auch andre Hexen-Acten in unsere Facultät geschickt und meiner relation anvertraut wurden, die mich gleichsam forcirten die Augen immer weiter und weiter auffzuthun, und die miserable prostitution der Hexen-Richter und Advocaten zu erkennen». In generale sul tema cfr. H. ZWETSLOOT, *Friedrich Spee und die Hexenprozesse*, Trier 1954; E. FISCHER-HOMBERGER, *Medizin vor Gericht. Gerichtsmedizin von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Bern-Stuttgart-Wien 1983, ma anche: *Hypochondrie, Melancholie bis Neurose: Krankheiten und Zustandsbilder*, Bern-Stuttgart-Wien 1970.

¹⁴ Anche se, nella specie, e proprio con riferimento a Tomasio, si moltiplicarono le lagnanze dei teologi sulla crescente intromissione dei giuristi nelle materie di loro competenza (THOMASIUS, *Vom Laster*, p. 17). Si noti che il tema doveva essere di grande attualità se, solo tre settimane prima di Tomasio, anche il suo collega Heinrich Bode (Henricus Bodinus) aveva fatto discutere una sua *Dissertatio de fallacibus indicii magiae* (20.10.1701) nella stessa Università di Halle.

Il fatto che, quattro anni prima della dissertazione sulla magia, Tomasio ne aveva discusso un'altra sull'eresia¹⁵ induce qualche riflessione sul nesso fra i due presunti crimini e di entrambi con la melancolia. Ma fa pensare anche alla rilevanza politica che tali problemi dovevano rivestire in uno Stato come il Brandeburgo-Prussia (dove stava l'università di Halle, presso la quale Christian Thomasius appunto insegnava) in cui all'epoca veniva praticata una politica di tolleranza in materia religiosa che contrastava con quella luterana ortodossa (vigente ad esempio in Sassonia e difesa nella vicina Università di Lipsia) fondata sulla diretta interdipendenza fra peccato in senso religioso (di eresia e stregoneria, appunto) e crimine in senso penalistico (da perseguire dunque da parte dell'autorità statale)¹⁶.

Nel suo scritto sulla magia, Tomasio non contesta l'esistenza del diavolo; egli si limita a dire che, essendo la natura di quest'ultimo spirituale, esso non può materializzarsi. Chi sostiene il contrario può essere solo preda di allucinazioni, di false illusioni, o vittima di tortura. Gli interventi di Tomasio ebbero molto successo, anche all'interno dell'appena ricordata polemica fra il luteranesimo ortodosso imperante in Sassonia ed il relativo liberalismo religioso prussiano. Fatto sta che, fra attacchi di avversari e difese di scrittori amici, il nostro pubblicò ancora nel 1712 un'ultima dissertazione *De origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas*¹⁷, a cui fece seguito da parte del re di Prussia Federico Guglielmo I un editto per la definitiva "eliminazione degli abusi in occasione dei processi alle streghe" del 13 dicembre 1714 (l'ultima strega verrà bruciata in Prussia nel 1728, anno di morte dello stesso Tomasio).

¹⁵ *Dissertatio an Haeresis sit crimen*, discussa all'Università di Halle il 14.7.1696, poi tradotta in tedesco (*Ob Ketzererey ein strafbares Laster sey?*) nel 1705. Ad essa seguì l'altra dell'anno successivo, politicamente ancora più importante, *De iure Principis circa Haereticos*.

¹⁶ Cfr. il classico studio di O. HINTZE, *Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Anfang des 17. Jahrhunderts* (1931), in *Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preussens*, hg. v. G. Oestreich, Göttingen 1967, pp. 255-312.

¹⁷ Anche questa pubblicata in *Vom Laster*, pp. 108 ss. Qui Thomasius insiste nel dire, in base a ricognizione storica, che non vi è traccia di streghe prima dell'istituzione del processo inquisitoriale contro le streghe stesse nell'anno 1484 (p. 134). Quest'operetta è importante anche per il rigoroso esame che compie di un'amplessissima bibliografia sulle streghe nel XVI e XVII secolo.

Tornando alla componente melancolica della questione, va segnalato che fin dall'inizio della dissertazione sulla magia, nel fare la storia degli autori che prima di lui avevano contestato l'esistenza della stregoneria, Tomasio ricorda che da tempo quest'ultima era stata attribuita «... alla melancolia e a malattie varie, o ad arti istri- niche»¹⁸. Il suo ragionamento è molto semplice: le allucinazioni o false illusioni possono essere facilmente il prodotto di quell'eccesso di bile nera che produce l'alterazione delle facoltà mentali nota come melancolia. Quindi semmai le streghe sono da considerare malate di mente e vanno perciò trattate non con la tortura e il rogo, ma con l'emarginazione o l'esclusione dal contesto civile¹⁹. Si apre in tal modo la via, futura ma non troppo, all'internamento manicomiale, ma almeno, intanto, tendenzialmente si chiude quella verso il supplizio.

Anche in campo più specificamente medico – meglio medico-legale – questo tipo di ragionamento aveva preso piede, e questa volta era stato un italiano a compiere il passo più lungo. Paolo Zacchia – autore delle ben note *Quaestiones medico-legales* e considerato perciò fra i fondatori della moderna medicina legale²⁰ – utilizzò ampiamente la dottrina della melancolia per meglio articolare le sue vedute sulla capacità d'intendere e di volere, ma fu anche dedito, in qualità di medico, al morbo ipocondriaco e alla sua cura per via di diete e digiuni²¹. In verità, Tomasio criticherà lo

¹⁸ *Vom Laster*, p. 38. Il più illustre predecessore in questa direzione era stato il medico renano Johann Weyer, che nella sua celebre opera *De Praestigiis Daemonorum*, Basel 1563 oltre a negare l'esistenza del diavolo argomentava che le streghe non fossero altro che donne isteriche o melancoliche: «il disturbo della melancolia le fa fantasticare di aver causato tutti i possibili mali».

¹⁹ FISCHER-HOMBERGER, *Medizin vor Gericht*, p. 142 spiega l'influenza dell'antica dottrina della melancolia col fatto che «die Melancholielehre gilt als ehrwürdiges klassisches Gedankengut, und die Melancholie hat ihren alt-angestammten sicheren Krankheitswert».

²⁰ *Ivi*, p. 116: «Eine wesentliche und zentrale Funktion der Gerichtsmedizin ist es, sich regulierend in die rechtlich gegebene Beziehung zwischen Kollektiven und Individuen einzuschalten». Cfr anche P. SCHIERA, *Aspetti der Sozialdisziplinierung in der italienischen Rechtstheorie und -praxis des 17. Jahrhunderts*, in *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages*, Frankfurt am Main 22. bis 26. September 1986, Frankfurt a.M. 1987, pp. 541-557.

²¹ P. ZACCHIA, *De' mali ipocondriaci Libri Tre*, Venezia 1665. Solo per dare un esempio della diffusione secentesca dell'interesse, anche in Italia, per la melancolia vorrei citare il *Quadripartitum Melancholicum*, GASPARI MARCUCII Nobilis Lucensis, quo variae quaestiones de melancholiae morbo, essentia, differentiis, causis, prognosi, curatione habentur. Et plura de morbo ipocondriaco veris melancholicorum somniis, et amantium melancholia innotescunt. Omnia philosophicis, historicis, eruditisque locis referta, Roma 1654.

Zacchia proprio per la superficialità con cui questi attribuiva importanza alla bile nera: anche quest'ultima, un po' come il diavolo, nessuno l'aveva mai vista ed era perciò necessario, a detta di Tomasio, attribuire i suoi nefasti effetti a qualcosa di più concreto e misurabile, come ad esempio l'innata cattiveria degli uomini. Ma in questo modo, di nuovo, siamo tornati all'aspetto politico e sociale della melancolia, il cui rimedio per Christian Thomasius non può che essere quello di un ordine ben stabilito, capace di assicurare ai sudditi ciò per cui essi stessi vivono e sono quindi disposti ad ubbidire: cioè la felicità materiale²².

Quel che più conta è che «ope Philosophiae Cartesianae, grilli isti Scolastici... ex multis Academiis sint estirpati»²³. Si tratta di un'opinione illuminante (oltre che illuminata e illuministica) soprattutto perché testimonia della coscienza che questi uomini avevano del progresso scientifico in cui erano inseriti. Il che non evita il persistere, in campo sia medico, che filosofico o giuridico o teologico, di dissertazioni in argomento, come quelle, dedicate rispettivamente alla «mania» e alla «melancolia»²⁴, in cui le due sindromi appaiono così legate fra loro da farle rientrare entrambe nella «insania (o delirium) sine febre», essendo però la prima (*mania*) piuttosto una complicazione della seconda (*melancolia*), in quanto “furiosa”, mentre la seconda è solo «tristis... & cum Timore ac Metu»²⁵.

Anche da fonti modeste come queste risulta che – ancora verso la metà del XVIII secolo – quel che conta della melancolia sono specialmente i tre sintomi elementari e

²² Questo ragionamento sta alla base anche della dottrina politica del cameralismo tedesco settecentesco: una specialità di pensiero sparsa per molte branche del sapere e della tecnica politica, ma variamente oscillante fra mercantilismo economico ed illuminismo filosofico: cfr. P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968 e *La concezione amministrativa dello Stato in Germania 1550-1750*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV: *L'età moderna*, tomo I, Torino 1980, pp. 363-442..

²³ È importante richiamare di nuovo J. HAUSMANN, “*Manie*” und “*Melancholie*”, p. 37 ss. che osserva come, in connessione con le nuove scoperte fisico-sperimentali, sorgesse nel corso del XVII secolo un nuovo pensiero filosofico, utile anche per una diversa comprensione dei processi mentali. Dopo Galileo, viene infatti il *Traité de l'homme* di CARTESIO (in *Oeuvres*, a cura di Adam e Tannery, 1909, vol. II), che fra l'altro rese responsabile delle diverse disposizioni mentali lo spirito e non più gli elementi fisici.

²⁴ La prima s'intitola *De Mania* e fu discussa nel 1701 all'Università Viadrina di Francoforte sull'Oder da Johannes Hauboldus Brossmann, sotto la guida di Ireneo Vehr; la seconda porta il titolo *De Melancholia*, discussa da Michael Haentschky, a Wittenberg nel 1702, sotto la guida di Christian Vater. Sono appunto le due dissertazioni a cui è dedicato il libro già citato di HAUSMANN, “*Manie*” und “*Melancholie*”.

²⁵ *Ivi*, p. 45.

di base: tristezza, timore e paura, donde proviene la debolezza di fondo della costituzione umana individuale. Nel 1702 nessuno crede più seriamente negli “umori” e in particolare nell’umore “nero”. Anche per il Caracciolo, come si è visto, l’*humeur* era solo una metafora per indicare un ostacolo alla gaiezza, all’amabilità e alla socialità di cui il secolo aveva bisogno.

Ma il problema di fondo permane e non è superato fino ad oggi, se è vero che poco fa (ma è già passato intanto quasi un secolo!) Karl Jaspers distingue fra *Furcht* (timore) e *Angst* (paura), considerando che il primo è sempre rivolto a qualcosa di preciso, mentre la seconda non ha mai un oggetto circostanziato²⁶. Anche nell’appena citata tesi di Wittenberg la “paura da melancolia” veniva presentata come timore nei confronti degli altri uomini, cioè espressamente come a-socialità. E ancora, in contemporanea con Freud – il quale in *Trauer und Melancholie* del 1917 offriva una spiegazione molto sofisticata e certamente ancor oggi da approfondire di un male caratteristico del suo come del nostro tempo – Ernst Kretschmer pubblicava nel 1921 uno scritto sulle psicosi endogene che ancora reca un bellissimo titolo settecentesco: *Körperbau und Charakter, Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamente*²⁷.

²⁶ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin-Heidelberg-New York 1973 (1913). Jaspers attribuisce la paura così frequente nei casi depressivi ai «gegenstandslosen Gefühlen, die erst ihren Gegenstand suchen oder hervorbringen müssen, um zum Selbstverständnis zu kommen» (p. 94). Naturalmente questa è, al fondo, anche la differenza posta da Sigmund Freud fra lutto e melancolia.

²⁷ S. FREUD, *Trauer*; E. KRETSCHMER, *Körperbau und Charakter, Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamente*, Berlin 1929.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

3. Disciplina vs. random → *randomhistory*[®]

La disciplina può essere intesa, nel suo rapporto con la melancolia, come rimedio ad essa, e difatti rappresenta la sintesi delle prevalenti e più ricorrenti misure terapeutiche presenti nei testi classici in argomento (dalla dieta, al movimento, alla scrittura, alla musica, alla conversazione, all'arte equestre, per dare solo qualche esempio, in genere di tipo comunicativo). Ma, al di là dell'aspetto terapeutico della "malattia" individuale, è per me palpitante l'impressione che anche l'intera questione della socialità possa essere considerata dal punto di vista della melancolia (come causa) e della disciplina (come rimedio) e che dunque il "disciplinamento sociale" possa essere considerato un filo importante per districarsi nel labirinto politico-culturale occidentale¹.

La domanda dunque è se il nesso fra disciplina e melancolia, accertato da sempre sul piano individuale del rimedio alla malattia dell'anima, possa essere eventualmente riconosciuto anche sul piano sociale come rimedio a malattie di convivenza che trovano rimedio addirittura nella politica: resta insomma aperta la domanda se la melancolia (con e senza disciplina) possa essere considerata fra le cause (o "ragioni") della politica. È infatti evidente che, anche a livello sociale, con la disciplina ci muoviamo più sul piano dei rimedi o anche delle modalità tecniche di funzionamento della politica che su quello delle cause di essa. Io credo che con la melancolia, invece, si possa guadagnare un livello più alto e insieme più profondo di analisi.

È però un livello difficile da raggiungere e mantenere, perché ambiguo e scivoloso. Da una parte esso riguarda da vicino la struttura più intima dell'individualità, cioè l'intrinseca debolezza di quest'ultima nel suo rapporto col mondo, in una perenne e non superabile contraddizione fra la pretesa autarchica di dominarlo, sul piano delle intenzioni, e la consapevolezza, sempre di continuo sperimentata, di non poterlo fare per l'insufficienza delle forze individualmente disponibili. Dall'altra, la melancolia si

¹ E anche noi, da Trento, all'Istituto storico italo-germanico, abbiamo contribuito a costruire un certo interesse anche in Italia per il cosiddetto "disciplinamento sociale", che è una categoria desunta dalle scienze sociali a matrice tedesca.

è intrecciata nella sua stagione storica – anche se oggi non è più in gran parte così, poiché a partire da fine Settecento il suo spettro semantico si è ridotto, contemporaneamente però interiorizzandosi e individualizzandosi: ma su ciò bisognerà tornare a lungo più avanti – con aspetti molteplici dell'individualità stessa, toccando corde anche difficili da tenere insieme: da quella fisio-patologica del “delirium sine febre” a quella poetica e esaltante del “genio e sregolatezza”, da quella del fanatismo religioso e politico degli ispirati a quella ipocondriaca e sociale del misantropo, del malato immaginario e dell'avarico, per non parlare degli aspetti più tecnici della capacità d'intendere e di volere o della fatidica “malattia d'amore” e dell'isteria, per quanto concerne la melancolia di genere².

Sommando fra loro tutte queste direzioni di ricerca, sembra mancare allo studioso singolo e specialista la disponibilità di competenze tecniche sufficienti per affrontare i vasti problemi che un'indagine a tutto campo richiederebbe. La specializzazione stessa (anche e soprattutto quella scientifica) è d'altra parte, a mio parere, proprio uno degli effetti più forti del connubio melancolia/disciplina. Essa infatti, mediante disciplina (che vuol dire naturalmente anche scienza), agisce da rimedio alla melancolia che a sua volta induce all'approfondimento settoriale del lavoro scientifico, stando così alla base della stessa specializzazione.

Al di là delle sempre ambigue dottrine del “genio”, io credo che la disciplina – rimedio alla melancolia – e la specializzazione che ne deriva sia sempre stata vista come uno dei rimedi più potenti alla sindrome melancolica di insicurezza, di incertezza, di indecidibilità che ha caratterizzato, nella sua (presunta) individualità (originaria), l'uomo occidentale, spingendolo ad accettare i pesi di una vita associata, pur di poter condurre una vita sicura. Unirsi significa infatti anche (con)dividere, a partire dalle risorse naturali a disposizione di ciascuno, fino alle risorse d'intelligenza e di carisma (o autorità). Dalla divisione del lavoro, alla divisione dei poteri, alla specializzazione scientifica la strada sembra essere una sola e sempre la stessa: quella della rinuncia

² Per l'ultimo aspetto, davvero molto importante, cfr. J. SCHIESARI, *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*, Cornell University Press 1992; ma anche B.G. SMITH, *History and genius: The Narcotic, Erotic, and Baroque Life of Germaine de Staël*, «French Historical Studies», 19/1996, pp.1059-1081.

ad una improbabile eppur sempre continuamente molto sentita prometeica onnipotenza individuale, in nome di un accertato e sempre aumentabile incremento delle risorse socialmente, cioè artificialmente, disponibili.

Applicato al problema di uno studio e di una comprensione sintetica della melancolia, nel significato sociale e antropologico che essa ha avuto e continua ad avere per l'Occidente, il ragionamento appena fatto condurrebbe alla conclusione che sia opportuno rischiare di rinunciare agli specialismi per privilegiare una ricerca che ho già definito in apertura di tipo “*random*”, cioè aperta alla valorizzazione dei differenti aspetti che quella sindrome ha storicamente presentato, anche in collegamenti “casuali” e non prestabiliti fra loro. A tale scopo, però, è necessario provvedersi fin da prima di un'ipotesi ferma e radicata sul quadro problematico in cui inserire e far giocare il fattore melancolico, come elemento costitutivo della missione (misura) politica occidentale.

Sono consapevole che possono insorgere qui altri rischi, molto gravi, che lambiscono i terreni incerti dell'ideologia se non dell'etica. Ma credo anche che, allo stato attuale della ricerca e forse anche rispetto al grado attuale di “declino dell'Occidente”, sia necessario svelare anche questi aspetti arcani, anzi questi *arcana* in senso proprio della convivenza umana. Anche il mio antico maestro Gianfranco Miglio ha sempre insistito – per la comprensione della “esperienza politica occidentale” nella sua storia, ma anche al tempo stesso per la costruzione della “scienza politica pura” a cui egli mirava³ – sull'importanza della ricerca intorno agli “*arcana imperii*”. Solo che gli *arcana* che premono a me sembrerebbero ancora più importanti dei suoi, perché non riguardano solo l'*imperium* o l'*Empire* (che in fondo è solo una variabile tecnica della convivenza umana politicamente organizzata) ma vorrebbero toccare l'uomo individuo, nella sua essenzialità di persona, quindi nel suo ineludibile rapporto con gli altri⁴.

³ G. MIGLIO, *Lezioni di politica*, I: *Storia delle dottrine politiche*, a cura di D.G. Bianchi; II: *Scienza della politica*, a cura di A. Vitale, Bologna 2011.

⁴ In tal senso, d'altronde, concludevo il mio intervento in onore di Miglio, in *Multiformità ed unità della politica. Atti del Convegno tenuto in occasione del 70° compleanno di Gianfranco Miglio*, 24-26 ottobre 1988, a cura di Lorenzo Ornaghi e Alessandro Vitale, Milano 1992, p. 36: «Conta assai più registrare che, nel futuro come nel passato, la “regolarità del ciclo” toccherà, oltre le istituzioni e le formule politiche, in primo luogo l'uomo, esso pure assunto nelle sue “regolarità”, di cui la principale è forse che solo lui può

Di *arcana conscientiae* parlava Michel Foucault, analizzando la pratica romana degli *hypomnemata*; e potrebbe in effetti andar bene anche per me, se davvero si tratta di una pratica di autodisciplina, in favore del miglioramento dei rapporti con gli altri attraverso il rapporto con sé: in termini di comunicazione cioè.

«Ecco l'obbiettivo degli *hypomnemata*: fare della collezione del logos frammentario e trasmesso con l'insegnamento, l'ascolto o la lettura, un mezzo per stabilire un rapporto di sé con sé il più adeguato e compiuto possibile» scriveva Foucault⁵. Ci muoviamo certamente sul piano della disciplina, ma anche su quello della comunicazione, cioè della socialità. Ma c'entra direttamente anche la melancolia, se è vero che quest'ultima non è niente di diverso – come abbiamo ripetutamente riscontrato – dalla *stultitia* (cfr. la citazione da Dostojewski all'inizio), qui definita da Foucault come «agitazione dello spirito, instabilità dell'attenzione, cambiamento di opinioni e di volontà, e, di conseguenza, fragilità di fronte a tutti gli avvenimenti che possono verificarsi»⁶.

Il nesso strettissimo fra melancolia e disciplina è ulteriormente evidenziato dal rimando (di Foucault, ma già di Seneca, di cui egli sta in realtà trattando) alla scrittura, la quale «come modo di raccogliere la lettura fatta e di raccogliersi su di essa, è un esercizio di ragione che si oppone al grande vizio della *stultitia* che la lettura infinita rischia di favorire»: sembra qui preconizzato il destino melancolico del già ricordato grande *Democritus junior* secentesco di Oxford e di molti altri più piccoli (*quorum ego*) che hanno affogato e affogano ancora oggi la loro incapacità di comunicare – melancolia appunto – in un eccesso melancolico di comunicazione.

essere insieme, realmente e non metaforicamente, “hostis” e “amicus”. È forse da questa considerazione che è sorta la mia ricerca sulla “misura” che tenta di stabilire un nesso “costituzionale” tra la condizione umana individuale e la pubblica polizia, passando per la scienza (cfr. P. SCHIERA, *Misura per misura*, in cui viene affrontata, alla fine, anche l'ambigua formula schmittiana dell' “amicus/hostis”). Ma è certamente da qui che è sorta anche la necessità, da parte mia, di indagare il tema della melancolia, come una delle radici della politica moderna.

⁵ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, p. 8.

⁶ *Ivi*, p. 52, citando SENECA, *Lettere a Lucilio*, Torino 1951.

Prima parte

Aggiunge ancora Foucault una considerazione per me utilissima: «C'è qui, per noi, qualcosa di paradossale: come si può essere messi in presenza di sé stessi con l'aiuto di discorsi senza età e presi un po' dovunque?».

Siamo in pieno *random*, mi pare, e vorrei provare ad approfondire. Non solo sul piano individuale della melancolia (sia come espressione essa stessa di incontrollabile impeto scrittoria – di nuovo Burton – che come trattazione di essa in chiave psicoanalitica) l'associazione di idee e l'apparente divagazione può servire a ricostruire il passato e soprattutto a dotarlo di “senso-i” rispetto al presente, cioè all'utile e necessario di oggi e di domani⁷. Lo stesso può avvenire, io credo, sul piano più largo della narrazione collettiva, in cui consiste la storiografia “alla grande”, su cui si sviluppa metodologia e filosofia. Orbene: il tema della melancolia, come appare a me e come ho cercato di presentarlo finora, si presta a meraviglia ad una manipolazione del genere, purché si adottino alcune precauzioni, che sono però, per quel che mi riguarda, ancora in gran parte da definire e che cercherò d'introdurre in modo indiretto.

D'altra parte, il rifiuto dell'obiettività della ricerca (ma anche e soprattutto della conoscenza) storica resta uno dei principali contributi di Foucault allo studio del passato, mediante la sostituzione del metodo empirico a base induttiva/deduttiva con un' “interpretazione narrativa”, vista come forma primaria del conoscere e del dire. In questo modo si spiega «his denial of linear historical causality between events and epochs (or epistemes as he calls them), favouring instead a history based upon the discontinuities between dominant figurative structures operating in human consciousness»⁸.

Questo atteggiamento si lega alla rinuncia ad ogni pretesa di “evidenza” mediante “documenti” intesi come “tracce del passato”, vista la non trascurabile opera di

⁷ Il rimando implicito è qui alla teoria del “presente” di Agostino che sembra giocare un ruolo non indifferente anche riguardo alla sindrome melancolica.

⁸ Così A. MUNSLOW, *Deconstructing History*, London-New York 1997, p. 120.

organizzazione dei dati da parte di ogni storico, in base alla sua propria versione della realtà sociale⁹.

Prima preoccupazione del mio *random* è pure di non riferirsi a come la storia accade, ma a come la storia viene ricostruita e scritta. Anche se un po' enfatico, trovo ben espresso il "fine" di Foucault nella preoccupazione «to challenge our western cultural reliance on the transcendental signified of the clinical empirical method, the rules of inductive inference, the correspondence theory of truth and reliable knowledge, historical objectivity, progress and disinterested analysis»¹⁰. E lo strumento è ciò che Foucault chiama l'"episteme", che rappresenta i contesti storici in cui gli "oggetti discorsivi" (concetti, ma anche tipi e, credo, dottrine) sono fondati.

Cos'è dunque la storia? E cosa sarà mai la storiografia? Il mio *random* è un procedimento che riguarda esclusivamente la seconda. Ma, anche in tal caso, non per come essa "deve" essere scritta, ma per come "può anche" essere scritta, nella convinzione che essa venga di solito scritta così, benché lo scrittore (storico) non lo sappia o voglia riconoscere.

Ne ha anche ragione, se è vero il significato che l'uso della lingua italiana attribuisce al vocabolo "random". Nel *Grande Dizionario Italiano dell'Uso* di Tullio De Mauro, esso viene definito così: «Random: Agg. Inv. CO, TS. TS stat., infor.: casuale, aleatorio: campionamento r. CO estens.: che avviene senza sistematicità, privo di un criterio regolare: lettura r. Anche avv.: studiare r.»; mentre il verbo "randomizzare" viene ricondotto, come sinonimo, a "casualizzare"¹¹. Più interessante, perché più utile ai miei scopi, mi pare la definizione che dà il *Grande dizionario della lingua italiana* di Battaglia di quest'ultimo verbo: «Tr. Inform. Disporre elementi numerici in un

⁹ *Ivi*, p. 127: «Evidence, rather than being the point of departure, is history's point of arrival. Metapher is the point of departure». Si devono continuamente mutare i codici (protocolli) linguistici (tropi), anche usando archivi epistemici diversi.

¹⁰ A. MUNSLOW, *Deconstructing*, p. 130. Restano, naturalmente, le tre fondamentali evidenze empiriche, collocate nei tre settori-chiave del sapere: la vita (discorso biologico), il lavoro (discorso socio-economico), il linguaggio (discorso culturale).

¹¹ T. DE MAURO, *Grande Dizionario Italiano dell'Uso*, Torino 1999: identica, d'altra parte, è la definizione fornita dal *Grande dizionario della lingua italiana* del Battaglia, che così scrive: «Random Agg. Invar. Inform. Casuale, fortuito, per lo più nell'espressione Accesso random: metodo di accesso diretto a un'informazione memorizzata precedentemente = ingl. Random, di origine germanica, attraverso il fr. ant.».

elaboratore elettronico secondo una sequenza regolata da leggi molto complesse in modo da simulare una distribuzione casuale».

Dall'incrocio dei due significati di casualità e di simulazione di distribuzione casuale sorge l'idea ancora vaga che mi sono fatta della "cosa" e che sto cercando di applicare all'esperienza storiografica, partendo, ovviamente, dalla mia personale.

La storia del termine è peraltro lunga e complessa e rimanda all'antico provenzale, in cui prevale chiaramente l'idea di «*de suite, avec impétuosité... effort, élan*»¹².

Giocando con le parole – che è ciò che sto facendo qui, senza intenzione di dare definizioni certe – viene dai dizionari dell'antico provenzale qualche stimolo ulteriore, grazie alla parola "Randa", talora vista come sinonimo di "Randon", col significato appunto di «*fermeté, résolution, hardiesse, violence*»¹³ e con un succoso rimando anche all'uso italiano antico di "randone", che infatti il Battaglia definisce così: «*sm. Ant. Forza, vigore, slancio, violenza, impetuosità. Dal fr. Ant. e prov.*».

M'interessa però tornare brevemente ancora a "Randa", illustrato dal nostro *Grande Dizionario* come «sf. Estremità di un luogo, di una superficie, di una regione o di un territorio; limite, margine, orlo», con l'autorevole rimando a Dante: "a randa a randa" che significherebbe "rasente al confine di uno spazio", ma potrebbe anche voler dire qualcosa di più. Nel senso ad esempio evocato da Settis nella recensione al libro di Lina Bolzoni, in cui viene riutilizzata con risultati ottimi la metafora dei "guardiani dei confini" che Aby Warburg accoppiava alla raccomandazione che *bisogna ubbidire al problema che ci comanda*¹⁴.

S'intende, naturalmente, nel senso che spesso i problemi si definiscono a partire dai confini, cioè anche dalle contiguità con altri problemi, mediante aggregazioni e sottrazioni, giustapposizioni o sovrapposizioni. Cioché diventa indispensabile non

¹² S.-J. HONNORAT, *Dictionnaire provençal-français de la langue d'Oc ancienne et moderne* (1847), reprint Genève 1971.

¹³ *Lexique Roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours comparée avec les autres langues de l'Europe latine* par M. Raynouard, Heidelberg s.d.

¹⁴ L. BOLZONI, *La rete delle immagini*, Torino 2002, e la recensione di S. SETTIS, «La Repubblica» 29.8.2002. Ma di Settis, su Warburg, cfr. il famoso saggio sulla di lui biblioteca: *Warburg continuatus: descrizione di una biblioteca*, «Quaderni storici», 58/1985, pp. 5-38 (cfr. anche, naturalmente, F. SAXL, *Die Bibliothek Warburg und ihr Ziel*, «Vorträge der Bibliothek Warburg», 1/1921-22, pp. 1-10).

solo conoscere i confini, ma anche saperli superare, o almeno controllare, in modo non violento, ma proprio subendo la pressione del problema di cui si è al servizio : che spesso è quest'ultimo ad accompagnarci e spingerci in questa o quella direzione, senza troppo badare ai confini che le “discipline” (ma soprattutto i disciplinari specialistici, di cui si parlava sopra) hanno eretto e specializzato.

A “randa” è molto vicino, almeno foneticamente, anche l'altro termine “randagio”¹⁵, adatto a colui di cui viene detto «che si sposta vagando senza una meta precisa; errante, ramingo (una persona) nomade (un popolo)» – cioè, mi pare, incurante di confini purchessia – ma anche «che si sposta o si muove in modo imprevedibile» o infine, figurativamente, «non organicamente svolto (di un ragionamento), che non possiede criteri – ma forse anche confini – fissi, scientificamente fondati».

Col nomadismo posso infine tornare, forse, al mio punto di partenza, che era quello di considerare il movimento di ricerca che ho chiamato *random* come uno spostamento continuo e necessario, lungo tracce piste sentieri già esistenti, che si snodano quasi naturalmente sotto i piedi del ricercatore, a seconda del suo intuito e della sua determinazione, con in vista una meta precisa, che è comunque quella di non potersi accontentare dei pascoli consueti. Sono tante le citazioni sul nomadismo che si potrebbero trarre dalle molte riflessioni di Bruce Chatwin sul tema. Per ora mi accontento della seguente: «L'Età dell'Oro finì quando gli uomini smisero di cacciare, si stabilirono nelle case e cominciarono a lavorare duramente ogni giorno»¹⁶.

Mi stavo chiedendo se la fine dell'età dell'oro potesse in qualche modo congiungersi con l'inizio dell'età dell'atrabile, quando, nel compilare la nota di riferimento, mi è caduto l'occhio sull'epigrafe che Chatwin stesso ha posto al suo libro. È un verso di Blaise Cendrars, da *Prose du Transsibérien*, che dice: «Il n'y a plus que la Patagonie, la Patagonie, qui convient à mon immense tristesse».

¹⁵ Su cui si veda il bellissimo racconto di M. OBEXER, *Il cuore di un bastardo*, da me tradotto in «Scienza & Politica», 25/2001.

¹⁶ B. CHATWIN, *In Patagonia*, Milano 1982, p.189. Che a p. 161 aveva scritto: «La storia degli anarchici è la conclusione finale dell'eterna antica disputa: fra Abele, il vagabondo, e Caino, l'accumulatore di beni. Dentro di me ho il sospetto che Abele abbia rimproverato aspramente Caino gridandogli: 'Morte alla borghesia!' È giusto che il protagonista di questa storia sia ebreo».

Prima parte

Anche se, in realtà, il nomadismo sembra essere piuttosto un rimedio, una reazione alla melancolia, piuttosto che un suo sintomo: «Gli Yaghan erano nomadi nati, anche se di rado si spingevano lontano. L'etnografo padre Martin Gusinde ha scritto: "Somigliano agli irrequieti uccelli migratori, che si sentono felici e intimamente calmi solo quando sono in movimento"». Il che corrisponde al primo dei rimedi che la medicina classica ha sempre proposto alla melancolia, in particolare nella sua forma elementare e un po' volgare di ipocondria: il movimento, appunto.

Il mio *random* non vuole dunque aprirsi ad una filosofia della storia e neppure a una metodologia della storia. È solo un modo per provare a capire come può capitare che uno storico vada alla ricerca, raccolga e metta in fila gli elementi della sua ricostruzione; e anche per suggerire che, talora, muoversi consapevolmente tra l'accettazione di una certa casualità e la simulazione di sofisticate distribuzioni casuali può essere anche necessario oltre che utile. Necessario per sottrarsi all'influenza troppo diretta degli schemi interpretativi (concetti, *Deutungsschemata*, *Dogmen*) che il soggetto indagante impiega, per quanto concerne la ricerca dei "fatti" su cui fondare la propria ipotesi di lavoro; utile perché la non linearità dell'indagine *random* può consentire o anche talora imporre quel percorso a "serpentina" che da secoli viene celebrato come il più proficuo a rappresentare la realtà¹⁷.

Ci vuole fiducia nella "serpentina", come forma classica di descrizione della realtà, una volta che si sa che quest'ultima può essere raccolta solo in una curva, non essendo esprimibile nella sua essenza pura e puntuale, cioè rettilinea. Come faceva il curvilineo barocco, nella sua irriducibile complessità, forse anch'essa così *random*¹⁸.

Ci vuole fiducia nel nomadismo, che va per sentieri seguendo l'istinto, ma anche secondo bisogni antichi e tradizionali e non cessa mai di "randagiare" e non si ferma mai, anche se trovasse la fonte eterna.

¹⁷ A. BATTISTINI, *La sensibilità pittorresca della linea serpentina* in *Un Europeo del Settecento Aurelio de' Giorgi Bertola riminese*, a cura di A. Battistini, Ravenna 2000. Ma ecco una splendida citazione da Carlo Dossi: «Era ben questa la serpentina linea, la forma ondeggiante, indicata da Hogarth qual tipo della bellezza e interpretata da Grandi colla geniosa sua mano!».

¹⁸ Ringrazio Luigi Lombardi che mi ci ha fatto pensare.

Ci vuole infine fiducia nella *serendipity*¹⁹.

Può darsi che sotto sotto valga la sensazione (futurista) che *La virtù della forma è nel ritmo*²⁰ e che, attraverso il ricorso *random* alla storia, si cerchi di dare ritmo alle sue forme.

Poiché da cosa nasce cosa, eccoci ora all'ultima provocazione: quella che dalla forma porta alla struttura e dalla struttura alla scienza sociale. È solo in una linea di questo genere che, a mio modo di vedere, può funzionare il riferimento alla modalità *random*²¹. Provo a spiegarmi meglio. Abbiamo già visto che *random* non può signifi-



care semplicemente casualità o caos, ma rimanda piuttosto a una sorta di nomadismo culturale, dettato da istinto e curiosità, necessità e voglia di scoprire, analogia e associazione d'idee. Ma – ed è per me ancora più importante – per poter esercitare tale “nomadismo” occorre disporre di punti di riferimento precisi, di una cornice o di un supporto, di un orlo (*randa!*) entro cui sia possibile muoversi liberamente – e appunto, per così dire, “a caso” – senza commettere troppi errori, senza perdere di vista cioè l'obiettivo proposto, senza “uscire dal seminato” insomma. L'esempio che io porto è semplicemente il CD:

Un supporto-struttura, in cui sono incisi pezzi (registrati dati) “necessariamente” fra loro uniformi (secondo le intenzioni dell'ideatore-editore) che possono essere ascoltati “anche” in modo non seriale, ma casuale, cioè *random*.

¹⁹ R.K. MERTON, *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science* (trad. it. Bologna 2002).

²⁰ E. GODOLI (ed), *Il Dizionario del Futurismo*, Firenze 2001, vol. I, p. 122, voce “Belgio”.

²¹ Per una considerazione più diretta della mia inclinazione a *random* e *randomhistory*, cfr. P. SCHIERA, *Considerazioni random-istoriche su politica e melancolia*, in L. DEL GROSSO DESTRETTI – A. BRODESCO – M. BUCCHI – P. SCHIERA, *Indeterminatezza, Serendipity, Random: tre “misure” dell'incertezza*, «Quaderni di Scienza & Politica», 3/2015, pp. 67-92.

Prima parte

Ciò consente accostamenti, contaminazioni, sorprese, e anche scoperte, nuove ipotesi di lettura, nuova comprensione. Ma significa soprattutto dinamica, incertezza, *suspense* e in qualche modo inter-serialità, la quale ha molto a che fare, per noi che la pensiamo così, con la inter-disciplinarietà.

È proprio nella ricostruzione, trattazione e valorizzazione delle “circostanze” in una “prospettiva” (= profezia?) che può acquistare significato il mio approccio “*random*” alla ricerca storica, nel senso tendenziale di capacità di rilevare in modo comprendente e con-vincente (e co-nascente, ma anche co-noscente) e non piattamente deterministico (causa-effetto) le circostanze e i temi che si vogliono porre al centro dell’indagine e della riflessione.

Se questi ultimi sono ben circostanziati, allora possono parlare. Ma per circostanziarli occorre prima strutturarli, ri-costruendoli con metodo induttivo efficace (anche grazie a forme logiche desunte dalle scienze sociali o costruite in base ad esse).

La questione può essere anche posta nel modo seguente: nel processo di conoscenza in ambito storico (e di scienza sociale), i due poli antagonisti sono il soggetto conoscente – singolo e individuale nell’esplicazione della sua capacità intuitiva– e gli oggetti di esperienza da conoscere, che sono invece vari e svariati (si pensi alla molteplicità delle circostanze), tanto numerosi e diversi da non essere sicuramente mai conoscibili nella loro totalità. Il campo della conoscenza si situa fra questi due poli e si organizza solo attraverso un processo di razionalizzazione ²² che consiste nella progressiva oggettivazione dei due poli, mediante un continuo bilaterale lavoro di ponderazione, da parte del soggetto conoscente, intorno alle qualità degli oggetti empiricamente riscontrabili nella realtà (le circostanze come oggetti della realtà empirica), ma anche mediante il conseguente effetto di progressiva riduzione della *Mannigfaltigkeit* degli oggetti stessi (circostanze) in capo al soggetto, attraverso la progressiva emersione, in quest’ultimo, di un universo (di oggetti) dominabile e dotabile di senso.

²² Qui va piuttosto ricordato A. WEBER, *Prinzipielles zur Kultursoziologie*, citato in A. VON SCHELTING, *Die logische*, p. 624.

Va sottolineato che le due vie di razionalizzazione si condizionano a vicenda, ma soprattutto sono condizionate entrambe dal “clima della ricerca” (paradigmi? ²³), cioè dalla condizione storica in cui ogni branca scientifica si trova, sia riguardo alle tematiche da privilegiare che riguardo alle metodiche da adottare, cosicché si deve senz’altro affermare che non si dà soggetto conoscente che possa agire davvero individualmente, prescindendo dallo stato dell’arte della sua disciplina ma anche dalle problematiche e concezioni circostanti, come pure non sussiste nessun universo di oggetti (circostanze) che non sia stato già previamente selezionato e “dotato di senso” da altri, per altre ricerche (cioè talora anche per altri fini e con altri mezzi). Ciò inquinava certamente la purezza del modello e rende anche più difficile ipotizzare la possibilità autentica che il soggetto conoscente possa comprendere (co-noscere, co-nascere = *Er-lebnis*) i suoi oggetti solo in base alla sua capacità intuitiva, essendo l’uno e gli altri fortemente condizionati dalle circostanze; ma d’altro canto la realistica avvertenza di questa sovradeterminazione consente di prestare attenzione e sforzo maggiore alla costruzione e alla gestione della stessa “logica della conoscenza”²⁴.

Perché, appunto, il cammino determinato dai due percorsi di razionalizzazione sopra indicati costituisce il campo cruciale della logica della conoscenza, in cui vengono formati i concetti mediante i quali soltanto la comprensione (relazionamento del soggetto singolo agli oggetti molteplici, o anche viceversa, o tutte e due le cose insieme e simultaneamente) può avvenire: come già detto, si tratta cioè di definire le forme in cui viene a compimento la conoscenza razionale del mondo di esperienza.

Il grande e poco conosciuto pittore russo di avanguardia David Berljuk poté scrivere nelle sue memorie: «Sono stato il primo a comprendere il teorema per cui “ogni movimento distrugge la forma”», collegando ciò alla pratica di un futurismo da lui vissuto «come una nuova sensazione della propria esistenza nel mondo, come una nuova epoca, che poteva smantellare le solite vecchie forme» e aggiungendo ancora:

²³ Cambiamento di paradigma (o scienza rivoluzionaria) è l’espressione coniata da Thomas Kuhn nella sua importante opera *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (trad. it. 1972) per descrivere un cambiamento nelle assunzioni basilari all’interno di una teoria scientifica dominante.

²⁴ Proprio in ciò consiste, io credo, la famosa *Wertlosigkeit* weberiana.

«Il futurismo è una libera rappresentazione della natura, colta nell'istante del suo movimento creativo»²⁵.

Anche in campo artistico, il problema di fondo è il rapporto fra soggetto e oggetto; anche qui il problema è il superamento dell'oggetto, nella sua irripetibile multiformità, in nome di una comprensione "creativa" e simultanea di esso. In entrambi i casi sembra trattarsi di un annientamento dell'oggetto come tale, mediante il suo superamento: ma in due direzioni diverse e forse opposte. Per i futuristi, l'oggetto deve venir privato decisamente della sua forma, mediante la decomposizione di quest'ultima attraverso il movimento. In campo scientifico, invece, l'oggetto viene privato di specificità individuale, mediante la sua sussunzione in "forme logiche" superiori (concetti, dottrine, modelli, tipi ideali), che hanno comunque il compito di sublimarlo. Si tratta di due modi diversi di "astrazione" che consentono forse di considerare i due rispettivi movimenti d'avanguardia (artistica e scientifica) come fenomeni complementari. Da una parte il movimento toglie forma all'oggetto, dall'altra l'oggetto viene tolto al movimento, mediante il suo inquadramento in forme sistematiche.

Nella "nuova scienza" sociale²⁶, l'oggetto viene tolto al movimento, viene fissato, sistematizzato, formalizzato, astratto, ma anche reso immobile. Insomma, sembra che

²⁵ K. MALEVIC, *Futurismo russo. La sfida dell'avanguardia*, Milano 2001, p. 228. Andrebbe aggiunta la seguente considerazione su Kazimir Malevic (*ibidem*): «Il cubofuturismo, rafforzato da elementi di alogismo, diede modo a Malevic di percepire quel particolare stato di dominio sulla forma che non molto tempo dopo egli stesso definì come "liberazione dell'artista dalla subordinazione diretta dall'oggetto, verso l'invenzione immediata dell'attività creativa". Prima di giungere al suprematismo, Malevic compie un faticoso passaggio dall'alogismo all'astrattismo, com'è ben visibile, ad esempio, nell'opera *Composizione con la Gioconda*, in cui una foto da giornale di quest'ultima, biffata con matita rossa dallo stesso artista, rimanda al significato simbolico attribuito al memorabile furto del quadro dal Louvre, all'inizio degli anni Dieci del Novecento, come segno dell'annullamento della vecchia arte, in una delle sue prime e più emblematiche espressioni formali».

²⁶ Che vi fosse questo sentimento di novità è dimostrato, ad esempio, dall'insistenza con cui Max Weber, Werner Sombart e gli altri si contrappongono alla Scuola storica dell'economia (capeggiata da Gustav Schmoller) da cui provenivano, presentandosi come "die Jungen" (cfr. P. SCHIERA, *Max Weber e la Scienza Tedesca. Con alcune considerazioni sull'organizzazione degli studi in Germania dalla fondazione dell'Università di Berlino alla prima guerra mondiale*, in B. DE GERLONI (ed), *Problemi e metodi della storiografia tedesca contemporanea*, Torino 1996, pp. 113-130). Ma si veda anche l'idea di "nuova scienza" utilizzata in particolare da Erich von Kahler anche in polemica con la *Wissenschaft als Beruf* di Max Weber, ma sostanzialmente nella stessa linea, in un'accezione assai diffusa nella cerchia monacense di Stefan George, fino al pedagogista Ernst Kriek, limitrofo agli ambienti della "rivoluzione conservatrice" e destinato a divenire, negli anni Trenta, una delle figure di primo piano dell'intelligenza nazionalsocialista (E. MASSIMILLA,

l'arte distrugga l'oggetto dall'interno, componendolo nel movimento, destrutturandolo e smontandolo nei suoi elementi astratti (se non "supremi", come direbbe un Malevic) mentre la scienza (sociale: di questa stiamo parlando, ma anche della storia naturalmente) lo distrugge dall'esterno, astraendolo in forme logiche irreali o ideali, in cui l'oggetto individuale non c'è più, c'è solo la sua forma che serve ad evocare antichi (ma in realtà anche nuovi: la storia – sappiamo – è comunque "sempre" storia del "presente") scenari. Provare a ricomporre il nesso nascosto fra arte e scienza potrebbe forse servire a recuperare l'oggettività del reale (cioè noi stessi, soggetti conoscenti ma anche agenti) nella sua duplice sur-realtà.

Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf", Napoli 2000, Introduzione, p. XVI).

4. La costruzione concettuale

Vorrei qui fare – anche per tener fede al mio intento di procedere *random* – una breve deviazione, tratta da una riflessione da poco compiuta sul tema della “formazione al potere” all’interno della tendenza di oggi alla “globalizzazione”. Analizzavo in quell’intervento un piccolo e piuttosto dimenticato testo di Giovanni della Casa, il trattatello *De Officiis* (*Trattato degli uffici comuni tra gli amici superiori e inferiori*)¹ e chiudevo il discorso con l’invettiva con cui termina l’ottavo capitolo dell’opera: «Guardiamoci dunque di fare che l’umanità dalla fortuna non sia spenta, e la libertà dalle ricchezze e dalla potenza non sia oppressa»².

Umanità e libertà da una parte, fortuna, ricchezze e potenza dall’altra: questa era la sfida all’inizio della nostra era “politica” (in piena enfasi melanconica, di cui Monsignore era gran maestro)³. Vi è oggi una sfida diversa? Oppure è ancora consentito discorrere in questo modo semplice, usare categorie così elementari? Se sì, va allora sottolineato che per il Casa la responsabilità maggiore tocca, naturalmente, ai ricchi e potenti. Sono loro, i “superiori”, che devono apprendere «l’arte di saper usare della maggioranza, perciocché ella non è cosa facile, né da ciascuno conosciuta... Ma questa dottrina da altra scienza è da pigliare».

¹ *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos* (1546, con traduzione in volgare forse dello stesso Casa, nel 1548), ora in *Prose di GIOVANNI DELLA CASA e altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, a cura di A. Di Benedetto, Torino 1970, pp. 135-189. Sul tema generale cfr. la bella antologia (che però non contiene alcunché di Monsignor della Casa) di G. MACCHIA (ed), *I moralisti classici da Machiavelli a La Bruyère*, Milano 1988.

² G. DELLA CASA, *De Officiis*, p. 173 della nostra edizione: il testo latino recita: «Ne igitur humanitatem fortuna obruat, neque opes et potentia libertatem coerceant».

³ François de Ferris traduce nel 1571 il *De Officiis* del Casa; nel 1561 aveva tradotto l’*Economico* di Senofonte. H. RICHTER, *Giovanni della Casa in Francia nel secolo XVI*, Roma 1966, p. 7, cita l’ode in latino a Margherita di Navarra (*Miroir de l’âme pécheresse*) che rievoca “la medesima malinconica suggestione” del sonetto “Mendico e nudo piango e dei miei danni...” tradotto in francese da Joachim du Bellay, autore dell’*Olive*... Ma il Casa è tutta una melanconia: cfr. “Cura, che di timor ti nutri e cresci...” (1545), “...vivo mio scoglio, e selce alpestre, e dura...” (1551), “O sonno, o de la queta, humida, ombrosa Notte placido figlio...” (1558) ecc. Cfr. pure A. SANTOSUOSSO, *The Italian Crisis at Mid-Sixteenth Century: a Matter of Shift and Decadence*, «Canadian Journal of History», 10/1965, pp. 147-74 e anche *Della Casa and the “Galateo” on Life and Success in the Late Italian Renaissance*, «Renaissance and Reformation», 11/1975, pp. 1-13. Inoltre K. LEY, *Die “scienza civile” des Giovanni della Casa. Literatur als Gesellschaftskunst in der Gegenreformation*, Heidelberg 1984.

Sembra un passo del *Methodenstreit* di fine Ottocento: arte, scienza, dottrina anche qui (*ratio, doctrina, ars* in latino). Non si può approfondire, ma certo qui il campo della formazione e della comunicazione viene espresso con una forza e una determinazione che i nuovi pedagogisti *global* neppure immaginano. E con un “ammaestramento” preciso, che discende direttamente da quanto appena osservato in tema di umanità, sia pure “volgare”: «il qual è che chi ha qualche maggioranza procacci la volontà e l’amore di coloro guadagnarsi i quali ha per soggetti; perciocché a questo modo la signoria viene ad essere più riguardevole e più sicura, e l’uso de’ soggetti più utile o più dilettevole»⁴.

E non si tratta di retorica. C’è di più. C’è il maggior complimento che si possa fare alla politica (sotto forma qui di “maggioranza” e di “amicizia”) e cioè che da essa possa venire addirittura avvantaggiato l’amore degli uomini fra loro⁵.

Anche sotto questo segno è nata la modernità, la “nostra” modernità. Non si può pensare che la grande stagione “religiosa” della politica non abbia lasciato anche un segno di bontà, oltre a quelli, più istituzionali, del “sovrano pontefice”, del “sacramento del potere” e del “foro interno”⁶. Solo che anche quel segno si è presto secolarizzato, sottoponendosi in particolare alla regola della “ragione”, come già s’intuiva, appunto, in Monsignor della Casa, ma ancor più in pensatori quali Machiavelli o Guicciardini, per non dire del livello già così applicativo della “ragion di Stato” di Botero e dei suoi seguaci-denigratori in tutta Europa. Finché l’uomo razionale di Cartesio si è assolutizzato nella “ragione” stessa di Kant, pratica o pura, morale o scientifica: una dialettica da cui è rimasta libera l’estetica, finché il più autentico dei kantiani, Hegel, ha assimilato anche quest’ultima alla filosofia, assolutizzando lo “spirito” stesso e scaraventandolo nella “storia”. Che uomo ci è rimasto? L’uomo borghese, nazionale (più che razionale), occidentale, moderno dell’Ottocento e forse anche del Novecento,

⁴ G. DELLA CASA, *De Officiis*, p. 187.

⁵ *Ivz*, p. 189: «Oltre a ciò, grande è la forza del vivere e dell’abitare insieme ad operare che gli uomini si amino l’uno e l’altro».

⁶ Non è solo un pretesto per ricordare i tre fondamentali lavori di Paolo Prodi. Su cui va citata almeno la puntigliosa recensione di A. MUSI, *Disciplina, diritto, società: la lunga via della politica moderna*, in «Scienza & Politica», 14/2002, pp. 99-111.

quello che si accinge da qualche decennio ad esportare le proprie (“non”)-qualità⁷ nella “società del mondo”, dopo avere cercato di imporle imperialisticamente⁸. Da queste premesse bisogna partire per giudicare le proposte per una politica “mite” che i pedagogisti *global* ci stanno ammannendo, in nome di una “formazione al potere” che dovrebbe democratizzare il mondo.

Considerazione ancora precedente a ciò è però che il passaggio (hegeliano?) dall’uomo razionale alla ragione della storia, che mi appare come il frutto principale (non so quanto velenoso!) della modernità borghese, ha provocato un immenso ampliamento del campo della comunicazione, su cui si è, di fatto, concentrata l’attenzione dell’intera filosofia cosiddetta contemporanea, da metà Ottocento a metà Novecento. Grazie alla triplice rivoluzione di Darwin, Marx e Freud la ricerca delle “cause” dell’agire umano si è spostata per sempre al di fuori dell’uomo stesso, coinvolgendo come problema preliminare di metodo proprio la comunicazione, il linguaggio, l’espressione. Infatti, che la storia sia lotta di classe, che il nostro comportamento sia il risultato di desideri repressi e che gli umani siano dominati da una volontà di potenza era comprensibile ed accettabile, ma non sufficiente a soddisfare i bisogni di “logica” che l’applicazione della ragione alla realtà evidenziava.

Attraverso Husserl, Russell, Wittgstein, Carnap, Peirce, Heidegger si snoda la galleria degli “idealisti” del linguaggio, a cui fece riscontro un realismo politico totalitario forse un po’ troppo “reale” per essere vero. E anche se già Gödel nel 1931 aveva denunciato nel suo “teorema dell’incompletezza” (*Unvollständigkeitstheorem*, forse assimilabile al principio di indeterminazione – *Unschärferelation* – di Heisenberg, 1927) i limiti della visione di una lingua logicamente pura, bisognò aspettare il

⁷ La battuta è un po’ scontata, ma se serve a ricordare Musil.

⁸ Qui è N. LUHMANN che va citato (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997): uno dei primi a parlare di globalizzazione in modo consapevole e non del tutto ideologico: nella sua espressione di “Weltgesellschaft” può infatti essere considerato implicito il riconoscimento che il “nocciolo” della globalizzazione sta nella categoria di “società” che è certamente una delle più esclusive della nostra civiltà-cultura “atlantica”. Il che può anche significare che quel processo va accompagnato da una “critica” costante, consistente nel tener sempre presente e possibilmente anche denunciare, nel corso dell’esportazione-imposizione di questo nostro nocciolo occidentale, le sue componenti dure e velenose, che sono poi quelle che anche Giovanni della Casa ci ha sopra mostrato, insieme a numerose altre che hanno fatto la “costituzione” (lo “stile”?) dell’Occidente: su ciò, proprio anche con riferimento a Luhmann, cfr. P. SCHIERA, *Introduzione a Specchi della politica*.

secondo dopoguerra perché soprattutto i francesi (da Sartre a Derida) riabilitassero lingua comune e *common sense*, dando di nuovo significato all'esistenza prima che all'essenza.

In tutto ciò, il ruolo della comunicazione fu tolto ai canali tradizionali della formazione, della dottrina e dell'ideologia, per affidarlo pressoché integralmente alle sorti miracolose e progressive della tecnologia (da Marconi a *Microsoft*), da una parte, e al livello creativo ma subliminale dell'arte, dall'altra. Non è un caso che proprio su questo terreno si sia compiuto il più grande successo del simbolismo e dell'astrazione, durante la prima metà del XX secolo, mentre nella seconda metà il ricorso ai toni del "popolare", del "povero", del "concettuale" abbia ridato fiato alle trombe della democrazia. Un discorso questo che mi consente di fare di nuovo qualche riferimento di genere iconico, in corrispondenza con quanto di sfuggita accennato a proposito dell'apertura rinascimentale di Monsignor della Casa.

Anche il "nostro" secolo così simbolico e comunicativo, infatti, può essere fatto partire con il "segno" della melancolia. Questo è il titolo (*Melancholia*) di un'opera di Arnold Böcklin, recante la data fatidica 1900 (si ricordi il 1500 di Dürer!) e rappresentante una donna seduta su una panca di pietra, con alle spalle visioni serene d'amore e di traffico e davanti a sé, nella mano sinistra, uno specchio nero, che rimanda all'antico simbolo della prudenza, ma che sembra impugnato in maniera strana, incongrua (alla Bronzino, per intenderci), del tutto "imp(r)udente" insomma, tanto da far pensare al secolo che si va aprendo come a qualcosa di improvvido e nero (o blu, il colore della melancolia), appunto



Prudenza, Venere, Tempo e Vanitas

Prima parte

Non si dimenticherà, intanto, che il quadro più famoso di Böcklin è l'*Isola dei morti* (*Toteninsel*), nelle sue diverse varianti a partire dal 1883, come pure nella celebre foto che lo ritrae appeso ad una parete della *Reichskanzlei* di Berlino, alle spalle di Hitler e di Molotov, uniti, nel 1939, nello scellerato patto.



Si potrebbe continuare all'infinito, ma basterà ricordare il monumentale dipinto di De Chirico, per lo più citato come *Malinconia*, in cui il simbolismo italiano si sposa non solo con lo spirito contemporaneo, ma anche con quello antico, romano, della statua di Arianna, tra l'abbandono di Teseo e l'arrivo di Dioniso che la prenderà in sposa.



Non meno melancolico è lo spirito che pervade un'altra opera di un artista tedesco che reca nel titolo espresso richiamo alla *Fine del XX secolo*: mi riferisco all'insieme di 44 pezzi di basalto che Joseph Beuys concepì ed espose, proprio con quel titolo, per la prima volta a Monaco nel 1983: «Le pietre di basalto sparse al suolo suggeriscono irrigidimento, morte collettiva, un campo tombale, la terra divenuta ormai inabitabile alla fine del XX secolo»⁹.

⁹ È la sintesi dell'Introduzione di P.-K. SCHUSTER al Catalogo della Mostra "*das xx.jahrhundert. ein jahrhundert kunst in deutschland*", Berlin 4. September 1999-9. Januar 2000, col titolo *Das XX. Jahrhundert – Ein Jahrhundert Kunst in Deutschland*, pp. 15-21.



Con quest'opera, Harold Szeemann ha voluto inaugurare anche la prima Biennale di Venezia del terzo Millennio (2001), per sottolineare che, dopo la fine del XX secolo ne cominciava un altro, insieme a un altro millennio appunto, ma forse anche che, nonostante tutto, la previsione di Beuys è ancora attuale, e forse anche quella di Böcklin.

Siamo così tornati, randomizzando, al nostro caso di studio.

Nella storia della melancolia – abbiamo visto – si sono alternate e intrecciate fra loro due letture antitetiche della medesima, una che in negativo la dipinge come timore e paura, l'altra che invece in positivo la presenta come voglia di fare, addirittura virante in genialità. Ciò è stato e può ancora essere oggetto di considerazione e di studio in ambiti disciplinari diversi, da quello medico a quello giuridico, da quello estetico a quello teologico. Nella mia ricostruzione ho offerto un tentativo di lettura diverso, basato su una considerazione sintetica e trasversale di diversi punti di vista. Per arrivare a ciò ho dovuto ricorrere ad una particolare "*wissenschaftliche Begriffsbildung*", ho dovuto cioè costruire "concetti scientifici" *ad hoc*. Ripercorrere questo procedimento significa provare a definire anche "forme e leggi" di un determinato "pensiero scientifico" (il mio). Per esplicitarlo, vorrei procedere a ritroso, dicendo subito qual è o dovrebbe essere il punto d'arrivo della mia ricerca e anche la sua presunta originalità.

Molto sinteticamente, com'è necessario che sia: è la melancolia "negativa", col timore e la paura che la contraddistinguono, a spingere gli uomini individui in società, grazie soprattutto al ponte rappresentato dal ricorso alla disciplina come rimedio anti-melancolico (sicurezza). Ma è la melancolia "positiva" che, ancora mercé la disciplina (condotta di vita), sfrutta il plusvalore determinato dalla socializzazione delle

risorse individuali per produrre quelle conquiste “della scienza e della tecnica” – a cominciare dalla più importante di tutte, per noi storici costituzionali, che è lo “Stato (moderno)” – che fanno dell’Occidente qualcosa di diverso e “superiore” agli altri contesti (stili?) storico-culturali. Ciò potrebbe valere, allo stesso tempo, anche come risposta alla questione seguente: come mai una cultura non-occidentale (come quella indiana, ad esempio, che aveva saputo giungere nel XIII secolo ai risultati più alti, in termini sia produttivi che speculativi) non abbia poi anticipato (e neanche accompagnato e seguito per la verità) l’Occidente nella rivoluzione culturale scientifica ed economica verificatasi in età moderna, sotto l’egida – come sto in fondo proponendo – della melancolia. Una soluzione spesso proposta, ma fundamentalmente errata, consiste nel rifarsi alla superiorità del “pensiero scientifico” occidentale¹⁰: che ci deve importare invece non è Newton, ma quel che c’è in mezzo fra lui e quell’India favolosa. Quel che sta in mezzo è, appunto, il “nostro” medioevo, quello dell’Occidente, che l’Oriente non ha avuto. Esso (il medioevo occidentale) deve però acquistare anche ai nostri occhi di occidentali una nuova rilevanza; ma non solo in virtù di una riacquisita autenticità della sua “cultura”¹¹ (ciò che pure è importante, ma vale evidentemente per qualsiasi contesto storico), bensì per lo “specifico” culturale che esso ha prodotto per l’Occidente medesimo (melancolia?)¹².

Orbene, tornando al processo di “formazione concettuale” di poco fa, mi sento di affermare che lo specifico (quasi sorta di plusvalore) del medioevo occidentale va visto in quel “fenomeno” (evidenza empirica: «ogni fatto o evento naturale o provocato dall’uomo che può essere osservato e studiato direttamente o indirettamente»¹³) che è consistito essenzialmente nell’invenzione della politica. È questo fenomeno che è mancato all’India come a tutto il “modo-mondo” asiatico e non occidentale. La politica che è mancata all’India è, per me, la politica della melancolia, nella sua mistura

¹⁰ R. CASATI sul «Il Sole 24 Ore» del 3 febbraio 2002, in un articolo dal titolo *L’India senza Newton*.

¹¹ Ancora molto stimolanti sono gli studi di G. TOFFANIN, tra cui cito per semplicità e spontaneità la *Storia dell’Umanesimo dal XIII al XVI secolo*, Bologna 1947³. Ma si veda l’ottima raccolta degli *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, a cura di Raphael Ebgì, con un saggio di Massimo Cacciari, Torino 2016.

¹² R. ROSSETTI, *L’Occidente come enigma in Massimo Cacciari*, «Segni e comprensione», 15/2001, pp.77-99.

¹³ *Grande Dizionario della lingua italiana* di S. Battaglia, sv “Fenomeno”.

di negativo e positivo di cui dicevo prima: dunque si può dire che è la melancolia che è mancata all'India e a tutto il "modo asiatico". Qualche anno fa ho avuto l'idea di far ripubblicare l'operetta di Sismondi (sintesi però di una mastodontica *Storia delle repubbliche italiane nel Medioevo* in nove volumi) dedicata alla nascita della libertà nelle repubbliche italiane del medioevo. È stata una delle idee più felici della mia disordinata vita scientifica: quella libertà del calvinista ginevrino poi espatriato (o reimpatriato) a Pescia, vicino Lucca, era la stessa politica di cui sto parlando ora e anche, forse, la stessa melancolia¹⁴.

Presentata in questo modo sintetico e un po' rocamboloso, la mia "costruzione concettuale" riposa sui seguenti dati, disposti in una sorta di ordine logico ascendente (cioè induttivo) e senza cedimenti a sentimentalismi: superiorità dell'"Occidente", basata sul successo della sua "storia" (*Civilisation/Kultur/Modernity*), al cui fondamento sta un particolare contesto di "libertà", che è prodotto e garantito dalla "forma-Stato", a sua volta espressione matura della "politica" inventata dagli uomini moderni del medioevo, in base a una gestione controllata e disciplinata della "melancolia". In questa "serie logica" operano complessi rappresentativi (*Vorstellungskomplexe*) di diversa natura. Si va da "concetti" abbastanza tradizionali (come storia e politica) a ideoforza (dottrine) a contenuto plurimo e variabile (come libertà e Occidente) a veri e propri "tipi ideali" (come Stato). Sia singolarmente presi, che nella particolare connessione in cui sono stati da me disposti, essi sono o dovrebbero essere tutti funzionali alla struttura logica del mio pensiero scientifico, con riferimento alla ricerca sulla melancolia (altro discorso sarebbe di vedere come quest'ultima c'entri con il tessuto stesso dell'intera mia ricerca scientifica, ma ciò sarebbe di scarso interesse).

Nell'*Oxford English Dictionary*, la voce *Random*, dall'antico francese *randon*, occupa un bello spazio, in cui premege la lettura di esso come "impeto, grande velocità,

¹⁴ J.-C.-L.-S. DE SISMONDI, *Storia delle Repubbliche italiane*, Presentazione di P. Schiera, traduzione di Alfredo Salsano, Torino 1996: cfr. P. SCHIERA, *Der wirtschaftethische Historismus Sismondis*, in *Vademecum zu einem Klassiker der Sozialökonomie*, pp. 83-111 (Kommentarband zum Faksimile-Nachdruck der 1819 erschienen Erstausgabe von Sismondis *Nouveaux Principes d'Économie Politique*) con introduzione di B. SCHEFOLD, *Sismondis Nouveaux Principes d'Économie Politique: Klassischer Liberalismus, Philanthropie und die Erfahrung der Geschichte*, Düsseldorf 1995.

forza o violenza”: si parla di “straight course”, di “direct line”, per il periodo tardo medievale (XIV-XVII secolo)¹⁵. Mentre poi il concetto (nella forma avverbiale *at random*, soprattutto) si raffina a significare mancanza di considerazione, di cura e di controllo, fino alla disperata definizione di “senza scopo” (*without aim, purpose or fixed principle*). Ma intanto si fa sempre più strada un uso tecnico-scientifico del termine, nel campo della matematica e delle scienze naturali: «We mean that every possibile selection of m objects from the original n is equally probable»¹⁶, con effetti anche nel campo meno preciso della letteratura, dove si parla di forma libera, senza limiti o controlli, «in a lawless state of anarchy», fino a Paul McCartney che affermava *There is a lot of random in our songs*.

Il concetto diventa più utile per noi, quando lo si assimila a mancanza di direzione speciale, senza una meta precisa e prestabilita, nel senso di quella qualità statistica per cui sussistono uguali possibilità di riuscita per ciascuno dei membri attuali o ipotetici della popolazione considerata. Se si applica il concetto ai fatti-dati-fonti di cui consiste il lavoro storiografico, se ne potranno intuire le implicazioni. Cosicché, una distribuzione *random* è una distribuzione basata su probabilità; un processo *random* è caratterizzato da una sequenza di variabili *random*; un campione *random* è tratto da una popolazione, ciascun componente della quale ha uguale possibilità di inclusione di tutti gli altri. Mentre un *random walk* è «the movement of something in successive steps, the direction, length or other property of each step being governed by chance independently of preceding steps».

Con la conclusione che, in statistica, «great care is generally needed in securing a purely random selection»¹⁷ e, appunto, mentre nel linguaggio comune – come pure in certe scienze – il termine viene spregiativamente applicato ad ogni metodo di scelta che manchi di scopo, «in statistics however the word has a somewhat different and more definite significance, closely related to probability». Tant'è vero che in un suo studio sul linguaggio, J. B. Carroll poteva scrivere nel 1953: «Communication theory

¹⁵ *The Oxford English Dictionary*, 1989².

¹⁶ H. JEFFREYS, *Scientific Inference*, Cambridge 1931.

¹⁷ F.C. MILLS, *Statistical Method*, London 1925, XVI, p. 552.

is forced to regard messages as random processes. We use the term *r. p.* in the statistical sense: a *r. p.* is the sampling at random from a population of potential events»¹⁸. In questo stesso senso va la mia proposta di applicare il termine-concetto *random* all'indagine storica.

Libera associazione, spontaneità sono altri caratteri della condizione che sto descrivendo, fino all'idea che nei computer vi possano essere blocchi (di memoria, d'informazione) raggiungibili e consultabili direttamente, senza bisogno cioè di lettura sequenziale (*random access, random memory*). In psicologia sarebbero forse i cosiddetti riflessi condizionati, o comunque le reazioni iniziali di un organismo a stimoli non familiari, salvo dare luogo ad azioni dirette una volta stabilitosi l'apprendimento. Mettendolo in pratica, *to randomize* significherebbe «...to render unpredictable, unsystematic, or random in order or arrangement», nel senso però anche di un'antica opinione di Sir Ronald Fisher che, nel fare un'analisi statistica di un problema, giunse alla conclusione inaspettata «that the best rule in each case was not to have any fixed rule at all, but to randomize one's action by an appeal to chance»¹⁹.

I concetti, insomma, “servono” più che “sono”: va loro applicata un'idea di praticabilità che li sottragga il più possibile a speranze e ad ipotesi – incerte e insostenibili – di certezza o addirittura di verità.

Il tipo ideale non deve, per definizione, corrispondere a nessun individuo storico “reale”, non può rappresentare una “totalità” storica ma solo un “lato” di essa, può essere impiegato per una quantità di eventi storici, come caratterizzazione parziale di aspetti particolari della loro natura, ed è infine uno strumento di conoscenza solamente sotto il profilo della storia culturale. Questi elementi sono indispensabili per poter operare, a fini conoscitivi, col tipo ideale: cioè per compiere ricerca empirica. Ma anche la teoria astratta è fondamentalmente “idealtipica”, in base al suo significato logico. Essa costruisce una serie intera di “presupposti idealtipici” e li trasforma in un “quadro ideale” di situazioni economiche, che poi sviluppa con una costruzione

¹⁸ J.B. CARROLL, *Study of Language*, London 1953, VII, p. 204.

¹⁹ In «Listener» del 26 gennaio 1967.

di pensiero a base fantastica. Il problema è se ad entrambi gli “schemi logici” indicati possa venir applicata l’etichetta del tipo ideale ²⁰.

Dal punto di vista storico-culturale – che, non dimentichiamolo, costituisce il punto di osservazione particolare nel discorso che vado facendo – la specificità del procedimento logico proprio del tipo ideale non sta nel progressivo carattere di astrazione che esso presenta, dai più bassi gradi empirici del nesso cosale che si osserva alla sua più alta espressione non-empirica, ma viceversa nella capacità che spesso ha di aiutarci a cogliere il modo sempre nuovo in cui ogni nesso cosale si traduce nella specificità di un costrutto storico più o meno complesso. Mi riferisco a una storia della cultura che fa certamente ricorso anche alla storia concettuale, ma la considera, tratta e impiega in modo non nomotetico, bensì in una prospettiva scientifico-sociale “di realtà”: alla Max Weber, per intenderci, o anche alla “primo Brunner”, volta più a cogliere la determinatezza storica dei concetti che non la loro più o meno presunta essenzialità in periodi storici cruciali.

«Weber si è dunque formato appieno in quel delicato momento intellettuale in cui la “storia universale” e la “filosofia della storia” cedono il passo alle nuove “scienze della società” e “scienza della politica (o dello Stato)”, mentre la storia, dopo la rivoluzione di Ranke, si ritira nell’aurea cittadella della filologia ricostruttiva»²¹.

Il nesso fra tipi ideali e concetti (passando per le dottrine) è biunivoco: senza concetti non si costruiscono tipi ideali, ma, visto il carattere euristico di questi ultimi, ne deriva anche che i concetti svolgono un ruolo eminentemente strumentale e sono perciò in alto grado relativi e relativizzabili. Ridò la parola a Max Weber, per sottolineare che per lui i concetti sono prioritariamente degli strumenti, mezzi speculativi finalizzati «...allo scopo di dominare intellettualmente il dato empirico». In ultima analisi, ogni verità scientifica, anziché nei fatti, trova il suo fondamento nella volontà conoscitiva del soggetto. Secondo Weber, l’obiettivo delle scienze umanistiche non può quindi consistere nella costruzione di un sistema complessivo di concetti atto a comprendere la realtà in un ordine definitivo, base di successive deduzioni. A proposito

²⁰ SCHELTING, *Die logische*, p. 726.

²¹ P. POMBENI, *La Politica di Weber*, «Contemporanea. Rivista di storia dell’800 e del ‘900», 3/2000, p. 164.

della possibilità di utilizzare concetti corrispondenti a dati reali in campo sociologico, egli aveva dichiarato: «non esistono concetti storici definitivi. Tuttavia non sono disposto a seguire la vanità degli autori di oggi che trattano la terminologia usata da altri né più né meno come trattano il loro spazzolino da denti»²².

Questa apparente labilità concettuale e anche tipico-ideale è un segno preciso dell'artificialità che connota la forma storica di cui stiamo parlando, ma è anche la condizione necessaria per la sua predisposizione ad essere storia comparata, da una parte, e interdisciplinare, dall'altra.

La storia della cultura a base concettuale e ad orientamento *random* di cui sto provando a delineare i contorni è dunque una storia che – anche per via del metodo comparato e interdisciplinare che adotta – non è somma di storie particolari, ma ambisce a stabilire un livello comune, medio, praticabile trasversalmente tanto dal ricercatore che dal fruitore. A tale scopo, occorre però che i confini del *random* a cui si fa ricorso siano ben definiti, che i margini del CD (*conceptual disc* ovvero disco concettuale) siano cioè chiari e netti, che vi sia insomma quel massimo comune denominatore di omogeneità che è richiesto dal tipo di ricerca in corso (sempre nel rispetto, chiaramente, delle procedure di costruzione concettuale vigenti nella storia e nella storia della cultura in particolare). Ciò dovrebbe essere reso possibile proprio dal ricorso agli strumenti conoscitivi che abbiamo finora esaminato, dai concetti alle dottrine ai tipi ideali: con una predilezione particolare, però, per le dottrine, che sono le unità comunicative che permettono meglio di fissare quel livello “medio e trasversale” di cui abbiamo parlato.

Un esempio: anni fa, nel saggio *Tra costituzione e storia costituzionale: la crisi dello Stato*²³, mi occupavo anche della definizione di costituzione e dalla solita scorribanda tra i significati registrati nei vocabolari ne emergevano alcuni che oggi mi paiono funzionali alla linea *random* che sto proponendo. Il *Dizionario compendiato*

²² La citazione proviene da G. KAMPHAUSEN, *Tra Stato e società. Gli scritti politici di Max Weber*, «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900», 1/2000, pp. 153-159.

²³ *Immagine del politico. Catastrofe e nascita dell'identità*, a cura di F. Jannetti, presentazione di A. Sabetti, “Il pane e le rose”, Milano 1981, pp. 20-48; oa in P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004, pp. 131-158.

delle scienze mediche, tradotto in italiano dal francese a Venezia nel 1828 definiva, tra l'altro, la costituzione come «La maniera di essere particolare di ogni individuo, dipendente dalla struttura più o meno regolare de' suoi organi, e dall'accordo di variabile perfezione, regnante fra le funzioni da essi supplite».

Come dire meglio? E cosa sarà quell'accordo di “variabile perfezione” se non un progressivo adattarsi a ciò che si trova, senza la pretesa di fare come i francesi, che usano invece il termine «as if a constitution was a pudding to be made by a receipt»²⁴.

La costituzione come “recinto” in cui succedono cose che devono mantenersi in sintonia fra loro, in funzione di un necessario “assemblaggio”²⁵. La costituzione, il costituzionalismo come recinto: come forma i cui contenuti possono mutare senza che debba cessare la sua funzione di assemblaggio, di dottrina/disciplina, di decisione²⁶. Un recinto antropologico, che rimanda in primo luogo alla memorabile e misteriosa rappresentazione biblica del sistema di tende entro cui si celava l'energia inimmaginabile più alta del popolo ebraico, ma che poi si concretizza nell'ambiente, nella vita umana, nell'architettura. Non solo per metafora (la metafora nel *random* non è più solo tale, è vera molla ermeneutica e cognitiva del procedere all'assemblaggio dentro al recinto) il recinto appare come «una specie di superficie d'incontro tra forze molto differenziate: [...] possiede una propria specifica forma ma prende significato dalla

²⁴ Questa definizione è riportata, tra numerose altre, in *The Oxford English Dictionary*, sotto la voce *Constitution*, dove, in un'opera dedicata all'Italia scritta nel 1705 si può leggere: «No other country in the world has such a variety of governments that are so different in their constitutions». Non so dove collocare un'altra osservazione che mi ha colpito nella rilettura di quel vecchio saggio e quindi la metto un po' “a randone” qui: si tratta del titolo completo della *Catholic Encyclopaedia*, che è: *An International Work of Reference on the Constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*: mai mi è capitato di notare una successione così stringente dei temi propri del mio “recinto cognitivo” (o anche CD nel senso visto appena sopra nel testo): costituzione, dottrina, disciplina e storia!

²⁵ Ancora l'*Oxford* riporta la seguente citazione da Bolinbroke: «By constitution [...] we mean that assemblage of laws, institutions and customs derived from certain fixed principles of reason [...] that compose the general system, according to which the community has agreed to be governed».

²⁶ Un'altra definizione di costituzione che in quel saggio mi colpì è la seguente: “Constituer. Décider”, che proviene dal *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle* di Edmond Huguet, Paris 1932. Ma il rimando al costituzionalismo non è solo farina del mio sacco: citavo allora un saggio di A. NEGRI, *La norma rivoluzionaria. Sempre sul rompicapo della rivoluzione. Appunti*, «Critica del diritto», 5/1978. Lo ricordo, perché mi piacerebbe poter leggere anche il suo *Impero* da questo punto di vista costituzional-randomistico. E anche perché mi fa piacere scoprire che il mio recentissimo interesse per il costituzionalismo fosse già così esplicito e chiaro (forse anche più di adesso) vent'anni fa.

relazione con queste forze e modifica, con la propria presenza, il contesto delle stesse forze in movimento».

È un famoso architetto che parla²⁷ e può dire che su questa «collezione di elementi, in relazione fra loro dentro a uno spazio circoscritto» opera il progetto di architettura, «come regolazione, trasformazione, sconvolgimento di tale sistema di relazioni». E l'interno a sua volta non è che «regolazione interna a contesti prefissati, o proiettarsi nella dimensione urbana e territoriale di concetti che regolano le relazioni dei comportamenti e delle necessità». Se recitare è l'atto di riconoscimento ed appropriazione di uno spazio, si tratta della stessa operazione che compie lo storico nel momento in cui definisce il proprio campo e tema di ricerca. Con l'atto del recitare si fonda la distinzione fra interno ed esterno e si pone il problema della costituzione mentale e fisica del limite, del confine, della frontiera, del *border*. Potrebbe qui entrare in gioco anche Lucien Febvre, con la sua splendida intuizione della frontiera come matrice di storiografia²⁸.

«Ma anche, il recinto è la forma della cosa, il modo con cui essa si rivela», continua Gregotti, dopo avere parlato di “idea di recinto” in termini di “costituzione della nozione di interno”: insieme atto ideale e operazione. Il recinto è luogo per eccellenza di “riconoscimento ed appropriazione”, ma anche di identificazione di elementi comuni, su cui operare per identità, appunto, o per analogia. Nel recinto si elaborano e si producono forme, idee, concetti, dottrine; esso rappresenta il presupposto per ogni operazione di aggregazione e di organizzazione di elementi comuni. Ciò vale anche per il pensiero, e ancor più per la ricerca: anche per quella storica. Quel che conta di più è però che dentro al recinto ci si può muovere liberamente, tentando e provando tutti i percorsi e, per così dire, ottimizzando gli accostamenti e le combinazioni, quasi in analogia con le permutazioni in matematica o le leggi di riscrittura nelle grammatiche generative, o, più banalmente, con la dottrina dei complementari in pittura o il ricorso all'aleatorietà in musica. In una bella intervista pubblicata sulla “*Repubblica*” del 16

²⁷ V. GREGOTTI, *Editoriale* al primo numero (dicembre 1979) della rivista «Rassegna».

²⁸ L. FEBVRE, *La Terra e l'evoluzione umana*, Torino 1980; ma anche S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham 2013.

settembre 2002, Pierre Boulez, a proposito dei *Cinque Pezzi* di Anton Webern (visti dall'intervistatore, Piergiorgio Odifreddi, come «l'esemplificazione di un'intuizione matematica: il fatto cioè, che alla casualità si può arrivare non soltanto tirando dadi, ma anche attraverso una pianificazione esasperata»), esclama: «Ah, questo è proprio ciò che uso io: aleatorietà non pura, ma orientata!» e, a proposito di John Cage (che «usava il caso e i dadi»): «Ma il caso puro non è interessante, non significa niente. Che senso ha sprecare la vita a tirar dadi?». Fra minimalismo semplicistico e organizzazione caotica (equiparate dall'intervistatore agli estremi rappresentati in pittura dalle tele monocrome di Klein e da quelle cariche di Pollock) vi è lo spazio dell'aleatorietà orientata, che è ciò che io insisto a configurare sotto l'etichetta di *random*. Per Boulez, l'equivalente più vicino nella storia dell'arte è quello di Paul Klee (il quale «anzitutto prepara una tessitura, uno sfondo talmente elaborato, che si potrebbe guardare anche solo quello. Poi gli sovrappone una struttura molto definita, che contrasta con lo sfondo in maniera visibile. Questo contrasto, questa dialettica tra imprecisione e precisione genera una prospettiva originale: di tipo diverso da quella rinascimentale, ma pur sempre una prospettiva. E nella storia della letteratura è James Joyce, soprattutto l'*Ulisse*: «Ci sono tutti quei capitoli che usano una tecnica precisa: domande e risposte, flusso di coscienza».

Ma ritroveremo fra poco pensieri analoghi in D'Alembert.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

5. Dalla storia delle dottrine alla melancolia

Una storia concettuale (non più dei concetti) come storia delle dottrine¹, per via dei caratteri di praticabilità, trasmissibilità e comunicatività che queste ultime hanno: anche nella relazione non sempre felice con l'opinione pubblica e cioè con l'insieme dei valori da cui sorge ed è in parte condizionata la stessa pulsione alla ricerca storica. Dunque, una storia delle dottrine che diventa gradino necessario per ogni storia costituzionale e politica: almeno parzialmente, rispetto alla componente dottrina, cioè di indottrinamento, di convincimento, di disciplinamento – ma anche semplicemente di comunicazione – che ogni costituzione ha e deve avere. Si dirà che tutto ciò costituisce, oltre al venir meno di un metodo rigoroso e controllato della scoperta e dell'uso delle fonti, una gran perdita di tempo. Sono lieto di comunicare che le ultime osservazioni le ho recuperate da certe mie schede introduttive ad un seminario organizzato nel 1990 nell'Istituto storico italo-germanico di allora, quando al *random* ancora non pensavo: è stato tutto tempo sprecato? Mi piacerebbe poter rispondere che ciò che il *random* promette è proprio lo “sciupio vistoso” (Veblen²) delle occasioni (e delle fonti), per realizzare il “lusso” della ricerca, contro la tradizionale parsimonia interpretativa e avarizia intuitiva del già richiamato metodo storico-critico.

Il richiamo insistente alle “dottrine” e quello, appena sfuggito, alla “opinione pubblica” (intesa anche in senso più dimesso come “comune sentire” o *Gemeinsinn*³) mi consente di riprendere l'indicazione delle *aktionsinspirierte Lebensführungsauffassungen* (concezioni di condotta di vita ispirate all'azione), che Oexle usa per definire il procedimento di conoscenza storicistica⁴. Se le dottrine sono aggregazioni di concetti, aventi lo scopo di produrre insegnamento in altri soggetti, che poi siano in grado

¹ M. RICCIARDI – P. SCHIERA, *Per una storia delle dottrine: “Scienza & Politica”*, in R. GHERARDI – S. TESTONI BINETTI, *La Storia delle Dottrine Politiche e le Riviste (1950-2008)*, Catanzaro 2008, pp. 91-100.

² L. DEL GROSSO DESTRETTI, *Introduzione* a T. VEBLEN, *La teoria dell'impresa*, Milano 1970.

³ P. SCHIERA, recensione a H. MÜNKLER-H. BLUHM (eds), *Gemeinwohl und Gemeininn. Zwischen Normativität und Faktizität*, Berlin 2002, «Società e storia», 94/2003, pp. 542-544.

⁴ O.G. OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996.

di passarli, eventualmente, all'applicazione, non se ne può allora disconoscere l'attitudine a produrre strutture fondamentali dell'agire umano, sul piano sia teorico che istituzionale. La dottrina, come azione del *docere*, induce disciplina, cioè azione di apprendimento (*discere*). Ciò vale sia sul piano empirico e storico (lo stretto nesso *doctrina-disciplina* fin dal medioevo), che su quello metaforico (della costruzione dell'individuo, cioè dell'io agente occidentale moderno, che è appunto il titolare della *Lebensführung*/condotta di vita, come pure della co-noscenza/co-nascenza, e quindi anche dell'altrettanto "occidentale" razionalità, con tutte le implicazioni storico-ideologiche connesse). È questo lo storicismo che più m'interessa, perché s'intreccia fortemente con gli sforzi a conoscere e dominare il sociale e il politico che sono stati prodotti, a livello scientifico ma anche operativo, dal pensiero borghese, in quella che è stata forse la sua più alta prestazione⁵.

Ma *Lebensführung* rimanda anche e più direttamente, dal punto di vista sia metodologico che sostanziale, a Max Weber. Con lui – e in particolare proprio con l'*Etica protestante* in cui il tema è particolarmente svolto – ci troviamo di nuovo nel fertile campo della razionalizzazione (se non della razionalità) dell'esistenza, con forte presenza – consapevole e studiata = tendenzialmente scientifica – del soggetto agente e della sua capacità e responsabilità di scelta.

Per questo ritengo importante e significativo anche il termine usato dallo stesso Oexle per denotare quella specie di "guide alla lettura della realtà" che sono i *Deutungsschemata*: intendo dire che questi ultimi si rapportano necessariamente alla *Lebensführung* cui ogni soggetto agente è costretto (il termine non è casuale; mi ricollego infatti alle mie idee di melancolia/disciplina come base o fonte della politica e della società, ma anche all'ispirazione all'azione di prima) e sono perciò strumenti molto utili, se non indispensabili, per ricostruire appunto l'azione dell'individuo e, di

⁵ P. SCHIERA, *Historism and Liberalism in Italy*, in P. KLOSSOWSKI (ed), *The Theory of Ethical Economy in the Historical School. Wilhelm Roscher, Lorenz von Stein, Gustav Schmoller, Wilhelm Dilthey and Contemporary Theory*, Berlin 1995, pp. 129-151; *Der wirtschaftsethische Historismus Sismondis*, cit; *Historismus und Staatswissenschaften. Der Fall Italien*, in O.G. OEXLE – J. RÜSEN (eds), *Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*, Köln 1996, pp. 309-330. Sui contenuti borghesi del fenomeno scientifico tedesco ottocentesco: P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987, pp. 426.

conseguenza, le azioni operanti in società, quindi anche – e in primissimo luogo – la politica, da me concepita come l'azione per eccellenza che, per via di disciplinamento, rompe la passività arcigna dell'isolamento melancolico dell'uomo dal mondo e dalla società, e proprio fin dalla sua scaturigine medievale.

Il ricorso a *Deutungsschemata* non è certo una prerogativa limitata al medioevo (a cui particolarmente si riferisce Otto Gerhard Oexle⁶) né al passato storico più in generale. Anzi si può ritenere che l'intero storicismo (inteso come quella logica scientifica che presiede alla scienza storica moderna) non sia altro che applicazione al passato (e allo studio-ricostruzione di quest'ultimo) di "visioni della condotta umana ispirate all'azione", cioè di condizionamenti provenienti dal presente ("ogni storia è storia del presente"). Ciò ha direttamente a che fare innanzi tutto con l'origine illuministico-borghese della "storia", quindi con l'attenzione verso i protagonisti, nella loro qualità di "attori", e verso gli eventi, come frutto di "azione"; secondariamente ciò dipende dall'interesse fondativo della "storia" stessa per lo svolgimento, in termini spesso di progresso, o almeno di progetto, delle cose umane; ciò dipende infine dalla premessa di "ragione" che la "storia" incorpora, nel senso di pretesa di spiegazione degli atti umani, in termini sia collettivi (cioè sincronici) che generazionali (cioè diacronici), ma sempre "sub specie doctrinae ac disciplinae" (la storia non solo è sempre "del presente", ma è anche *magistra vitae*). Tutto ciò non può che essere funzionale alla produzione e riproduzione di "valori".

È da qui che deriva forse l'attribuzione di spiegabilità ai fatti, nel decorso del tempo (*Veritas filia temporis*⁷), mentre l'analisi scientifica (naturale) sta conducendo a un'interpretazione del tempo (e della storia, ma forse anche della verità) assai diversa dall'esperienza comune dei processi e dei significati temporali e quello che noi avvertiamo come il flusso del tempo è stato rilevato identico al processo causale costituente il cosmo. Se è vero che «mediante le percezioni ordinate nel tempo, rese possibili dai nostri sensi, noi partecipiamo dell'universale flusso temporale che passa attraverso

⁶ O.G. OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996.

⁷ C. GINZBURG, *In margine al motto "Veritas filia temporis"*, «Rivista storica italiana», 78/1966, pp. 969-973.

l'universo producendo evento dopo evento e lasciando dietro di sé i propri prodotti come cristallizzazioni di qualche fluente entità, ieri futuro e oggi irrevocabile passato», può essere anche vero che l'espansione dell'analisi logica ad opera delle scienze può dischiuderci «nuove possibilità, le quali un giorno ci consentiranno di provare emozioni assolutamente nuove»⁸.

E la storia sarà ancora lì a darcene conto, finché l'uomo continuerà ad essere impregnato di quella coscienza-dubbio di sé (la melancolia?) che esprime il carattere persistente di "ogni" modernità.

Non a caso Achille Varzi intitolava una sua presentazione popolare della filosofia (storia della) *Domando quindi penso*, il che mi autorizza a randomizzare un po' anche in quel campo, osservando che l'argomento di Reichenbach si avvicina a quello epicureo che spiega l'ordine dell'universo col gioco fortuito degli atomi. Considerandolo in una delle sue *Pensées philosophiques*, Diderot parlava di «lois de l'analyse des sorts»⁹, giungendo alla conclusione che lo spirito deve stupirsi maggiormente della «durée hypothétique du chaos, que de la naissance réelle de l'univers». Il commentatore osserva però che, nel prosieguo della sua carriera, Diderot rinuncerà allo studio del calcolo delle probabilità (perché di questo si tratta), ritenendo che il caso (*le hasard*) non è che l'ignoranza delle cause: il che equivarrebbe a riprendere, a favore della necessità, l'argomento di Spinoza contro il libero arbitrio. Sono temi di una portata spaventosa, come si vede, eppure non mi pare del tutto implausibile che questo orientamento corrisponda all'emergere, nel clima illuministico, di una concezione moderna e scientifica, cioè anche oggettiva e necessitante, della ricerca e della ricostruzione storica. Tuttavia, anche in alcuni articoli per l'*Encyclopédie*, Diderot torna al calcolo delle probabilità, una volta addirittura da lui presentato, con immagine fisico-poetica davvero bellissima, come la scienza fisico-matematica della vita¹⁰.

⁸ H. REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica* (1935), Bologna 2002.

⁹ D. DIDEROT, *Oeuvres complètes*, t. II: *Philosophie et mathématique. Idées I*, Paris 1975, XXI, p. 28.

¹⁰ «L'analyse des probabilités peut être considérée ou comme une science abstraite ou comme une science physico-mathématique. Sous le premier aspect, les problèmes se résolvent dans la tête du géomètre, comme ils se résoudraient dans l'entendement divin... Sous le deuxième aspect, c'est une science restreinte à des petits moyens, à une expérience d'un moment, à un être qui passe comme l'éclair et qui rapport tout à sa durée», *Ivi*, p. 351.

Al *hasarde* al caos Diderot fa riferimento ancora in altre opere filosofiche: si pensi alla *Promenade du sceptique*¹¹, che inizia con l'ironico elogio della solitudine contro la vita in città. Si tratta di un tema classico della letteratura melancolica sei- e settecentesca, che ha dato luogo ad una letteratura di grande interesse anche per una considerazione in negativo del contemporaneo sviluppo della socialità e dell'imprenditorialità mercantile e manifatturiera, comunque cittadina. Descrivendo il "ritiro" del suo protagonista Cléobale, Diderot scrive: «Il a préféré un désordre toujours nouveau à la géométrie qu'on sait en un moment» e prosegue ricorrendo, nella sua descrizione del mondo campestre, a termini come «naïveté..., certain ordre..., analogies», tutti termini che sento come abbastanza randomizzanti, come trovo incantevole la chiusa dell'intervento: «Cet avis s'accordant avec ma tranquillité, mes intérêts et mes vices (davvero una bella triade!), et je le suivis»¹².

In un'altra operetta – che ha grande valore per me perché affronta fin dal titolo uno dei capisaldi dello scambio (o *transfer*) politico-culturale europeo nell'età dei lumi: cioè il modello inglese¹³ – Diderot definisce apertamente la misantropia (che pone nel novero delle passioni) come una

«espèce d'aversion qui a dominé dans quelques personnes; elle agit puissamment chez ceux en qui la mauvaise humeur est habituelle, et qui par une nature mauvaise addée d'une plus mauvaise éducation, ont contracté tant de rusticité dans les manières et de dureté dans les mœurs, que la vue d'un étranger les offense. Le genre humain est à charge à ces atrabilières»¹⁴.

Non solo: in altro luogo, la passione misantropica viene equiparata alla barbarie, la quale infatti va intesa come «cette sombre disposition qui rend un homme insensible aux charmes de la nature et de l'art, et aux douceurs de la société».

¹¹ Nello stesso vol. II delle *Oeuvres* di sopra, pp. 73 ss.

¹² *Ivi*, p. 84.

¹³ *Le modèle anglais. Essai sur le mérite et la vertu (Inquiry Concerning Virtue, or Merit by Shaftesbury)*, in *Oeuvres*, vol. I pp. 421 ss.

¹⁴ In inglese *distemper* = *maladie du tempérament*: ma si tratterà di una traduzione dello stesso Diderot da Shaftesbury? Nelle già citate *Pensées philosophiques*, VII-XI, Diderot parla pure, incidentalmente, dei «vapeurs de quelques atrabilières» e il commento suona così: «Se dit de celui qu'une bile noire et aduste (qui est brulée) rend triste et chagrin» e rimanda alla voce "Atrabiliaire" dell'*Encyclopédie*, I, 823 b, a cura di P. Tarin.

Trattandosi sempre di un commento di Diderot a Shaftesbury, indirizzato al fratello, l'autore continua affermando che «La *Letter Concerning Enthusiasm* (di Shaftesbury appunto) rapporte la légende du dieu Pan et l'éthimologie de la 'terreur panique' et analyse la *melancholy form of religion*»¹⁵.

Infatti subito dopo viene un rimando storico-politico molto esplicito, e ovviamente assai interessante per il mio ragionamento sulla funzione politica della melancolia: «Mais rappelez vous l'histoire des nos troubles civils».

Parole che naturalmente rinviano direttamente alla considerazione che della melancolia stessa ebbe Thomas Hobbes.

Se lo storicismo è esso stesso *Deutungsschema*, come ho suggerito sopra, deve però anch'esso nutrirsi, per operare come tale, di una rete crescente di *Deutungsschemata* al cui centro sta (come ragno tessitore di rete) lo "storico", soggetto conoscente. Il quale usa i propri *Deutungsschemata*, che sono, in primo luogo quelli che egli desume (sugge) dal suo tempo (*Zeitgeist*): a partire da quelli relativi alla coscienza scientifica dominante (nelle diverse discipline), per arrivare a quelli che egli stesso riesce a produrre (inventare), grazie alla sua capacità d'interpretazione del passato (in base al suo stesso presente e alla sua stessa azione in esso). Ma se lo storico, soggetto cosciente-conoscente, è abile, egli saprà scoprire e decrittare anche i *Deutungsschemata* del passato (i principi ispiratori delle azioni svolte da uomini nel passato).

Il procedimento storicistico è ideologicamente compiuto, se e quando lo storico-ricercatore si convince di ricostruire il passato così come "effettivamente era": tale è essenzialmente il ruolo attribuito alla "storia" – come "scienza" ricostruttiva del passato – nell'ambito della cosiddetta "cultura dell'azione". La critica ideologica alla presunzione storicistica del *wie es eigentlich geschehen ist* consiste invece nel cogliere la presenza di *Deutungsschemata* e poi di riuscire a riconoscerli, leggerli, interpretarli, nella convinzione che è solo grazie alle "forme" – *Deutungsschemata* appunto – che il passato ha dato a sé stesso che si può provare a comprendere e ricostruire quest'ultimo.

¹⁵ *Le modèle anglais. A mon frère: Ivi*, p. 289-90.

Le forme logiche di conoscenza storica che ho brevemente trattato sono come tanti fili di colore diverso dello stesso “discorso storico” che si vuol fare: fili che, tenuti insieme da opportuna tessitura (trama), danno luogo a disegni che possono fornire (sembrare) “vera” rappresentazione di fatti. Sapendo trattarsi di fili, si può anche provare, se necessario, a tenerli separati, per ricostruire il tessuto e non farsi troppo incantare dal “disegno dei fatti”.

Ad esempio: la legittimità non è un *Deutungsschema*, ma forse un concetto (o un tipo ideale?); la dottrina degli ordini è forse un *Deutungsschema*, ma solo se non viene troppo sociologizzata, se non diventa qualcosa fra il concetto e il tipo ideale; e la melancolia è un concetto, un *Deutungsschema* o una concezione del mondo?

Probabilmente, ciascuna di queste “sezioni (fette) interpretative” della realtà (*Interpretationsscheiben*) condivide più appartenenze “logico-cognitive”. Talora si tratta di concetti che vengono modellati in tipi ideali o intuizioni e che diventano schemi di lettura o concezioni del mondo, fino a ricevere anche un significato ideologico; più spesso il percorso si ferma a mezza strada (modello-tipo) e sembra allora essere più “scientifico”; oppure procede a zig-zag, fa salti e si tramuta direttamente in concezione del mondo o in ideologia (e sembra allora particolarmente falso e falsificante); ma sempre della stessa roba si tratta. Il terreno centrale è quello che si estende fra (ed è regolato da) concetti e tipi ideali. È però anche il terreno più tradizionale e abusato e forse varrebbe la pena di rimuoverlo un po’ e magari anche di allargarlo.

Sulla base di queste premesse tornerei ora al tema dell’illuminismo, per provare a spiegare come mi sembri in quel caso possibile collegare il progressivo venir meno della dottrina della melancolia (che era stata forse la dottrina-cardine della costituzione psico-fisica individuale per tutto l’*âge classique*) alla crescita del bisogno di costituzione politica e sociale nel corso del Settecento. Quest’ultima, non si dimentichi, era fondata essenzialmente (non solo nell’esperienza francese, ma anche in quella americana e certamente anche in quella inglese) sul binomio felicità-legge, per me sintesi di tutta l’esperienza ideologico-progettuale dell’Occidente moderno, ma soprattutto, in particolare, dell’ottimismo “progressivo” settecentesco e illuministico. Lasciando perdere la storia “lunga” (fino ad oggi) dell’idea-prassi di “bencomune”, mi

limiterò a ricordare come l'ossessione settecentesca per l'idea di *bonheur*¹⁶ riposi sulla crescente insicurezza o nervosità (*Unberuhigung*) “metafisica”, scaturente dalla progressiva s-cristianizzazione della società e della cultura ad opera dei Lumi. La ricerca del *bonheur* – mirata e organizzata per legge (cioè attraverso la *constitution*) – mi sembra corrispondere, almeno in parte, a quell'inno alla *gaieté* cantato dal Caraccioli, contro *l'humeur* malvagio, sempre in procinto di ledere o comunque ostacolare la *société*, come pure la sua forma politica. La costituzione può essere dunque vista anche come rimedio a ciò: nel senso che potrebbe apparire come una gigantesca ed epocale risposta collettiva alla nervosità sociale diffusa a causa del venir meno della dottrina della melancolia con i suoi collaudati meccanismi interni, forieri insieme di dinamica attiva e di tranquillità psichica.

A conclusioni simili mi pare di poter giungere anche per un altro percorso: quello tratteggiato da Gianfranco Miglio per spiegare la sua concezione (così centrale per la sua stessa scienza politica) dell'“obbligazione politica”¹⁷. Per lui, il carattere fondativo di quest'ultima consiste essenzialmente nella volontà e capacità di procrastinare, da parte di individui o di gruppi, il raggiungimento di certi obbiettivi (cioè il soddisfacimento di certi interessi o bisogni) in un futuro non prossimo e comunque non direttamente controllabile dalle parti in causa. Qui starebbe, per l'appunto, la differenza tra obbligazione pubblica e obbligazione privata: quest'ultima essendo invece calcolata su uno scambio di prestazioni sinallagmatico, quindi, se non immediato, almeno controllabile e gestibile dai contraenti. Sarebbe proprio l'incerta dilazione temporale implicita nel “progetto” politico a imporre (o quanto meno a far accettare) l'istituzione dell'autorità, nelle forme storicamente conosciute di organizzazione del potere¹⁸. Questa “istituzione” è ciò che Rousseau considera la costituzione di un popolo e credo che lo stesso Miglio sarebbe d'accordo a vedere nella costituzione intesa in questo

¹⁶ R. MAUZI, *L'idée de bonheur au XVIIe siècle*, Paris 1960.

¹⁷ G. MIGLIO, *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dai suoi allievi*, 2 voll. Milano 1987.

¹⁸ Pietro Costa aveva invece parlato di “progetto giuridico”: P. COSTA, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, vol. I. da *Hobbes a Bentham*, Milano 1974.

Prima parte

modo una sorta di atto – scritto oppure no secondo i costumi vigenti – in cui vengono fissate causa e modalità dell’obbligazione politica.

Secondo questa interpretazione, la genesi del momento politico sarebbe commista



a un sentimento d’incertezza, di paura, di ansia, di incontrollabilità da parte dei soggetti interessati. Si potrebbe ritrovare qui quell’origine melancolica della politica che ho prima sostenuto, in aperto contrasto con le visioni ottimistiche della politica basate sulla naturale socievolezza e socialità degli uomini. E tale origine melancolica non sarebbe a sua volta attribuibile ad una altrettanto “naturale” *rusticitas* o asocievolezza umana, bensì ad una sfiducia nei confronti del tempo, dovuta all’incapacità tecnica degli uomini a padroneggiare il futuro, a cui invece è affidata la soddisfazione dei bisogni dai quali gli uomini stessi sono mossi a mettersi e mantenersi insieme. Tempo che, a sua volta, è solo forma, orologio, mentre la sostanza è la politica nella sua effettualità concreta.

«Di tutte le macchine che l’uomo ha costruito – scriveva Antonio Machado– la più interessante è, a mio parere l’orologio, ordigno specificamente umano che la pura animalità non avrebbe mai inventato. Il cosiddetto *homo faber* non sarebbe veramente *homo*, se non avesse fabbricato orologi. E a dire il vero, non ha grande importanza che li fabbrichi; basti che li adoperi; meno ancora: basta che ne abbia bisogno. Perché l’uomo è l’animale che misura il suo tempo»¹⁹.

Un *Pensiero* di Diderot aiuta a comprendere fin dall’inizio (cioè dal profondo dell’Illuminismo) questa fondamentale attribuzione all’uomo di qualità sociali:

¹⁹ A. MACHADO, *Prose*, Roma 1968.

riandando a Pacôme, mitico fondatore dei cenobiti all'inizio del IV secolo, egli ne ammirava l'intento di «rompre avec le genre humain pour s'enterrer dans une solitude» e ammetteva che avrebbe potuto anche imitarlo. Soggiungendo però che sarebbe bello vedere un'intera provincia «effrayée des dangers de la société» disperdersi nelle foreste ed erigere colonne, «élevées sur les ruines de toutes affections sociales», su cui i suoi abitanti vivrebbero come bestie selvatiche per santificarsi, cessando di essere uomini per essere veri cristiani.

D'Alembert fu, probabilmente, l'estensore della voce “*Mélancolie*” dell'*Encyclopédie*²⁰.

Qui il riferimento principale è, dal punto di vista medico, Ippocrate, per il quale si trattava di una malattia prodotta dalla bile nera: un delirio particolare concentrato su uno o due oggetti, senza febbre né furore, che è ciò che la distingue dalla mania e dalla frenesia. Tristezza, umore nero, misantropia, tendenza alla solitudine ne sarebbero i caratteri fondanti.

In materia di forma e sostanza, bisognerà certo risalire a Tommaso, alle Scolastiche ecc., ma è certo che un buon punto di svolta, in prima età moderna, è pure Cartesio, con la sua distinzione fra *res cogitans* e *res extensa*. Lui interpreta ovviamente, come tutti, i bisogni del suo tempo, proponendo questa distinzione, che probabilmente ben si accompagna a quanto sta avvenendo (anche per stesso suo merito) con la nascita del pensiero scientifico moderno, in cui sembra che la natura (*extensa*: non solo quella fisica ma presto anche quella umana e sociale) possa essere aggredita cognitivamente dalla mente umana (*cogitans*: ragione) e sottoposta a comprensione sistematica, sperimentale, oggettiva, misurabile, quantitativa, legificabile.

²⁰ *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences des Arts et des Métiers*, Nouv. Impr. En facsimile de la I.re édition de 1751-1780, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966. Il primo aspetto considerato (*économie animale*) è quello dell'*humour* («La M. étoit, selon les anciens, froide et sèche; elle formait le tempérament froid et sec»). Il secondo, più sofisticato, riguarda il profilo culturale («C'est le sentiment habituel de notre imperfection. Elle est opposée à la gaieté qui naît du contentement de nous mêmes»), tant'è vero che vengono citate, con descrizioni molto precise e intelligenti che testimoniano dell'intreccio comunicativo già esistente a quel tempo, le due famose opere di Domenico Fetti (1618) e Simon Vouet (1622-25). Viene poi il terzo aspetto, che è quello religioso (dove *mélancolie* viene scritta con la *h*), descritto come «tristesse née de la fausse idée que la religion proscrit les plaisirs innocents, et qu'elle n'ordonne aux hommes pour les sauver, que le jeûne, les larmes et la contrition du cœur».

È in un contesto del genere che si apre la possibilità, anche in campo politico-sociale, di arrivare ad una separazione fra sostanza e forma che rappresenta un'obiettiva rivoluzione sul modo in cui per secoli si è considerata, studiata ma soprattutto vissuta e legittimata la convivenza umana organizzata. La forma prende il sopravvento e apre la via alla stessa politica, di cui la costituzione sarà la formalizzazione compiuta, ad opera e a favore di quella *bourgeoisie* di cui Marx e Engels hanno cantato il peana nel primo capitolo del *Manifesto*, per poi concludere però che «All that is solid melts into air».

Nel processo – eminentemente occidentale – di costituzionalizzazione della politica, però, tra sostanza e forma è stata privilegiata la seconda, come nella vecchia società per ceti aveva prevalso la prima. Come per la tensione dialettica fra partecipazione ed efficienza, sussistono sempre tutti e due i poli, ma, nei momenti diversi, muta la prevalenza dell'uno sull'altro.

La società “per ceti” è infatti di tipo “tradizionale”, basata sull'identità o la coincidenza di forma e sostanza: meglio, la forma ha valore e vigore solo in quanto cristallizza, irrigidisce, perpetua, blocca una sostanza di tipo tradizionale. Per Montesquieu, il carattere della monarchia temperata è l'onore, che significa eminentemente rispetto e mantenimento della forma, in nome però dell'immobilità di una sostanza acquisita e stabilita nel tempo. Esattamente questo sono anche i ceti: l'onore riguarda una società statica, in cui ognuno sta al proprio posto e si comporta di conseguenza. Ogni posto (*Stand*) ha il suo onore. Ma, come abbiamo appena ricordato nella versione inglese (quella originariamente andata per prima alla stampa) e ora riprendo invece nell'originale tedesco del *Manifesto*: «Alles Ständische und Stehende verdampft».

Già Pufendorf, a suo modo, aveva bollato questa situazione osservando che la costituzione del Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca era “monstro simile”, in quanto, benché formalmente perfetta, ormai del tutto inadeguata sotto il profilo sostanziale.

Così cominciano, mi pare, anche i lavori della Convenzione, poi Assemblea nazionale, a Parigi: per difendere e rafforzare i principi e le forze della monarchia e del popolo francese. Poi prende il sopravvento la forma, che supera la sostanza dei tre

stati e di tutto il resto e imposta il problema nei termini nuovi di una supremazia della forma, sintetizzata essenzialmente nel principio di libertà, da una parte, e in quello della divisione dei poteri dall'altra.

Una costituzione scritta diventa lo strumento indispensabile per consentire questo passaggio dalla sostanza alla forma, anche se non si possono dimenticare i motori che stanno inevitabilmente (dal punto di vista storico) dietro a questo processo: mi riferisco a Rousseau, da una parte; e alla grande esperienza costituzionale inglese (e alla fine americana) sei-settecentesca, dall'altra²¹.

La società "civile" è invece "moderna", in quanto, come scrive Maurizio Ricciardi, acquista forza «nei momenti in cui si vuole individuare un ambito normativo autonomo in grado di riarticolare l'utopia politica della modernità»²². Quest'ultima viene associata, mi pare, a un discorso di "forma": «dall'inizio del XIX secolo, infatti, un vasto sistema di dottrine politiche del sociale s'incarica di descrivere soggetti, processi e situazioni che stabiliscono la società come astrazione normativa». Lo scopo sarebbe – se ben capisco – mantenere la distinzione tra "dominio negato" e "potere necessario". Quest'ultimo sarebbe, appunto, quello formalizzato nella legge o nella misura amministrativa, cioè la *Gewalt*, contro cui Walter Benjamin ha elevato la sua profonda critica. In tutti questi sensi, potrei concludere che l'invenzione della "società civile" rappresenta l'indicatore più evidente della nuova fase de-generativa in cui lo Stato (moderno) entra, in corrispondenza con i due grandi episodi "borghesi" dell'ordinamento e della costituzione. Non può essere un caso che lo standard (*standard*) forse più efficace del nuovo "Stato" di diritto e sociale sia quello della "contrapposizione" (*Auseinandersetzung*) fra Stato e società, soprattutto quando quest'ultima – nel combinato disposto "carta costituzionale-codice di diritto civile" (che rappresenta lo

²¹ P. SCHIERA, *Melancolia e diritto. Ovvero il confronto fra individuo e disciplina a favore dell'ordinamento*, in *Specchi della politica*, pp. 107-149.

²² M. RICCIARDI, *Società. Potere, dominio, ordine*, in *Genealogie del presente*, Milano 2014, p. 219. Egli cita, a sua volta, K.M. BAKER, *Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History*, in S. KAVIRAJ – S. KHILNANI (eds), *Civil Society. History and Possibilities*, Cambridge 2001, pp. 84-104; J.L. COHEN – A. ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge Ma-London 1992; senza dimenticare N. LUHMANN, *Why Does Society Describe Itself as Postmodern?*, «Cultural Critique», 30/1995, pp. 171-186. Da parte mia, ricorderò anche la voce "Società civile" di N. BOBBIO, in *Dizionario di politica*, Torino 1983.

scheletro di ogni ordinamento borghese) – si configura e definisce come società “proprietaria”, fatta di “soggetti proprietari”, fra loro cooperanti, ma sotto l’egida del comando (dominio) societario. «Dal punto di vista storico è di fronte all’insubordinazione prodotta da questa scissione che l’azione amministrativa dello Stato diviene decisiva per l’esistenza stessa della società» scrive ancora Ricciardi ²³.

Alla fine – per tornare ai più limitati obbiettivi di questo mio scritto – sembra legittima la domanda posta all’inizio: se il ricorso alla disciplina, accertato da sempre sul piano individuale del rimedio alla malattia dell’anima, possa essere eventualmente (*eventually*, cioè alla fin fine) riconosciuto anche sul piano sociale come rimedio a malattie di convivenza, come potrebbe essere addirittura il caso della politica. La domanda insomma è se la melancolia possa essere considerata fra le cause della politica → essendo la disciplina lo strumento di cura (*Heilmittel*) cioè un possibile rimedio → tanto da portare a pensare a un intrinseco nesso fra politica e disciplina → mediato appunto dalla melancolia. È infatti evidente che, anche a livello sociale, con la disciplina ci muoviamo più sul piano dei rimedi o anche delle modalità tecniche di funzionamento della politica che non sul piano delle cause di quest’ultima. Io credo che con la melancolia, invece, si possa guadagnare un livello più arretrato e profondo di analisi.

Esiste un’ampia trattazione anche della melancolia “manicomiale” o semplicemente “medica”²⁴. A parte la considerazione statistica che essa ricevette durante il XIX secolo, come principale rubrica di ricovero e trattamento dei “matti”, c’è pure il suo recupero scientifico d’alto livello da parte della psico-analisi.

²³ M. RICCIARDI, *Società*, p. 225. E ancora: «Lo Stato diviene così il soggetto di un’azione amministrativa che è però interamente pensata a partire dalla società e dalla sua storia». Ma ancora di più (p. 228): «La stessa governamentalità neoliberale può esistere solo all’interno della tensione tra potere e dominio senza giungere a una sua risoluzione definitiva».

²⁴ La fugace ricostruzione che segue nel testo, come pure la selezionata bibliografia citata, sono tratte da P. STRASSER, *Trauer versus Melancholie aus psychoanalytischer Sicht*, in W. MAUSER – J. PFEIFFER (eds), *Trauer. Johannes Cremerius 16* (“Freiburger literaturpsychologische Gespräche”), «Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse», 22/2003, pp. 37-52. M. SCHMIDT-DEGEHARD, *Melancholie und Krankheit: Problemgeschichtliche und psychopathologische Aspekte*, in R. JEHL – W.E.J. WEBER (eds), *Melancholie Epochenstimmung-Krankheit-Lebenskunst*, Stuttgart 2000. Cfr. Anche H. DILLING – W. MOMBOUR – M.H. SCHMIDT (eds), *ICD-10 Internationale Klassifikation psychischer Störungen*, 1991.

«Die Melancholie ist seelisch ausgezeichnet durch eine tief schmerzliche Verstimmung, eine Aufhebung des Interesses für die Außenwelt, durch den Verlust der Liebesfähigkeit, durch die Hemmung jeder Leistung und die Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfen und Selbstbeschimpfungen äußert und bis zur wahnhaften Erwartung von Strafe steigert»²⁵.

Lungo questa linea, Freud conduce il suo confronto fra melancolia e lutto, seguendo un'ipotesi già formulata nel 1912 da Karl Abraham²⁶, per giungere a connotare la melancolia come “neuropatologia”, di cui però ricerca la comprensione a livello psicologico. Attraverso Ludwig Binswanger²⁷, si arriva a Foucault²⁸, e così si compie una sorta di sovrapposizione fra gli aspetti culturali e quelli medici²⁹, caratteristica del nostro tempo e probabilmente alla base della relazione depressione/psicoterapia come elemento basilare (insieme a quello del *body fitting*) di qualità della vita in una società del benessere³⁰.

Ma non basta ancora. Perché, dopo la psichiatria e la psicoanalisi è ormai la neurologia a prendere campo anche nei confronti della melancolia.

Punto d'arrivo potrebbe essere, al momento in cui scrivo, l'ambizione di mettere insieme “coscienza e cervello”, in una prospettiva che mirerebbe a “misurare la coscienza”³¹, ma che anche ci riporta al punto da cui ero partito, in questa prima parte: *la misura non esiste in natura*.

²⁵ S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, «Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. Offizielles Organ der internationalen Psychoanalytischen Vereinigung», 4/1916-17, p. 289 (anche in *Gesammelte Werke*, vol. 10, Frankfurt am Main 1946). Cfr. anche R.-P. WARSITZ, *Melancholie*, in W. MERTENS – B. WALDVOGEL (eds), *Handbuch der psychoanalytischen Grundbegriffe*, Stuttgart 2000.

²⁶ K. ABRAHAM, *Ansätze zur psychoanalytischen Erforschung und Behandlung des manisch-depressiven Irreseins und verwandter Zustände*, ora in *Psychoanalytische Studien*, a cura di J. Trauer, Frankfurt 1969/70.

²⁷ L. BINSWANGER, *Melancholie und Manie*, Pfullingen 1960.

²⁸ M. FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961. J. REVEL, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli 2003, richiama l'attenzione sulla prima pubblicazione di M. FOUCAULT, *Introduction a L. BINSWANGER, Le rêve et l'existence*, Paris 1954 (trad. it. *Il sogno*, Milano 1996).

²⁹ P. BÜRGER, *Der Ursprung der ästhetischen Moderne aus dem ennui*, in L. HEIDBRINK (ed), *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*, München-Wien 1997; J. GLATZEL, *Melancholie – Literarischer Topos und psychiatrischer Krankheitsbegriff*, in L. WALTER (ed), *Melancholie*, Leipzig 1999.

³⁰ S. BETTIGHOFER, *Aspekte zur Genese der Depressionen im Lichte neuerer Forschungsergebnisse*, «Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis», 9/1994.

³¹ È più o meno il titolo della recensione di A. BENINI (in «Il Sole 24 Ore, Domenica» 14 dicembre 2014, p. 31) al libro di S. DEHAENE, *Coscienza e cervello. Come i neuroni codificano il pensiero*, Milano 2014.

Prima parte

Essa è infatti frutto di applicazione tecnica, dell'uso cioè di strumenti atti a definire le relazioni fra grandezze diverse. Insomma è frutto di cultura, cioè della strana e mutevole mistura tra bisogni umani e strumenti immaginati e costruiti per soddisfarli. In primo luogo l'arte e la scienza e i due ponti principali che le collegano fra loro: l'immaginazione e la tecnica.

Da qui, un secondo ritorno: alla grande incisione di Dürer, la *MELENCOLIA § I* che sembra un catalogo dell'una e dell'altra e proprio in funzione di misurazione: basta pensare ai numerosi strumenti di misura in essa riuniti, del tempo come dello spazio, fino a diventare essa stessa – nella prodigiosa lettura che ne ha fatto Aby Warburg – “misura del pensiero” (*Denkensraum*). Tutto però sotto l'ombra nera (luttuosa e melancolica: Giobbe→Freud) della insoddisfazione dell'uomo, un angelo dalle ali tarpate per la propria impossibilità ad essere dio, cioè a poter fare tutto (Giobbe→Galileo): perciò condannato all'immaginazione.

Potrei concludere – per ora – che tra l'esigenza di soddisfazione (collettiva) dei sogni/bisogni umani e la insoddisfazione (individuale) per non riuscirvi in modo perfetto, si estende l'ala ampia e dubbiosa della MELANCOLIA.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

6. Melancolia: storia minore ma con tanta carne al fuoco

Nonostante ogni pretesa di fare risalire la considerazione intorno alla melancolia fino alla più remota antichità occidentale, la letteratura “primaria” in materia è però un po’ strana, poco “autentica”, soprattutto quando si presenta in forma mista: i testi di Ippocrate/Democrito, Epicuro, Aristotele sono tutti pseudo-testi. Anche in medioevo ed età moderna, si tratta spesso di testi insignificanti, o di pezzi di testi “altri” (medicina, diritto, teologia, filosofia, letteratura, arte). Si potrebbe definire letteratura grigia, ma sparsa un po’ ovunque: proprio da qui la sua importanza.

C’è solo un picco, immenso, di cui molto sfugge il significato: l’*Anatomy* di Burton, che va dunque posta al centro anche di ogni interpretazione della melancolia. Tutt’intorno andrebbero i pezzi sparsi. Ma a me piacerebbe verificare se questo “rifugio nella melancolia” questa specie di “ritiro dal mondo” burtoniano corrisponde al cedimento o regresso o sonno “etico” che viene, per esempio, rimproverato al rinascimento italiano, almeno in politica, dai sostenitori e storici della “decadenza”, o se sia eventualmente da collegare – all’opposto – al nuovo mito-individuo, alla prospettiva, all’Ercole melancolico e alla riscoperta ficiniana della *vis imaginativa*, ma ora senza più gli “dei” dell’antichità, bensì attribuita direttamente all’individuo, contrapposto a uno Stato che ancora non c’è, ma che si va costruendo attraverso il disciplinamento.

Può aiutare alla risposta anche il “paradosso” di Gianfranco Borrelli, da cui mi sembra poter venire una variante importante del rapporto tra melancolia e politica: se ho ben compreso, per Borrelli

- 1° melancolia produce politica,
- 2° politica produce melancolia,
- 3° in politica (mantenimento/innovazione) melancolia è molla di innovazione¹.

Non lontano da questa linea interpretativa sta l’impegno di Robert Burton nella sua infinita (e indefinita) “anatomia” della melancolia. Un’opera senza misura, da cui risulta inequivocabilmente l’inconciliabilità, ma insieme l’inevitabile necessità di

¹ F. BORRELLI, *Conflitti, innovazioni, contenimento: Machiavelli e le politiche della malacontentezza*, «Vichiana», 1, 2/1999, pp. 107-122, ma anche *Machiavelli, ragion di stato, polizia cristiana*.

unione, fra sintesi unitaria – in politica come in conoscenza – e separazione fra diversi campi d'azione umana (religione, economia, arte, scienza...): in entrambi i sensi una rincorsa alla performance, alla produttività, alla stessa razionalità di scopo e in fondo alla legittimità “moderna” di *vita activa*.

Certo, bisogna lavorare su questi concetti, ma senza perdere di vista il punto cruciale della sintesi... che sta – a posteriori, nei suoi effetti che sono quelli che oggi mi spingono a ricercarne le radici – nell’eccezionale fittezza e resistenza e avvolgenza e pervasività e quindi capacità di coazione, o per meglio dire disciplinamento, del tessuto di coesione sociale e di controllo unitario e accentrato dei campi divisi di cui sopra, del tessuto di relazioni interumane rappresentato dalla politica, nelle sue diverse e successive, o anche contemporanee, ma sempre storicamente determinate, forme.

Si tratta ancora del problema di una specialità della melancolia nel suo (ipotetico) collegamento con la politica, nell’esperienza propria dell’Occidente. Posso provare a suggerire una scaletta di realizzazioni di questo collegamento:

a. Intanto stiamo parlando, come ormai sappiamo, di una politica che non era certo originaria ma si rese possibile solo quando fu storicamente superata la fase iniziale della Grecia antica, in cui “grazia” e “ubris” si contendevano, grazie al (prot-)agonismo degli dei, la determinazione e il controllo delle azioni umane: da qui l’importanza dei miti, veri e propri assiomi comportamentali dell’epica e della tragedia, luoghi alti di codificazione e comunicazione di tali assiomi e quindi anche delle conseguenti regole di comportamento. I miti, naturalmente, erano di elevatissimo e spesso misterioso contenuto esistenziale e andavano demoltiplicati – per così dire decifrati, decrittati – per renderli accessibili ai comportamenti quotidiani degli individui: da qui l’importanza della comunicazione attraverso l’epica e la tragedia.

Qui c’è una prima forma molto decisa di melancolia, a spiccato senso individualistico², che poi assume anche connotazioni sociali³, ma troverà soluzione non tanto

² J. PIGEAUD, *La maladie de l’âme. Essai sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981.

³ IPPOCRATE, *Lettere sulla follia*.

nella riforma dei costumi e delle leggi della città di Abdera, bensì nella coniugazione pseudo-aristotelica del melancolico-genio⁴.

b. Rispetto a questa fase, quella successiva, romana, presentò un mondo nuovo, meno drammatico e più differenziato (senza più la grande tragedia, e anche l'epica si andò liricizzando), ma soprattutto più funzionale rispetto all'agire. I due motori fondamentali ne furono la modernizzazione monoteistica della religione, personalizzata dal Cristo in Croce (e quindi anch'essa sdrammatizzata e portata più vicino alle responsabilità comportamentali dell'individuo umano) e il diritto: in entrambi i casi restava in funzione una fondazione di tipo mitologico (il Figlio di Dio e il furto delle XII tavole⁵), ma i due motori – quello religioso e quello civile – riveleranno, in conclusione, un'estrema concretezza in termine di “ordine”, con il *Corpus* di Giustiniano da una parte e la dottrina dell'*ordo* di San Agostino dall'altra).

Qui la melancolia entra, grazie alla recezione immediata e totale di Galeno, nella fase temperamentale, che consente di definire e conoscere meglio i caratteri e trattarne le caratteristiche anche in termini più sociali, di “disciplina”, che però resta ancora qualcosa al di fuori della politica e si concentra nell'esercito... su cui si organizza essenzialmente la *res publica* imperiale e su cui si modellerà anche la Chiesa romana⁶.

c. C'è una terza fase, dopo il Mille, in cui i “resti” dell'antico ordine (o degli antichi ordini) provano a sintetizzarsi in un ordine nuovo, in cui entrano fortemente anche i portati delle popolazioni migranti (barbari) che si sono venute sovrapponendo e variamente mescolando con l'originario spirito-prassi romano. A parte la “germanica” campagna di Otto Brunner⁷, il luogo in cui ciò più “modernamente” accade è sismondianamente e weberianamente la “città”, con la nuova esigenza che gli uomini pongono alla base della loro disciplina-obbedienza: la “legittimazione”. Solo da questo

⁴ ARISTOTELE, *La melanconia*.

⁵ M.T. FÖGEN, *Storie di diritto romano. Origine ed evoluzione di un sistema sociale*, Bologna 2005.

⁶ Cfr. la voce “Disziplin” in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly-Wissowa).

⁷ O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Brünn 1939; II ed. aumentata, 1942; III ed. aumentata, 1943; IV ed. modificata, Wien-Wiesbaden 1959 (col titolo parzialmente rinnovato *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*): su cui R. BLÄNKNER, *Otto Brunner (1898-1982)*, in K. HRUZA (ed), *Österreichische Historiker. Lebensläufe und Karrieren 1900-1945*, vol. III, Wien-Köln-Weimar 2019.

momento si può parlare di “potere” nel senso moderno del termine, cioè come somma algebrica – o incontro – di comando e obbedienza, in base a qualche principio d’ordine – più o meno assiomatico, più o meno mitologico, ma certamente individualistico – come la libertà (Sismondi) o la razionalità (Weber) o anche forse la stessa responsabilità (in campo sia giuridico che teologico).

Qui la melancolia è quella tratteggiata da Zuccotti⁸: quella del bando dalla città, dalla società umana, oppure dalla Chiesa, per causa di eresia. Per contrasto si rafforza il sentimento di comunità (la *Genossenschaft* di Gierke – così diversa dalla *Volksge-meinschaft* di Brunner!) dalle cui nozze col senso individuale scocca il lampo della politica moderna, che illumina da una parte la responsabilità dell’uomo per il proprio destino e dall’altra la necessaria soluzione associativa per quest’ultimo.

d. Ma c’è poi anche la fase vitale, geniale, entusiasta della melancolia rinascimentale, che però presto si tramuterà in vergogna e penitenza... barocco-goticizzante: a ciò sarà particolarmente dedicata la mia ricerca.

e. C’è, infine, una fase quinta, moderna, in cui sembra che la melancolia abbia gettato la spugna, scomparendo dal quadro antropologico della vita dell’uomo occidentale. Dopo il consolidamento politico prodotto dallo “Stato moderno”, con la decisiva affermazione del “pubblico” come luogo tendenzialmente unitario (e centralizzato) di soluzione delle controversie private, per l’appunto il “privato” riacquista peso e importanza, come luogo di realizzazione delle pre-disposizioni individuali e insomma come culla di quella cultura individualistica che, in modo ideologico, quindi falso e soprattutto falsificante, farà da base alla legittimazione del secolo “borghese” (Sette- Ottocento) e alla de-generazione della precedente stagione “statuale”⁹, in funzione della *Herrschaft-Gewalt* del modo di produzione capitalistico.

Qui la melancolia acquista tutto intero il significato che anche noi post-moderni continuiamo a inseguire, oscillando fra il culto del genio e le profondità della depressione, ma comunque designando una sfera privata molto intensa, a lungo supportata

⁸ F. ZUCCOTTI, “*Furor Haereticorum*”. *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della ortodossia religiosa nella legislazione del tardo Impero romano*, Milano 1992.

⁹ P. SCHIERA, *Lo Stato*.

da nuova considerazione scientifica da parte delle tre discipline classiche della teologia, del diritto e della medicina (l'università moderna), finché il segno (sogno) individualistico non ridurrà la melancolia a malattia mentale da internare nell'istituzione negante del manicomio, in attesa di trasformarsi, ai giorni nostri, in una cosa socio-psico-terapeutica da servizio sanitario nazionale.

A leggere un libretto insignificante, del primo Seicento, che è *L'Uomo in casa* del Conti¹⁰, viene in mente che, alla ricerca del "privato", bisognerà seguire almeno i due percorsi: quello della *Hausvaterliteratur*, in tutte le sue varianti, dal libro di Brunner su Hohberg alla sua prospettiva del *ganzes Haus*¹¹ e quello del *Parfait négociant* del Savary... con annessi e connessi, dall'Olanda di Barlaeus al Becher austriaco¹².

Per non parlare della doppia cifra rappresentata dall'interesse – privato e pubblico – nella commistione che va da Machiavelli e Guicciardini a Gracián, anche nello sviluppo verso il *Homme de Cour* di Amelot de la Houssaye fino a Christian Thomasius¹³.

È in queste linee basse della melancolia, sia nel privato che nel pubblico, che si potrà meglio ricostruire l'atmosfera della sua funzione sociale e politica (comunque aggregativa, associativa) in Occidente.

È dunque la traccia del privato/pubblico che va inseguita, nel senso che uno spazio effettivo per la melancolia moderna sembra aprirsi – distinguendosi in particolare dall'antica acedia – nel progressivo divaricarsi di queste due facce (pubblica e privata) della moderna azione dell'uomo. A partire dal privato, forse. Nel passaggio, ad esempio, dalla vita *contemplativa* alla vita *activa*, per salti che toccarono anche la complessa vicenda del profitto e dell'usura ma che trovarono di solito regolazione grazie al diritto – oltre che in teologia – spesso in combinazione con la medicina, come si è

¹⁰ G.F. CONTI, *L'uomo in casa o sia il Privato. Considerato con aforismi*, Venezia 1718, con bellissima incisione melancolica nel controfrontespizio.

¹¹ O. BRUNNER, *Adeliges Landleben und Europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg, 1612-1688*, Salzburg 1949; ma anche: *Hausvaterliteratur*, in *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, 5/1956, pp. 92 s. e *Das ganze Haus und die alteuropäische 'Ökonomik'* (1958, trad. it. in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 1970, pp.133-164). Cfr. anche D. FRIGO, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra Cinque e Seicento*, Roma 1985.

¹² J. SAVARY, *Le parfait négociant: ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France, & des pays étrangers*, Paris 1675.

¹³ P. SCHIERA, *Christian Thomasius*.

già visto per le streghe ma come si può vedere anche meglio con riferimento al già più volte citato Zacchia e alla sua dottrina della capacità d'agire, così legata da una parte alla sfera del (diritto) privato e dall'altra alla melancolia, come causa di nullità¹⁴.

Ma quelle tracce si riscontrano anche nel pubblico, essenzialmente nel lento e avvolgente costruirsi delle istituzioni che hanno accompagnato il sorgere e il funzionamento dello Stato: dall'esercito stabile, in cui si travasò l'antica dottrina della disciplina e del comando, al sistema fiscale, al primo strettamente congiunto attraverso la figura del commissario¹⁵.

Un percorso che trova riscontro nel ruolo svolto, nel pieno della cultura occidentale, da due fenomeni sociali concomitanti e forse anche interdipendenti nell'esemplarità simbolica che essi ebbero nei tre-quattro secoli iniziali della prima età moderna, a sostegno della struttura più radicale di quest'ultima, che ho già più volte indicato nella nuova "azione-ragione" regolatrice della vita delle donne e degli uomini in Occidente: si tratta del nesso fra comunicazione e tempo, in una congiunzione davvero epocale per noi "moderni", che favorì il sorgere dell'ideologia come forma storicamente determinata del politico in età moderna¹⁶. Vera reazione alla melancolia introversa e introspettiva – nella stessa forma iper-plastica e insieme utopica di un Burton – che non avrebbe potuto che produrre quella spinta alla *sociabilité* e, di conseguenza, alla *société*, di cui la "rivoluzione" fu l'esito insieme legittimatorio e performativo¹⁷. Dunque una sorta di "liberazione" dalla melancolia verso l'esterno, in chiave di disciplina, da una parte, e di immagine creativa dall'altra; una melancolia ora dialetticamente rapportata alla razionalità, in uno spazio di libertà e immaginazione che sterilizza e lascia libero il campo all'azione razionale rispetto allo scopo: cioè appunto alla rivoluzione (borghese).

¹⁴ P. SCHIERA, *Aspekte der Sozialdisziplinierung in der italienischen Rechtstheorie und -praxis des 17. Jahrhunderts*, in *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages, Frankfurt am Main 22. bis 26. September 1986*, Frankfurt a.M. 1987, pp. 541-557.

¹⁵ O. HINTZE, *Il Commissario e la sua importanza nella storia generale dell'amministrazione: uno studio comparato*, in P. SCHIERA (ed), *Stato e società*, pp. 1-26.

¹⁶ P. SCHIERA, *L'ideologia come forma storicamente determinata del "politico" nell'età moderna*, in *Aspetti e tendenze del diritto costituzionale. Scritti in onore di Costantino Mortati*, vol. I, Milano 1977, pp. 833-64.

¹⁷ P. SCHIERA, *Rivoluzione, costituzione, Stato*, in AA.VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari 1979, pp. 5-14.

Vedremo, forse, a suo tempo che la sintesi “politica” uscita da questo processo e che ha trovato, fra Sette e Ottocento, espressione nel grande movimento “atlantico” della “costituzione”, potrebbe essere intesa proprio come sublimazione finale della melancolia nel mondo capitalistico borghese dello Stato di diritto e sociale, sotto *rule of law*, dopo che la parte più materiale e corporea dell’antico male – anzi dell’antico temperamento – si era dissolta sotto i colpi della ricerca medico-scientifica e dell’organizzazione medico-ospedaliera, a partire dalla dottrina della circolazione del sangue di Harvey, attraverso l’invenzione della psichiatria manicomiale ad opera di Pinel, fino all’evoluzione positivista della psicologia e alla rivoluzione psico-analitica di Freud. Il risultato di tale “politica”, liberale rappresentativa e governamentale, contiene infatti tutti gli antidoti alla melancolia che, in maniera sparsa e *ad personam* (invece che *ad societatem*, per così dire), erano stati indicati nella lunga “storia del trattamento della malinconia”¹⁸: educazione, in primo luogo, nel senso di *institutio*, cioè *lato sensu* disciplina; poi comunicazione, nel senso di circolazione e diffusione del discorso, cioè ideologia; infine decisione, cioè istanza di comando, non necessariamente nel senso di risposta al *Notfall* poi divenuto famoso tramite la coppia Schmitt-Benjamin, però certamente ahimé anche in quel senso, capace di ri-trasformare la *Herrschaft* in *Gewalt*. Tutto in chiave tremendamente produttiva e performante. Ma in nome di cosa se è vero che «All that is solid melts into air»¹⁹?

Come si vede, la carne che sto tenendo sul fuoco è molta, forse troppa: ma tale è il senso di questa mia impresa, di trovare cioè “il problema” (*die Frage*) che racchiude e conclude i principali problemi cui mi sono dedicato nella mia vita di ricerca. Che sono stati però finora quasi sempre problemi visibili, manifesti, cioè esplicitati in eventi, in

¹⁸ Tale è il titolo (*Histoire du traitement de la mélancolie*) della tesi di dottorato in medicina, discussa da Jean Starobinski nel 1960 all’Università di Losanna, stampata a Basilea, fuori commercio, «Acta psychosomatica» n. 4, a cura dei laboratori J.R. Geiger S.A. La traduzione italiana è ora compresa nell’opera di J. STAROBINSKI, *L’inchostro della malinconia (L’encre de la mélancolie)*, Paris 2012: su cui la bella recensione di C. OSSOLA, in «Il Sole 24 Ore», Domenica 30 dicembre 2012, p. 19), traduzione di Mario Marchetti, postfazione di Fernando Vidal, Torino 2014 (cfr. la recensione di A. BENINI, in «Il Sole 24 Ore», Domenica 7 dicembre 2014).

¹⁹ K. MARX – F. ENGELS, *The Manifesto*. Da qui la ripartenza della melancolia “post-borghese” (o comunque della borghesia in crisi) che non potrà che accompagnare la stessa crisi della *modernity* dopo la metà del secolo XIX, dando luogo a quella sorta di “voglio ma non posso” che fu – in tutti i settori della voglia comunicativa – il modernismo.

dati, alla maniera degli storici; e mi sembrava che questo fosse il modo di risolverli, quei problemi, mentre loro stavano sempre lì, ancora più nascosti, perché ne studiavo gli effetti invece delle cause. Avendo argomentato contro tale impostazione nella precedente presentazione della mia *random history*, vorrei ora provare a precisare che mio problema centrale è per ora, se basterà, trovare (scoprire) i motivi e le ragioni (due cose diverse, ovviamente, ma non troppo) per cui, a un certo punto, in certi luoghi, certi uomini hanno dovuto e potuto sintetizzare il complesso delle regole di convivenza in un insieme “misurato”. Questo aspetto – della misura, delle misure – mi sembra il più indicato a rappresentare la stragrande novità del modo politico introdotto in Europa dopo il Mille²⁰. Solo comprovante ciò è il dato di fatto che, grazie alle varie sintesi “politiche” succedutesi, sia stato possibile tenere progressivamente separati altri diversi campi d’azione umana (la religione, l’economia, l’arte, la scienza...) per incrementare la produttività propria di ciascuno ma, complessivamente, la produttività-*performance* fine a sé stessa, irriflessa nella sua necessaria progressività, che è stata forse finora la prerogativa più evidente del modo (“misura” appunto!) di produzione capitalistico, coi suoi annessi e connessi.

Starà qui il segreto weberiano della razionalità? Alla cui origine starebbe d’altra parte l’altra sua intenzione della legittimità?

Certo, bisogna lavorare su questi concetti, ma senza perdere di vista il punto cruciale della sintesi (della politica, dunque). La quale sta – a posteriori, nei suoi effetti che sono quelli che oggi mi spingono a ricercarne le radici – nell’eccezionale fittezza e resistenza e avvolgenza e pervasività e quindi capacità di coazione (o per riusare Weber disciplina) del tessuto di coesione sociale e di controllo unitario e accentrato dei campi divisi di cui sopra, del tessuto di relazioni interumane, cioè, rappresentato dalla politica, nelle sue diverse e successive, o anche contemporanee, ma sempre storicamente determinate, forme. Si tratta, insomma, di rivendicare l’assoluta priorità della “produzione reale della vita”²¹, non riducendo quest’ultima all’exasperazione

²⁰ P. SCHIERA, *Misura per misura*. Mi sembra che il nuovo libro di F. FUKUYAMA, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York 2018, tutto imperniato sul concetto platonico di *ty-mos*, riproponga, a modo suo, il problema a me carissimo della misura.

²¹ K. MARX – F. ENGELS, *L’ideologia tedesca*, pp. 182-183.

mercantilistica e industrialistica (relativa dunque ai soli beni materiali), ma ricomprendendovi il maggior numero possibile delle “ragioni”, anche immateriali, dell’esistenza. Forze produttive e rapporti di produzione mantengono inalterata, anche in questa prospettiva ampia, la loro basilare importanza; anzi l’accrescono di molto, esprimendo la loro funzione storica corrispondentemente ai diversi gradi di “dominanza” che i vari fattori della “vita reale” hanno nei differenti momenti storici. Se è vero che «la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all’attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale»²², sarà in certo qual modo vero anche il contrario: cioè che questo “linguaggio della vita reale” non può prescindere dal linguaggio “delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza”.

Questo mi pare esattamente lo spettro della melancolia, nelle diverse fasi di considerazione e trattazione attraverso cui è passata. Come pure – nel rapporto e mescolanza fra le due parti della vita reale, fatta di produzione culturale e di produzione materiale – è questo lo spettro della misura, da me assunta a criterio dirimente delle citate dominanze. Tutto ciò che Marx e Engels aggiungono alla breve frase appena citata va benissimo:

«sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato svolgimento delle loro forze produttive, e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese».

Sono proprio questi uomini “reali” a godere (soffrire) nella loro materialità – cioè nella materialità dei rapporti di produzione in cui, di volta in volta, sono inseriti e delle forze produttive di cui variamente fanno parte – della melancolia. Tanto che quest’ultima passa dall’essere, nell’antica Grecia, semplice, ma rivelatore, mal di pancia, a divenire simbolo, nel medioevo del peggiore *dis-order* designando l’asociale, l’eretico, il bandito, per poi diventare, in età moderna, marchio di genialità o di miserabile ipocondria aristocratica, prima di tradursi nella più impalpabile e insormontabile in-differenza, o anche noia, liberale, surrogata dai “valori” borghesi, nazionali e

²² *Ivi*, p. 13.

benestanti di quel *citoyen* a cui Marx e Engels, nel prosieguo dell'*Ideologia tedesca*, dedicheranno la più bella e antesignana descrizione²³.

Non intendo annacquare la “produzione” nella generica “azione mirata allo scopo”, ma non si può neppure dimenticare l’impegno messo dai nuovi soggetti della “industria” moderna a chiarire i contorni di quest’ultima, in chiave di “progetto”, con tutte le conseguenze in campo economico sociale e politico che provocarono rapidamente la sintesi capitalistica, alla quale soltanto si tende a ridurre la materialità della “produzione”.

Si dedica, anche, a questo profilo Mario Pezzella²⁴ «ricercando con ostinazione e acume vie d’uscita possibili dalla gabbia d’acciaio e dalla regressione economica, ma, non di meno, morale, psicologica e antropologica indotta dalla diffusione, a piene mani, sulla scena mondiale dell’unica civiltà del “Capitale”»²⁵. Purtroppo però – mi tocca dire – anche qui non si può far a meno di contrastare le «letture solo economicistiche del mondo contemporaneo, e presenti ancora in un certo marxismo sempre più residuale», con la caduta in un opposto (“controttempo”, che rischia di trasformarsi in contratttempo?) “teologico-spirituale” «del capitalismo globalizzato nel quale viviamo».

Sarà per l’ormai insopprimibile educazione cattolica che ho ricevuto, ma credo che la teologia non debba entrarci proprio niente in questo tipo di analisi²⁶. A meno di voler superare l’economicismo giustamente criticato dei marxisti “residuali” con un sacralismo, di segno uguale ed opposto, di un certo schmittianesimo esso pure residuale. Ma il rischio è allora di privare agambanamente di senso la critica stessa, riducendola a antropologica apologia di un “sacro” inscritto da sempre nella costituzione umana (e sociale); magari poi attualizzato e reso futuribile grazie ad un’altra residualità di gran moda: quella foucaultiana.

²³ *Ivi*, pp. 181 ss.

²⁴ M. PEZZELLA, *Insorgenze*, Milano 2015.

²⁵ Come scrive R. FINELLI in una recensione (*Il controttempo di una prassi radicale*) in «il manifesto» del 21 febbraio 2015.

²⁶ Cfr. il mio *Per una storia costituzionale laica, ... su misura, “a misura laica”*, «Le Carte e la Storia», 19/2013, pp. 5-20.

Se è vero – come osserva nella sua recensione Finelli – che «ogni dimensione teologica ha, com'è noto, al di là della favola della sua pretesa autosufficienza divina, un profondo bisogno dell'umano, del sensibile, del concreto per vivere e manifestarsi», non capisco perché non ci si possa attenere direttamente a quel bisogno, senza bisogno di scomodare “favole”, o presunte tali, allo scopo – che sarebbe appunto quello di Pezzella – di «comprendere e mettere a tema anche e soprattutto le modificazioni profonde del nostro modo di sentire e di percepire la vita, cui quella coabitazione forzata con la soggettività astratta e impersonale dell'economico-capitalistico ci conduce e ci obbliga». Chiaramente, in base semplicemente a queste parole, la mia scelta di “melancolia” si presterebbe benissimo alla bisogna, se io fossi sufficientemente post-marxista e post-moderno da pensare davvero a resistenza e opposizione, a “insorgenze” appunto. Condivido però, ovviamente, la diagnosi di «questa vita anaffettiva, ridotta alla riproduzione mesta e melanconica della propria soggettività amministrata da altri». Solo che penso che la variante “global-capitalistica” di oggi sia solo una delle tante e che anche le altre vite “melancoliche” possano venir studiate e analizzate, per meglio comprendere elementi strutturali importanti del destino che gli uomini si sono costruiti – grazie alle loro favole di differente natura – in Occidente.

Resta la necessità di riconoscere che «l'anima del capitale è “astratta”, immateriale, volta solo al profitto e alla sua accumulazione: alla crescita della sua quantità iniziale di denaro e all'espansione sempre più ampia di questo ciclo».

È ciò che sopra cercavo di attribuire alla coppia produzione-produttività, allargandone il contenuto appunto dall'immediata creazione di merci, o anche di denaro, alla mediatezza – altrettanto decisiva – dei pensieri, delle dottrine e delle pratiche comunicative (e amministrative) grazie alla quali gli uomini e i gruppi umani riescono ad aggregarsi fra loro, rapprendendosi come la maionese non impazzita.

Tornando sui miei passi, vorrei solo fare un paio di esempi, spero concomitanti, che certificano nella loro banalità il nuovo “spirito”, materialissimo, che accompagna il sorgere dell'evo moderno.

Si ripensi ancora alle due figure, sul finire del Cinquecento, del mercante e del gesuita.

Per il primo, i riferimenti sono infiniti, ma importa qui segnarne un poco il distacco dalla concezione (teoria-prassi) che se ne aveva nel medioevo. Per restare nel periodo indicato, cito il *Mercator sapiens, sive Oratio de conjungenda Mercatura et Philosophiae Studiis... Habita in Inaugurationem Illustris Amstelodamensium Scholae* e stampata nel 1632. Dedicato alla fusione fra Minerva e Mercurio,



il poemetto benedice la filosofia che procura “medicina dell’anima” e sollievo alle preoccupazioni, che tanto angustiano il mercante: suo scopo è di mostrare «Optimum esse Mercaturae cum Sapientiae ac litterarum studiis commercium». Infatti, è certo che «primam mercaturam, humanitatem et sapientiam, una cum mercibus per universum orbem circumduxisse». Sembra una risposta *ante litteram* all’*Ideologia tedesca*, fornita proprio dalla repubblica di Amsterdam «in qua jam mercatoribus philosophari, et philosophis mercari concessum». Nel 1657, il suo autore, Barlaeus ovvero Gaspar Van Baerle, aveva pubblicato due volumi di *Poemata*, tra cui pare interessante una *Prosopopeia Melancholiae*, la quale si autodescrive così:

«Ego ponderosi sanguinis nutrienda,
inersque terra pondus ingenii mei,
querulaeque mentis indices voces dabo.
Sum bilis atra, quae latina iam loquor,
edocta numquam: calleo poeticam
teretesque jambos ipsa per delirium
rotare possum, quos Apollo sobriis

Prima parte

vix dicitare, quin futura dicerem,
 ni saga haberi, demonisque concia
 Batavis vererer. Sum tamen»²⁷.

Importa sottolineare che la citata *Schola Amstelodamensium* non era altro che l'*Athenaeum Illustre Amstelodami*, istituito «ad informandam iuventutem Amstedo-lamensem anno 1632 et floruit usque ad annum 1877, quo in Universitatem Amstelo-damensem conversum est». Una *London School of Economics* del tempo, sembrerebbe, se è vero che il nuovo istituto doveva soprattutto fornire “superiorem educationem” ai cittadini di Amsterdam ormai divenuta uno dei centri commerciali più importanti del mondo²⁸. La nuova centralità di Amsterdam e la sua pretesa di manifestarsi al mondo è anche dimostrata dalle grande festività organizzate, nel 1638, per accogliere la visita di Maria de' Medici, già regina di Francia ma poi esiliata ed esule, ma discendente dalla grande famiglia di banchieri fiorentini, di un'altra città-stato cioè a cui Amsterdam non poteva che ispirarsi, nella sua ricerca di autonomia anche simbolica e culturale. L'ex-regina ricevette onori mai visti nella spartana città riformata, con la partecipazione attiva dello stesso Barlaeus, che commissionò per l'occasione una pubblicazione *in folio* di eccezionale valore artistico dal titolo *Medicea Hospes*²⁹.

Tutto ciò semplicemente per dire che da lì prese avvio, per così dire, il mercantilismo che avrebbe davvero portato una rivoluzione nel sistema politico occidentale, favorendo sia il consolidamento del nascente “Stato (moderno)”, con la sua amministrazione votata al fisco e alla polizia, che – in ovvia concomitanza – l'avvio del capitalismo.

Per restare ai mercanti, *Le parfait négociant*, pubblicato nel 1675 da Jacques Savary a Parigi, marca il passaggio dal piccolo al grande Stato, esprimendo nel modo più

²⁷ BARLAEUS (GASPAR VAN BAERLE), *Poemata*, Leiden 1628, 2 voll: qui vol. I, pp. 173-176. Cfr. anche *Orationum liber. Accesserunt alia varii & amoenioris argumenti*, Amsterdam 1643. Su di lui cfr. F.F. BLOK, *Caspar Barlaeus. From the correspondence of a melancholic*, Assen-Amsterdam, 1976.

²⁸ J. HUIZINGA, *La civiltà olandese del Seicento*, Torino 1967, p. 52.

²⁹ *Medicea hospes, sive descriptio publicae gratulationis qua Mariam de Medicis, excepit senatus populisque Amstelodamensis*, Amsterdam 1638.

strutturato possibile il peso dello “spirito” che reggeva la sensazionale impresa di Luigi XIV³⁰. Il titolo completo dell’opera richiama esplicitamente le merci (*marchandises*), inquadra sinteticamente la dimensione internazionale del loro commercio (*pays étrangers*) e riduce il tutto a un problema di educazione (*instruction*). Da una parte c’è la *police*, particolarmente richiamata dall’*Ordonnance* del 1673³¹; dall’altra la necessaria professionalità (i giovani «qui voudroient se mettre dans la profession mercantile»): il tutto basato su una chiara visione della disciplina che, a partire dalle corporazioni medievali, regola da sempre il commercio. Quest’ultimo è utile e necessario, inventato dagli uomini per migliorare «la douceur de la vie», per via di quella «espèce de nécessité d’avoir toujours besoin les uns des autres» che suscita «cet échange continuel de toutes les commodités de la vie». Una lettura tutt’affatto anti-melancolica dell’esistenza che corrisponde al non tanto fantomatico “spirito del capitalismo” di cui stiamo parlando e che si esprime appunto nell’educazione dei giovani: istruzione come regola, che si lega alle regole interne dello stesso commercio. Con un piccolo esito finale, che interessa proprio il discorso che stiamo facendo: per praticare il commercio, occorrono buone qualità di corpo e di spirito; queste ultime devono poi essere «accompagnées d’une bonne mine, parce qu’elle convient fort à un marchand... il n’y a point de profession ou l’esprit et le bon sens soient plus nécessaires que dans celle du commerce»³².

³⁰ «Louis XIV s’appuie sur Jean-Baptiste Colbert, contrôleur général des Finances, pour refondre les bases juridiques de l’administration du royaume de France. Ainsi, sous son influence et celle de ses conseillers, la législation de l’époque, très disparate, se métamorphose en cinq grandes ordonnances - procédure civile en 1667, procédure criminelle en 1670, eaux et forêts en 1669, commerce en 1673 et maritime en 1681 - qui ont constitué la base de la législation jusqu’à la Révolution»; dopo di che verranno «les grands Codes Napoléoniens: le *Code civil* (1804), le *Code de procédure civile* (1806), le *Code pénal* (1810) le *Code d’instruction criminelle* (1811) et le *Code de commerce* (1807)» (C. DELPLANQUE, nel commento su internet al *Code de commerce* del 1807).

³¹ «Il était manifeste que le commerce relevait de la police d’un état et légiférer en cette matière était donc somme toute assez naturel. Tout cela participait de qui restera aussi sous le nom de colbertisme» scrive Edouard Richard, commentando in internet il nostro *édit du roi*. Noto anche come *Code Savary* esso «établit bien de règles de negocier dont l’on ne s’étoit point encore advisé jusque à présent, pour empêcher les desordres qui se commettoient dans le Commerce». Su Colbert cfr. ancora P. BOISSONADE, *Colbert: Le triomphe de l’Étatisme. La fondation de la suprématie industrielle de la France. La dictature du travail (1661-1683)*, Paris 1932.

³² J. SAVARY, *Le parfait négociant*, Cap. IV.

Passando dal livello materiale dei bisogni e delle *commodités* a quello spirituale della vita e volendo restare in sintonia coi ragionamenti appena fatti, può aiutare molto una rapida consultazione del *Diccionario historico de la Compañia de Jesus*³³. Colpisce, nella prassi gesuitica di direzione della vita spirituale di chiunque – sia di bassa come di alta condizione – la centralità del termine-concetto *industrias* che ha, al tempo, il significato corrente di «maña, destreza o artificio para hacer alguna cosa». Il gesuita spagnolo Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), a lungo segretario di Ignazio di Loyola, compose sia le *12 Industrias con que se ha de ajudar la Compañia* che le *Industrias con que uno de la Compañia mejor conseguirà sus fines*³⁴.

Ma sarà il Padre generale Claudio Acquaviva (1543-1615) a fare delle *industrias* un piccolo ma fondamentale cavallo di battaglia della Compagnia. La quale si mosse, anche durante il suo più che trentennale governo e pur tra imponenti contrasti di carattere sia politico che religioso, in parallelo col processo di formazione dello Stato, applicando, anche al proprio interno, i criteri di accentramento ed esclusività³⁵. Ma seppe anche consolidare lo “spirito di mondo” che aveva fin dall’inizio caratterizzato l’opera del fondatore, operando attivamente nelle “missioni”³⁶ e nell’istruzione dei giovani. Di quest’ultima, l’esempio più famoso è certamente la *Ratio Studiorum*, con cui si mirò ad offrire unità di metodo d’insegnamento ai collegi della Compagnia. Ma non

³³ C.E. O’NEILL, S.I. – J.M. DOMINGUEZ, S.I. (eds), *Diccionario historico de la Compañia de Jesus. Biografico-tematico*, 4 voll., Roma-Madrid 2001.

³⁴ Ora in *Epistolae et commentaria P. J.A. de Polanco*, 2 voll., Madrid 1916-1917, pp. 725-775. Cfr. J.H. AMADEO – M.-A. FIORITO, *Las “Industrias” del P. Polanco y las Constituciones S.J.*, «Stromata», 44/1988, pp. 23-90, ma anche: *it.cathopedia.org*: «Nel 1548 scrisse due serie di “Industrie” che possono essere considerate come un progetto di *Costituzioni*, e tra il 1548 e il 1550 scrisse le *Constitutiones Collegiorum* che costituiranno come un abbozzo della quarta parte delle *Costituzioni* di Ignazio. La prima stesura delle *Costituzioni* fu fatta tra il 1547 e il 1550 e risulta scritta quasi completamente da Polanco. Una seconda stesura con abbondanti correzioni autografe di Ignazio fu presentata nel 1551 ai religiosi professi riuniti a Roma. La traduzione latina del testo spagnolo promulgato nel 1553, modificato secondo i suggerimenti dei gesuiti professi, fu dello stesso Polanco».

³⁵ Ma non si trascuri il dato di fatto che la Compagnia, concepita come “cavalleria leggera” da Ignazio in Spagna, si realizzò dapprima a Parigi, poi in terra veneta e infine a Roma: un’origine che oggi si direbbe “transnazionale”.

³⁶ Vi si riferiscono in primo luogo le *Costituzioni*, che sono insieme agli *Esercizi* l’applicazione a un corpo apostolico dello “spirito” ignaziano e del suo attivismo: lo storico protestante H. BOEHMER (*Die Jesuiten*, Leipzig 1913, p. 42) sostiene che «in base a queste *Costituzioni*, se c’è una società umana perfettamente organizzata internamente come esternamente per la missione che deve compiere, questa è la Società di Gesù».

va sottovalutata l'attenzione più intima per le coscienze – anche degli stessi membri dell'Ordine – di cui sono espressione, un po' nella scia di quelle già citate del Polanco³⁷, le *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis, ad curandos animae morbos*, pubblicate a Firenze nel 1600, poi entrate, per la loro importanza nel corpo ufficiale della Compagnia³⁸. I “morbì” sono elencati in 18 capitoli: l'ultimo s'intitola “Melancholia, scrupuli, & angusta conscientia”. Mette conto citarne l'incipit: «De hoc morbo tam multa, tamque utilia a multis conscripta sunt, ut non sit necesse plura dicere».

Non meno interessante è l'impegno per la politica militante, orientato non solo ai principi ma anche ai sudditi. Adam Contzen S.I. (1571-1635), confessore influente di Massimiliano di Baviera, pubblica nel 1620 i suoi *Politicorum libri decem*, un'enorme opera enciclopedica in cui cerca di dare fondamento antimachiavellico all'assolutismo come risposta ai problemi del tempo: centralità del governo e soprattutto dell'economia, con impronta che non poteva che essere decisamente mercantilistica. Ma non dimentichiamo che Giovanni Botero (1544-1617), un altro gesuita seppure uscito a un certo punto dalla Compagnia, aveva pubblicato nel 1589 *Della ragion di Stato*, oltre a *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città* (1588) e alle *Relazioni universali* (dal 1590).

Ciò completa – e fondamentalmente corrobora – lo strappo occorso, nella storia moderna della melancolia, tra Marsilio Ficino e la Protesta di Lutero. Il bello è che in mezzo ci sta proprio Niccolò Machiavelli, la cui presunta teoria politica e fondazione dello Stato moderna divenne l'oggetto principale se non esclusivo di riflessione politica da parte della *Societas Jesu*³⁹. Non solo: a me pare che il vero machiavellismo sia rappresentato proprio dall'anti-machiavellismo. Questa porzione importante della

³⁷ Lo afferma la lettera introduttiva *Ad Superiores Societatis*: «Quare cum meminisset a P. Polanco Beati Patris Nostri mandato atque ductu, ad usum doctrinamque operantium nostrorum, qui in missionibus versantur, Instructiones quasdam editas olim fuisse, Industriasque appellatas... ad rectam gubernationem ducentes».

³⁸ *Corpus institutorum Societatis Jesu*. 11. *Industriae...*, Antverpiae 1835.

³⁹ Gli autori gesuiti trattati come avanguardia dell'antimachiavellismo sono: P. DE RIBADENEIRA, *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contro lo que Nicolas Maquavelo y los politicos deste tiempo enseñan*, Madrid 1595; J. DE MARIANA, *De rege et regis institutione*, Toledo 1599; A. CONTZEN, *Politicorum libri decem*, Mainz 1621 e *Methodus doctrinae civilis seu Abyssini regis historia*, Köln 1628; C. SCRIBANI, *Politicus Christianus*, Anversa 1624; oltre a Antonio Possevino (1592) a Thomas Fitzherbert (1616 e 1610) e al più famoso di tutti: Roberto Bellarmino.

teoria politica moderna (realismo politico⁴⁰) l'hanno fondata i Gesuiti e non Machiavelli. Essi si sono fondati sul Machiavelli (come pure su Bodin, altro rappresentante dei tanto vituperati *politiques*) per rendere possibile – teorizzandola, legittimandola e indottrinandola – la formazione dello Stato moderno. Questo e non altro mi sembra essere il senso della dottrina della Ration di stato⁴¹.

Capire se ciò è basato – oltre che su molteplici altre ragioni politiche, religiose, sociali, economiche – anche su qualche perturbazione intervenuta nella “coscienza” dell'uomo mi sembra importante. Da qui l'insistenza sulla melancolia e sulla torsione che essa subì nel corso del XVI e XVII secolo. Dalla sua esaltazione in genialità, ad opera del neoplatonismo al di qua e al di là delle Alpi, alla sua derubricazione in malattia delle viscere (ipocondria) ad opera del barocco, con tutto il necessario apparato figurativo di Maddalene e Sangerolami.

Continuare a ripetere che tutto ciò si spiega col passaggio da una concezione di vita contemplativa ad una attiva mi sembra riduttivo e non sufficientemente esplicativo. Ma anche trovare un senso strutturale alla melancolia non è facilissimo! Ci sarebbe da introdurre, tra cavalli e emblemi, il neostoicismo, su cui Schnur dice cose molto buone, nella scia di Oestreich, ma sottolineando l'importanza delle guerre di religione in Francia, quindi dei *Politiques*, e in particolare di Guillaume Du Vair⁴².

Tutta basata sulla “philosophie morale des Stoïques”, cioè sulla moderazione e sul controllo di sé e del mondo, la riflessione del Vair è anche volta alla società e alla

⁴⁰ F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte*, München 1924; più recentemente A. CAMPI – S. DE LUCA (eds), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli 2014. Cfr. P. SCHIERA, *Miglio e Schmitt: un incontro fra diagnostica e teoria politica*, in D. PALANO (ed), *La politica pura. Il laboratorio politico di Gianfranco Miglio*, Atti del Convegno tenuto in occasione dei cento anni dalla nascita (1918-2018), Milano 2019, pp. 59-74.

⁴¹ P. SCHIERA (ed), *Ration di Stato e ragioni dello Stato*, Napoli 1996; *Ration di Stato e statualità moderna* (1976, 1982, 1996, 2013), in *Società e stato per una identità borghese - Scritti scelti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 4/2016, pp. 175-196; *Raison d'Etat justifier le pouvoir*, in *L'Europe. Encyclopédie historique*, sous la direction de Christophe Charle et Daniel Roche, Arles 2018, pp. 1494-1498.

⁴² R. SCHNUR, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962; R. SCHNUR (ed), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975 (su cui la mia recensione: «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 5/1976, pp. 970-982. G. DU VAIR, *Oeuvres. Comprises en cinq parties. Dernière édition, revue et corrigée*, Hildesheim-New York 1973 (ma il titolo vero è: *Les oeuvres du Sr Du Vair Premier President au Parlement de Provence. Comprises en cinq parties*, Rouen 1614): la IV parte comprende i *Traitez Philosophiques*.

politica. A partire dal giuramento, che è «un lien qui conjoint les hommes de volonté [...] c'est comme le noeud de la société civile»⁴³. Da qui discende l'obbligo di amare il proprio paese, ancora più dei genitori della moglie e dei figli. Fino all'amicizia: «De tous les biens que la société civile nous apporte, il n'y en a point que nous devons plus estimer & cherir que l'amitié des honnestes gens: car c'est la baze et le pivot de notre félicité». Segue una *Exhortation à la vie civile*, in cui Du Vair accenna al sistema di obbligazioni che ci lega in comunità, tracciando la differenza fra l'etica politica neostoica e la morale cristiana; ma dentro c'è tutta la forza del machiavellismo e dei *politiques*: «Dieu n'est pas venu en ce monde pour dissoudre ceste obligation naturelle là, au contraire pour en estraindre plus serré le noeud, par ceste charité qu'il nous a tant et tant recommandé».

Tutto ciò spiegherà l'avvento dell'assolutismo monarchico, ma anche certamente la crescita della dimensione individuale dell'uomo, con, in mezzo, la funzione di disciplinamento che mi sembra far da ponte tra quelle due realtà del moderno. Lo conferma il grande ruolo attribuito dalla filosofia morale neostoica alla “moderna” virtù della Costanza, su cui anche Du Vair scrisse un trattato, grazie al quale Lipsio ebbe in Francia la fortuna che ebbe⁴⁴.

Va però aggiunto che la fortuna cinquecentesca dello stoicismo (col mettere insieme il male – privato e pubblico – e la filosofia, aldilà della religione – che era invece la risposta erasmiana) rappresenta anche, direttamente o indirettamente, una variante della melancolia del tempo (che Dürer teorizza, non a caso anche lui riferendosi a Erasmo e staccandosene però anche) e forse anche proprio nel suo collegamento specifico con le tematiche del genio e della scienza, riaprendo così la portata della questione posta dal Selvatico: *Sapientiam cur faciat melancholia*.

⁴³ Bello l'enunciato a favore dell'unità del comando in un solo re: «sous l'obéissance duquel nous puissions reunir tous les membres de cet Estat, la division & la dissipation desquels cause cette espouvantable ruine» (p. 26).

⁴⁴ *De la constance et consolation es calamitez publiques* (1594), Paris 2018, quasi coeva del trattato di J. LIPSIUS, *De Constantia Libri Duo, Qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Antverpiae 1585. Di quest'ultima cfr. la traduzione italiana ad opera di D. TARANTO, Napoli 2004.

Ma anche riprendendo il già ricordato rapporto *providentia-prudentia-scientia*, a partire dal ruolo della provvidenza in Lipsio nel trasformare i mali in bene⁴⁵.

Come spero si sia intravisto, lo spirito di cui sto parlando non ha molto a che vedere con quello che Max Weber ha collegato, nel suo saggio famoso, con l'etica protestante; né voglio in alcun modo entrare nell'antica disputa sul *Moderner Kapitalismus* di Werner Sombart. Nemmeno m'interessa il tema, posto da Franz Borkenau nel suo libro del 1934, della nuova *mass morality* che avrebbe accompagnato il sorgere del capitalismo⁴⁶. Solo vorrei sommessamente avvertire che anche il capitalismo e i suoi antesignani storici, mercantilismo e Stato moderno, hanno ispirato – e si sono ispirati da – “coscienze”, di cui è possibile e doveroso tener conto nel tratteggiare la grande novità della produzione-produttività da cui eravamo partiti. Solo approfondendo quel nesso strutturale, anzi, è possibile impostare il successivo, necessario passo, consistente nell'attribuire a quella “novità” anche la fondamentale funzione di “legittimità” su cui il mondo moderno ha eretto la sua misura.

Di tutto ciò ci si può occupare anche nei termini da me prescelti della melancolia. Basta accogliere, almeno tentativamente, che anche la coscienza è forza produttiva, anzi forse proprio l'elemento scatenante la fusione fra produzione e produttività, rendendo appunto operativo il passaggio, caratteristicamente occidentale, dalla produzione al potere, attraverso la legittimazione. Non vorrei giungere all'affermazione che

«La coscienza è l'unica cosa reale al mondo,
e il mistero più grande»

⁴⁵ Cfr. D. TARANTO, *Introduzione* a Lipsio, p. 28 (anche la *providentia divina* è per eccellenza *sapientia*) che cita un passo dal *De fato* (12,28-29) di Cicerone, in cui si condanna la *ignava ratio*, da contrapporre alla *recta ratio*, fondata sulla *firmitas* e sulla *constantia*: cioè sulla *disciplina* e forse anche, prima, sulla *doctrina* e dunque complessivamente sull'educazione: «Constantiam hic appello, rectum et immotum animi robur, non elati externis aut fortuitis» (I, IV, 530-1).

⁴⁶ B. VOM BROCKE, *Sombarts "Moderner Kapitalismus". Materialien zur Kritik und Rezeption*, München 1987. Per la polemica suscitata dal saggio di Weber, a partire dalla sua prima apparizione nel 1904-1905, cfr. invece E. FISSCHOFF, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. La storia di una controversia*, nell'edizione di Rizzoli (1991) de *L'etica protestante*. Su H. GROSSMANN, *Die Anfänge des Kapitalismus und die neue Massenmoral* (1934) cfr. R. KUHN, *Introduction to Henryk Grossmann's Critique of Franz Borkenau und Max Weber*, «Journal of Classical Sociology», 6/2006. Il libro di F. BORKENAU è *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934 (trad. it. Bologna 1984).

come ritiene Stanislas Dehaene, ponendo la citazione da Nabokov a epigrafe del suo *Coscienza e cervello*; accolgo però volentieri il suo invito a un «viaggio nell'innovativa disciplina della coscienza, una scienza che conferirà un significato più profondo al detto greco “Conosci te stesso”»⁴⁷.

Ciò conferma l'intenzione di lasciare il terreno, già mirabilmente arato, della melancolia come indicatore culturale dell'intera esperienza occidentale, per concretizzare l'opzione più ristretta per un suo significato preciso nella genesi, costituzione e sviluppo della politica che di quell'esperienza è stata l'espressione più netta⁴⁸. Il che significa naturalmente non solo lo Stato, ma anche – prima e accanto – il progresso, da una parte, della personalità umanistica, in cui il dato della coscienza si è classicamente rinnovato⁴⁹, e, dall'altra, la prorompente affermazione di una nuova esigenza organizzativa delle forze produttive e dello stesso modo di produzione.

Bisogna allora ribadire che la nostra melancolia è un'evenienza “occidentale” – almeno nel senso che essa sembra rendersi possibile e comparire in quella pre-fase dell'Occidente (cosa moderna) che fu il mondo classico, greco in particolare. Poi si tratta di aggiungere che essa acquistò forma e significato sociale, nonché politico, solo in Europa, dopo compiuta la “cristianizzazione”, a partire dal Mille. Detto in breve, quel significato si attuò nel consolidamento della melancolia come aspirazione, da una parte, e mancanza, dall'altra, di un *plus* ricercato dall'uomo nei più diversi campi. Da quell'insuperabile antagonismo deriva la necessità di superarla – la melancolia stessa – o meglio di usarla per raggiungere un superamento della inevitabile situazione di stallo che essa produceva, a meno di non essere in grado di sfruttarne la

⁴⁷ S. DEHAENE, *Coscienza e cervello. Come i neutroni codificano il pensiero*, Milano 2014, p. 36 (la citazione è invece da V. NABOKOV, *Un mondo sinistro*). Appare evidente che il mio riferimento alla coscienza è tutt'altro da quello famoso de *La crise de la conscience européenne* di Paul Hazard (1935) che suppone «le basculement psychologique entre une France marquée par l'ordre, le sens de l'autorité, la croyance aux dogmes, la fidélité à l'Église et au roi et une France marquée par le règne de la Raison, du doute, de la liberté individuelle, du rejet des Institutions, de l'Église, des vérités traditionnelles [...]. Une France confortée dans sa puissance de Royaume catholique et une France marquée par le règne de la raison, dans une Europe des idées. Changements d'abord essentiellement psychologiques et intellectuels mais qui aboutissent à la Révolution».

⁴⁸ G. MIGLIO, *L'unità fondamentale di svolgimento dell'esperienza politica occidentale* (1957), in *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*, 2 voll., Milano 1988, vol. I, pp. 325-350.

⁴⁹ M. CACCIARI, *Ripensare l'umanesimo*.

tensione come forza immaginativa, cioè produttiva per eccellenza, contribuendo così, con l'intuizione e col genio, al movimento del mondo. Interessa scoprire quanto avvenne, sotto questo profilo, nella sfera sociale, collettiva, dell'organizzazione della convivenza, secondo modalità nuove – di nuovo proprie dell'Occidente – che si possono appunto riassumere nella stessa politica, comprendente però anche – prima e insieme – l'economia pubblica, sulla base però della previa riduzione a dinamica controllata e produttiva (in quanto disciplinata) della forza individuale della “coscienza”, mediante lo strumento collettivo e sociale della rappresentazione-rappresentanza – sotto forma di scienza e arte – come pure del progetto – sotto forma di ideologia.

Sappiamo che l'operazione ebbe successo (*nur im Okzident*) grazie allo “Stato (moderno)”, culminante – dopo la stagione strategica dell'assolutismo⁵⁰, più o meno illuminato – nella forma ordinamentale-costituzionale post-rivoluzionaria, da cui iniziò poi la sua de-generazione democratico-rappresentativa (Stato di diritto e sociale), destinata a concludersi – con la crisi profonda del criterio della rappresentanza e del rapporto di quest'ultima con l'amministrazione – nel totalitarismo⁵¹.

È un percorso che si coglie, da verso la fine dell'Ottocento, non solo in politica (soprattutto attraverso le neonate scienze sociali – come sta mostrando da tempo Maurizio Ricciardi) ma anche nelle altre due sfere di conoscenza-controllo-dominio (auspicato: ideologia) della realtà che sono l'arte e la scienza (su cui da tempo sta lavorando Monica Cioli), dove pure il principio di rappresentazione-rappresentanza va in crisi, in nome della ri-trovata (o ri-sperata) creatività (capacità creativa dell'uomo-gruppo) a cui aspirano la diverse avanguardie⁵².

⁵⁰ Dell'immensa letteratura ricordo J. KUNISCH, *Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Régime*, Göttingen 1986, sia per la sua essenzialità che per l'inizio stringente: “I. Das Gesamtbild der Epoche: Vernunft und Geometrie”.

⁵¹ Sono temi che tratto fin dalla fortunata antologia (curata insieme a E. ROTELLI) dello *Stato moderno*, Bologna, 1971-1974, 3 voll.; riunendo poi una silloge di saggi in *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*; infine provando aperture nuove in *Del poder legal a los poderes globales. Legitimidad y medida en política*, Madrid 2013 (in traduzione italiana *online: Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*, «Quaderni di Scienza & Politica», 1/2013) e in *Misura per misura*.

⁵² M. RICCIARDI, *La società come ordine*; M. CIOLI, *Arte e scienza internazionale. Il “modernismo” fascista negli anni Venti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 5/2016; M. CIOLI – M. RICCIARDI – P. SCHIERA (eds), *Traces of Modernism. Art and Politics from the First World War to Totalitarianism*, Frankfurt a.M.-New York 2019.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

7. Burton e Hobbes. Melancolia tra guerra e pace

Come suggerisce Dehaene, è impossibile definire la coscienza a partire dal suo interno; all'esterno si può invece provare a capire quale "stato" denoti "coscienza" e quale no. Nel primo caso rientra certamente – se pure ci fu nei termini fin troppo entusiastici in cui si è soliti parlarne – la nascita di una propensione alla *vita activa* tra XV e XVI secolo¹, che è pure l'epoca di emergenza della moderna melancolia.

Ottimo esempio, per vari motivi, è quello di Christine de Pizan. A partire dalla sua guerra aperta ai romanzi di cavalleria, ritenuti diseducativi per la migliore gioventù di Francia, perché ispirati a valori triti e superati del medioevo: da sostituire con l'impegno per l'educazione proprio ai valori della politica, concentrati nella pace, bene supremo per la Francia del tempo. Ma poi lei stessa campionessa di autonomia come "autore" e "femmina" – entrambi grandi marchi di modernità – capace di avviare e tenere alto il "discorso", elevandolo a "dottrina", dimostrabile e trasmissibile nella stessa direzione moderna che abbiamo già riscontrato presso i gesuiti e carico di contenuti ben inseriti nella linea ideale (ideologica) che muove da Bartolo a Bodin.

Ma anche una donna che, rimasta presto orfana di padre famoso e vedova di marito piccolo-nobile, esordisce come scrittore nella migliore tradizione petrarchista, componendo una serie di canti melancolici suffraganti la tesi di Giuliana Schiesari sull'ambiguità del rapporto storico, in prima età moderna, tra donna e melancolia². Quest'ultima sarebbe infatti troppo impegnativa e culturalmente importante per poter essere apertamente attribuita alle donne. Ciò non toglie che la *vita activa* tocchi anche loro, in particolare nel delicato lavoro di formazione di una coscienza moderna³.

Dal medioevo all'età moderna, si passa dall'idea di una vita "regolata" a quella della "condotta" di vita. La melancolia che nel medioevo designava coloro che stavano al margine o al di fuori dell'ordine – uno dei pilastri, insieme alla gerarchia, del sistema di vita dominante – comincia a denotare, nella prima età moderna, la responsabilità

¹ G. TOFFANIN, *Storia dell'Umanesimo*; M. CACCIARI, *La mente inquieta*.

² J. SCHIESARI, *The Gendering of Melancholia*.

³ G. ZARRI, *Figure di donne in età moderna. Modelli e storie*, Roma 2017.

(o mancanza di responsabilità) individuale. Dall'emarginazione alla responsabilità, il passo non è breve, ma forse più breve di quello dalla follia al genio, che pure rappresenta una buona sintesi del cammino della melancolia moderna verso la sua normalizzazione politica, dalla disciplina alla costituzione.

Certo, un po' fa specie constatare che, lungo il filo della bile nera, si snoda una corda che va dal monaco in convento al cavaliere di corte al mercante di banco alla donna di mondo al dotto scrivano, al genio incompreso, all'avaro malato immaginario, quindi al borghese e all'uomo di massa. Come fa specie pensare che il denominatore comune dei rimedi a tutti questi malanni sia la concordia (con la sua pialla in grembo) cioè la comunicazione civile con messa in comune dei bisogni che non si possono soddisfare privatamente, ma anche con le misure necessarie perché ciò possa effettivamente funzionare⁴. Il bencomune cioè antecedente illustre dell'attuale stramoda dei "beni comuni"⁵.

Cristina mi consente d'inserirmi – un po' surretiziamente – nel gran testo moderno della melancolia, che è l'*Anatomia* di Burton. Precisamente, partendo dal sommario della *Third Partition* dell'opera, che tratta di *Love and love melancholy*, Burton parla dell'amore razionale e lo divide in "semplice" o "misto", il quale ultimo consisterebbe in «Common good, our neighbour, country, friends, which is charity: the defect of which is cause of much discontent and *melancholy*».

Se si va più in dettaglio⁶, s'incontra il concetto sviluppato per esteso:

«Besides this love that comes from profit, pleasant, honest (for one good turn asks another in equity), that which proceeds from the law of nature, or from discipline and philosophy, there is yet another love compounded of all these three, which is charity, and includes piety, dilection, benevolence, friendship, even all those virtuous habits».

Perché questa *charity-love* comprende in sé tutti gli affetti di cui parla Aristotele nell'*Etica*, ma in più è comandata da Dio: è il comandamento di amare Dio e il nostro prossimo come noi stessi. È una luce di comunicazione – «a *communicating light*, *lychnus accendens et accensus*» – che illumina sé e gli altri. È la base del sentimento

⁴ P. SCHIERA, *La misura del ben comune*, Macerata 2010.

⁵ A. LUCARELLI, *Beni comuni. Contributi per una teoria giuridica*, «Costituzionalismo», 9/2015.

⁶ Libro III, Memb. III. "Charity composed of all three Kinds, Pleasant, Profitable, Honest."

Prima parte

più importante fra gli uomini che è l'amicizia. «Plus in amicitia valet similitudo morum, quam affinitas »; le corde dell'amore legano più di ogni altra cosa: eliminatele e toglierete al mondo «all pleasure, joy, comfort, happiness, and true content». Insomma la *faithful friendship* supera sia gli affetti naturali che il fuoco di Cupido e li domina grazie alla *mastering discipline* che sa instaurare fra gli amici, con pensieri che aspirano a fama eterna. Infatti

«For as soul doth rule the earthly mass,
And all the service of the body frame,
So love of soul doth love of body pass,
No less than perfect gold surmounts the meanest brass».

Amor di corpo e amore d'anima, dunque. Insieme all'amor di Dio, l'amicizia fonda le famiglie e le città (*well-governed families and cities are combined*). Ma se manca l'amore divino? Allora questa è «the cause of all our woes, miseries, discontent, melancholy, want of this charity»; al contrario (*invicem*) allora noi angariamo gli altri «contemn, consult, vex, torture, molest, and hold one another's noses into the grindstone hard, provoke, rail, scoff, calumniate, challenge, hate, abuse (hard-hearted, implacable, malicious, peevish, inexorable as we are), to satisfy our lust and private spleen [...]». La descrizione di Burton prosegue, con implacabile verve letteraria e abbondanza di citazioni, a descrivere una condizione umana e sociale opposta a quella che prima si esprimeva nell'inno:

«O felix hominum genus,
Si vestros animos amor
Quo coelum regitur regat!».

Al contrario, siamo nello stato di natura: mostri umani quali siamo, diavoli incarnati, non siamo cattivi solo con noi stessi ma volgiamo la nostra cattiveria anche agli altri. «Our whole life is a perpetuall combat, a conflict, a set battle, a smarling fit»: *omnia de lite*. Questa è la situazione: di un'età del ferro (*iron age*), in cui l'amore è freddo «et jam terras Astrea reliquit, justice fled with her assistants, virtue expelled, all goodness gone». Dov'è *charity*? è il refrain ricorrente di Burton in conclusione;

torniamo a volerci bene, perché l'amore è la prima cosa a essere stata creata (o addirittura è esso ad avere creato tutto il resto).

L'edizione da cui provengono le citazioni è la sesta (*corrected and augmented by the Author*) del 1652; la prima edizione del *Leviathan* di Thomas Hobbes è del 1651. Ma la descrizione dello "stato senza carità" di Burton è superiore a ogni descrizione dello "stato di natura" di Hobbes. La differenza sta nel fatto che mentre per il primo è la *charity* a trasformare il mondo (le relazioni umane) da cattivo in buono, per Hobbes è invece il *body politic* a far compiere il grande passo, sotto forma di un potere sovrano capace di dare leggi a cui gli uomini siano obbligati⁷.

E la melancolia?

«Il tema di fondo del *De cive* è la socievolezza umana, che è presentata come prodotto artificiale del ragionamento e della pratica d'obbedienza dell'uomo, in base alla "necessità di stringere patti e di tenervi fede...". Il suo opposto – di cui appunto l'obbedienza o anche la disciplina⁸ costituisce il solo rimedio – mi sembra debba essere la melancolia»⁹.

⁷ T. HOBBS, *Leviathan*, Harmondsworth 1968, ed. by C.B. Macpherson, cap. XXVI: *Of Civill Lawes*. In particolare il paragrafo sulle leggi fondamentali: «There is also another distinction of laws into fundamental and not fundamental: but I could never see in any author what a fundamental law signifieth. Nevertheless one may very reasonably distinguish laws in that manner. For a fundamental law in every Commonwealth is that which, being taken away, the Commonwealth faileth and is utterly dissolved, as a building whose foundation is destroyed. And therefore a fundamental law is that by which subjects are bound to uphold whatsoever power is given to the sovereign, whether a monarch or a sovereign assembly, without which the Commonwealth cannot stand; such as is the power of war and peace, of judicature, of election of officers, and of doing whatsoever he shall think necessary for the public good. Not fundamental is that, the abrogating whereof draweth not with it the dissolution of the Commonwealth; such as are the laws concerning controversies between subject and subject. Thus much of the division of laws».

⁸ Nella Prefazione ai Lettori del *De Cive*, Hobbes indica la disciplina – e non la *charity* – come leva per uscire dallo stato di natura: «la condizione umana all'infuori della società civile (condizione che si può chiamare 'stato naturale') altro non è che una guerra di tutti contro tutti; e che in questo stato di guerra tutti hanno diritto a tutto». Cfr. D. BURCHELL, *The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship*, «The Australian Journal of Politics and History», 45/1999, pp. 506-524.

⁹ Cito da P. SCHIERA, *Felicità, disciplina e melancolia in Thomas Hobbes: a proposito della moderna staturalità* (2009), ora in *Profili I*, pp. 173-197. Mi riferisco qui alla lettera dedicatoria di Thomas Hobbes (*Elementi filosofici sul cittadino*) «all'Eccellentissimo Guglielmo, conte di Devonshire, mio onorevole Signore», in T. HOBBS, *Opere politiche*, vol I, Torino 1959, pp. 57 ss. Si tratta del famoso Lord Cavendish, autore anche di un prestigioso trattato di cavalleria, pubblicato a Parigi nel 1658 col titolo: *Méthode et invention nouvelle de dresser les chevaux... œuvre, auquel on apprend à travailler les chevaux selon la nature et par-faire la nature par la subtilité de l'art* e dedicato a Re Carlo II. Che il Cavendish abbia potuto applicare gli insegnamenti di Thomas Hobbes alla sua preminente passione per i cavalli potrebbe essere confermato da due fatti: la stessa osservazione di Hobbes nella sua autobiografia (*Vita carmine expressa*: «Haec illum docui per septem sedulos annos; / ille celer didicit, retinuitque memor»); ma anche la circostanza che

Non vorrei arrivare a dire che l'obbedienza dei cittadini hobbesiani sia, oltre che consapevole, anche attiva e rappresenti quindi il vero, effettuale, culturale, pendant del comando; ma ci andrei molto vicino, se è vero lo sforzo che, secondo lui, ogni singolo uomo deve fare per conquistare e mantenere quel grado di civiltà che è appunto lo "stato civile". Né altrimenti si spiegherebbe l'insistenza con cui Hobbes si scaglia contro i cattivi maestri, che diffondono false dottrine e inducono comportamenti ostili, tali da inquinare il buon regime del potere e da creare disordini, che turbano la pace e la sicurezza di tutti. È l'intero mondo della melancolia che viene messo sotto accusa, in tutte le sfumature che vanno dalla paura e timore dei singoli non ancora approdati alle rive dello stato civile, alla tracotanza degli "ispirati" che diventano "cospirati". Contro questa impalpabile ma fittissima rete di dissonanze, il richiamo costante di Hobbes è alla sicurezza degli uomini, a partire dal loro bisogno di sussistenza e perciò di sopravvivenza, che produce necessità, e disciplina. Ma anche l'unica possibile felicità.

Qui risiede – mi sento di dover dire – uno dei segreti più limpidi della nostra melancolia, questo *disease* che collega lo *spleen* (milza) degli uomini (e delle donne) agli astri più lontani e oscuri del firmamento (in particolare Saturno)¹⁰. Torna così buona la metafora del cannocchiale politico che ho altrove attribuito a Hobbes¹¹. Nel capitolo

Hobbes stesso redasse un appunto sulle 'arie' atte a ammaestrare i cavalli nel *dressage*, che è appunto l'oggetto del volume di Cavendish (il testo è reperibile tra i suoi manoscritti nella biblioteca di Welbeck col titolo: *Considerations touching the facility or difficulty of the Motions of a Horse on straight lines and circular*. Cfr. P. SCHIERA, *Il moderno e la melancolia. Con qualche riferimento a Thomas Hobbes*, in *Specchi della politica*, pp. 361-386, pp. 185 ss.).

¹⁰ A.J. PERNETY nel *Dictionnaire* che pubblicò nel 1758 riporta: «Melancolia significa putrefazione della materia, perchè il colore nero ha qualcosa di triste, e perchè l'umore del corpo umano chiamato melancolia è considerato come bile nera e cotta, che causa vapori tristi e lugubri». Inoltre aggiunge che «La materia al nero degli alchimisti è chiamata anche 'primo segno' dell'opus poichè senza annerimento non ci sarà bianchezza».

¹¹ P. SCHIERA, *Il moderno e la melancolia*. Rimando alla vasta letteratura che tratta l'influenza della fisica e in particolare del metodo di Galileo sulla teoria politica hobbesiana («through the "Welbeck group" connected with William Cavendish, earl of Newcastle and the "Mersenne circle" in Paris», precisa D.M. JESSEPH, *Galileo, Hobbes and the Book of Nature*, «Perspectives on Science», 12/2004, pp. 191-211), fino alla supposizione che, durante il terzo dei suoi viaggi in Europa, Hobbes possa aver incontrato a Firenze Galileo («When he [Hobbes] was at Florence [...] he contracted a friendship with the famous Galileo Galilei» (J. AUBREY, *Brief Lives*, in A. CLARK (ed), *'Brief Lives', Chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, Oxford 1898, prendendo eventualmente visione anche del suo canocchiale.

IX del *De Homine*, intitolato “I diottri doppi, ovvero il telescopio e il microscopio”¹², si legge che il principio di entrambi è il medesimo. Infatti se un telescopio viene adibito a vedere gli oggetti posti in vicinanza, separando quanto basta i suoi diottri, esso diventa microscopio, «cosicché questo microscopio non è altro che un telescopio rovesciato», mentre, per contro, «un microscopio rovesciato e accorciato diventa un piccolo telescopio». Il mio uso metaforico dell’osservazione tecnica di Hobbes si fonda anche sulla sua affermazione, negli *Elements of Philosophy*, per cui «Nor are the first elements of compositions, nor the first beginnings of actions, nor the first moments of times more credible, than that which is now believed of the vast distance of the fixed stars»¹³. Tutto ciò interesserebbe poco, se non fosse che si può applicare, a mio parere, perfettamente, al gran caso della melancolia di cui ci stiamo occupando, poiché anch’essa presenta uno spettro di attenzione e d’interesse, da parte degli innumerevoli personaggi che se ne sono occupati, che va dal micro al macro, come insegna, nel modo più alto, proprio quel Robert Burton da cui siamo partiti.

«La storia del discorso scientifico sulla malinconia, lo abbiamo visto, inizia con gli scritti ipocratici, cinque secoli prima dell’era cristiana; ha continuato a svilupparsi e trasformarsi fino alle nostre conoscenze e alle nostre perplessità sulle diverse forme della depressione; la pubblicazione dell’*Anatomy of Melancholy* nel 1621 segna uno dei grandi momenti del percorso».

Nell’iniziare così *L’utopia di Robert Burton*¹⁴, Starobinski precisa che essa «Ci offre la summa completa dell’argomento, organicamente costruita come tutti i grandi trattati del tardo rinascimento, con le loro partizioni, sezioni, membri, articoli. Le sue dimensioni superano quelle delle opere anteriori sulla bile nera». Ma, appunto, si tratta di utopia, come per Erasmo o Tommaso Moro (perché non Bacone?): «Burton propone il suo modello di società, dando l’impero a leggi che reprimono severamente ogni eccesso. In questo mondo giusto, sul quale il tempo sembra non avere presa, follia

Cfr. anche T. HOBBS, *Moto, luogo e tempo*, Novara 2016 (Estratti da *Opere*, a cura di G. Paganini, Torino 2010).

¹² T. HOBBS, *De Homine*, Roma-Bari 1970, p. 134 ss.

¹³ *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*; now first collected and edited by Sir William Molesworth, Vol. I, London 1839; *Elements of Philosophy*, Part IV, Chapter XXVII, pp. 446-447.

¹⁴ J. STAROBINKI, *L’inchiostro della malinconia*, Torino 2014, pp. 141 ss.

Prima parte

e malinconia non avrebbero diritto di soggiorno». A meno che la melancolia non risieda nel mondo ma nell'intimo dell'uomo, come in Burton stesso che – scrive all'inizio della sua Prefazione – «Ho vissuto all'Università, una vita silenziosa, solitaria, sedentaria e privata». Così Starobinski può infine concludere – e non era neppure tanto difficile – «il suo libro che combatte la malattia è anche opera della malattia. In esso si vede prosperare il male al quale si vorrebbe porre rimedio: sta qui molto probabilmente, il segreto del suo persistente fascino»¹⁵.

Ma siamo sicuri che Burton vi volesse porre rimedio e che la sua *Anatomia* non sia invece semplicemente una celebrazione della mente melancolica, come la *Fabrica* anatomica di Vesalio era stata una celebrazione del corpo umano?¹⁶ A tale scopo, cosa meglio di un libro che, come scrive Starobinski, «È una summa: tutta la “fisica”, tutta la medicina, tutte le opinioni morali, una gran parte del retaggio poetico della tradizione greco-latina e cristiana ci vengono offerti per allusioni, frammenti, spizzichi cuciti uno in fila all'altro»: un vero *Melancholy-Companion*. Si capirebbe allora meglio l'abisso che c'è fra lui e Hobbes, che ridurrà invece la melancolia al rango più basso delle condizioni che possono determinarsi nello Stato ben ordinato, il *Leviathan* su cui s'installa la politica moderna.

Partirei dalla splendida descrizione in versi che *Democritus junior* (Burton) fa del “vecchio” Democrito nella spiegazione del frontespizio, all'inizio del suo trattato:

Old Democritus under a tree,
Sits on a stone with book on knee;
About him hang there many features,
Of Cats, Dogs and such like creatures,
Of which he makes anatomy,
The seat of black choler to see.
Over his head appears the sky,

¹⁵ *Ivi*, p. 153.

¹⁶ A. VAN WESEL (VESALIUS), *De humani corporis fabrica libri septem*, Venezia 1543: a me la *melancholy* di Burton non sembra un male da cui si guarisce o meno, ma piuttosto un male di cui si gioisce: tanto più conoscendone l'anatomia.

And Saturn Lord of melancholy¹⁷.

Com'è noto, il brano si rifà al testo pseudo-ippocrateo che va sotto il nome di *Lettera a Damageto*, in cui è descritta la visita di Ippocrate all'isola di Abdera per compiere una diagnosi del male che gli abitanti imputano al loro ottimo concittadino Democrito che da savio legislatore sarebbe secondo loro caduto in follia, trasformandosi da quel socievole uomo che era in misantropico melancolico, deridente i suoi simili e tutta l'umanità¹⁸. Il clou dell'incontro risiede, a mio avviso e per quanto qui c'interessa, nella risposta che Democrito dà al fastidio d'Ippocrate per il suo continuo riso:

«tu pensi che due sieno le cause del mio ridere, cioè tutte quelle cose che sono di bene, e tutte quelle che sono di male? Io solo mi rido degli uomini, ripieni d'ignoranza, e che mai in vita loro concludono cosa alcuna, e in tutte le loro agitazioni si governano come i fanciulli, intrigandosi in fatiche superflue e nocive. Imperocché vanno insino agli ultimi confini del mondo, e per ciascuna città, sempre col desiderio dell'aver; e per avere oro e argento mai si saziano di cercare, essendo del continuo sempre affannati per avere più di quello che non hanno; e non si vergognano di esser chiamati felici, perché con le mani de' loro servi allargano le fisure della terra».

Ma non ci si può fermare, perché il parere di Democrito è definitivo:

«Che ansietà vana è questa, parimente non conveniente e non dissimil punto dalla pazzia! Guerreggiano infra di loro; son contrarii a' lor propinqui e parenti, invece di cercar piuttosto a essere in pace; fanno congiure contro i principi; commettono omicidi»¹⁹.

L'occasione è troppo propizia perché non citi anche la conclusione di Democrito, che si presta perfettamente alla considerazione che io stesso presto alla "misura" come regola fondamentale della "costituzione":

«Ma colui che misura le sue forze, e conosce sé medesimo, non più la vita sua governa a caso; e considerando la sua condizione, non più dirizza l'animo a tanta voglia di avere, ma di quello che gli è porto dall'abbondante natura di tutti, si contenta, e vive sua vita molto abbondantemente».

¹⁷ *The Argument of the Frontispice*.

¹⁸ Ne ho preso visione grazie al *Volgarizzamento inedito della Lettera d'Ippocrate a Damageto sulla filosofia di Democrito. Preceduto da un discorso* (di M. PALERMO) *critico intorno alla Lettera ed a' principii della detta filosofia*, «Museo di scienze e letteratura», Nuova serie, 2/1844, pp. 152 ss.

¹⁹ *Ivi*, p. 167.

Prima parte

Queste e molte altre sono le ragioni del riso di Democrito e Ippocrate, accomiatandosi dagli Abderati, non può non commentare di aver visto Democrito «uomo sapientissimo, il quale lui solo può far gli uomini moderati»²⁰.

Tornando a Burton – e proprio per spiegare al lettore il perché del soprannome che ha scelto²¹ – il suo *Democritus junior* per prima cosa dichiara di essere *a free man born* (che differenza dal *digital born* di oggi!) che può dire o non dire; poi mostra subito il lato grande di Democrito, con la sua teoria

«of the earth's motion, of infinite worlds, in infinito vacuo, ex fortuita atomorum collisione, in an infinite waste, so caused by an accidental collision of motes in the sun, all which Democritus held, Epicurus and their master Lucippus of old maintained, and are lately revived by Copernicus, Brunus, and some others».

E viene da chiedersi se sia lo stesso spirito che anima l'interesse di Hobbes per Galileo? Poco oltre, Burton stesso confesserà: «having ever been especially delighted with the study of Cosmography»: tra l'altro, anche lui, come Hobbes, nato sotto Saturno²².

Ma non è ciò a interessargli di Democrito: anche a lui interessa soprattutto l'uomo:

«Non hic Centaurus, non Gorgonas, Harpyasque

Invenies, *hominem pagina nostra sapit.*

No Centaurs here, or Gorgons look to find,

My subject is of man and human kind.

Thou thyself art the subject of my discourse.

Quicquid agunt homines, votum, timor, ira, voluptas,

Gaudia, discursus, nostri farrago libelli.

Whate'er men do, vows, fears, in ire, in sport,

Joys, wand'rings, are the sum of my report».

Tu stesso, o lettore, sei il soggetto del mio discorso! Ancora una stretta analogia con Hobbes, che pure lui studia l'uomo, addirittura partendo da sé stesso e dalla sua

²⁰ *Ivi*, p. 174.

²¹ *Democritus Junior to the Reader*.

²² R.M. WITTKOWER, *Nati sotto saturno: la figura dell'artista dall'antichità alla Rivoluzione francese*, Torino 1968.

mente, dalle sue proprie passioni. E non sarà lo stesso per Burton se, come ho detto sopra, la sua *Anatomia* non è altro che una totale rispecchiatura di sé stesso? Infatti nell'illustrare la sua propria vita – *a monastic life* – si presenta egli stesso come *ipse mihi theatrum*, splendida definizione di narcisismo sapienziale e aggiunge: *et tamquam in specula positus*, sono sempre pronto a *ridere mecum!*

E passa a dare un riassunto della vita di Democrito, per mostrare che è imparagonabile alla sua di lui medesimo Burton, che «I have lived a silent, sedentary, solitary, private life, mihi et musis in the University, as long almost as Xenocrates in Athens, ad senectam fere to learn wisdom as he did, penned up most part in my study».

Si autodefinisce un *drone*, un *aliquis in omnibus, nullus in singulis*, un “tuttologo”, si direbbe oggi, concludendo «qui ubisquam est, nusquam est». Non povero, non ricco, tutta la sua ricchezza è racchiusa nella torre di Minerva – che io insistentemente presento come la dea protettrice della scienza ma, in quella veste appunto, anche spesso melancolica²³.



La vita di Burton vuol essere quella di un *privus privatus*: «A mere spectator of other men's fortunes and adventures» e ride di tutto, frastornato dalle notizie che ogni

²³ Questa incisione di Lucas van Leyden (1494-1533), riprodotte Atena per me dea della Scienza, è anche il logo della mia rivista “Scienza & Politica”, la quale è più o meno nata in concomitanza coi miei primi interessi per la melancolia, forse denominatore comune fra Scienza & Politica, appunto.

giorno gli vengono da ogni parte del mondo (sembra uno di noi, oggi, bersagliato da ogni sorta di annunci!):

«I hear new news every day, and those ordinary rumours of war, plagues, fires, inundations, thefts, murders, massacres, meteors, comets, spectrums, prodigies, apparitions, of towns taken, cities besieged in France, Germany, Turkey, Persia, Poland, &c., daily musters and preparations, and such like, which these tempestuous times afford, battles fought, so many men slain, monomachies, shipwrecks, piracies and sea-fights; peace, leagues, stratagems, and fresh alarms. A vast confusion of vows, wishes, actions, edicts, petitions, lawsuits, pleas, laws, proclamations, complaints, grievances are daily brought to our ears. New books every day, pamphlets, corantos, stories, whole catalogues of volumes of all sorts, new paradoxes, opinions, schisms, heresies, controversies in philosophy, religion, &c.»²⁴.

La politica è un disastro e correggerla è fatica d'Ercole²⁵. Ma anche Burton si lascia indurre in *Utopia* («I will yet, to satisfy and please myself, make an Utopia of mine own, a new Atlantis, a poetical commonwealth of mine own, in which I will freely domineer, build cities, make laws, statutes, as I list myself. And why may I not?»): non sa dove situarla, forse appena sotto l'equatore «that paradise of the world, ubi semper virens laurus, &c.» e poi la descrive, pur sapendo che

«Utopian parity is a kind of government, to be wished for, rather than effected, Republ. Christianopolitana, Campanella's city of the Sun, and that new Atlantis, witty fictions, but mere chimeras; and Plato's community in many things is impious, absurd and ridiculous, it takes away all splendour and magnificence»²⁶.

Il carattere principale del suo governo sarà la forma monarchica («Numquam libertas gratior extat /Quam sub Rege pio &c.») e con poche leggi «but those severely kept, plainly put down, and in the mother tongue, that every man may understand». Il resto non merita soverchia attenzione; basta e avanza quella che gli dedica Jean Starobinski nel capitolo *L'utopia di Robert Burton*, al paragrafo 3, *Una corenza estrema*, concludendo poi anche lui che neanche l'autore ci fa gran conto,

²⁴ R. BURTON. *Anatomy*, vol. I, p. 11.

²⁵ Infatti, secondo Botero, «Kingdoms, provinces, and politic bodies are likewise sensible and subject to this disease, as Boterus in his politics hath proved at large. "As in human bodies" (saith he) "there be divers alterations proceeding from humours, so be there many diseases in a commonwealth, which do as diversely happen from several distempers," as you may easily perceive by their particular symptoms».

²⁶ *Ivi*, p. 27.

considerandola un ornamento retorico, utile a distrarre il lettore dal labirinto anatomico della *Melancholy*, ma non certo a farnelo uscire.

Si tornerà ancora su quest'ultima, ma qui il discorso era iniziato in combutta con Hobbes e come tale vorrei concluderlo, perché a interessarci dev'essere soprattutto ogni possibile commistione della melancolia con la politica.

In un vecchio saggio avevo dato atto a Anna Maria Battista di avere aperto una via, col suo interesse per la psicologia politica tardo-rinascimentale, per «comprendere la trasformazione che interviene nella politica europea – e in particolare nel suo livello dottrinario – nel periodo che ci interessa»²⁷. Ella si riferiva in particolare a Mersenne, notoriamente amico e protettore, diretto e indiretto, di Thomas Hobbes e del suo *Leviathan*: ma è proprio in quest'ultimo che si coglie «un modo nuovo e particolarmente efficace di produrre obbligazione politica e disciplina sociale»²⁸.

Lo stato di natura di Hobbes non potrebbe trovare espressione migliore di quelle fornite da Burton, ma addirittura dal suo “predecessore” Democrito. Lo stesso dicasi per la condizione interna dell'uomo, preso nella sua singolarità. Hobbes però non si rifugia in biblioteca a grattarsi (e godersi) i suoi *discontents*; egli cerca una cerniera fra i due lati della condizione umana, quello dell'appropriazione, del desiderio e del potere, e quello dell'autoconservazione e della vita: «La dialettica fra il campo individuale della saggezza-passioni e quello collettivo della legge civile-ordinamento giuridico complessivo esprime lo spettro della “nuova” politica inventata da Hobbes»²⁹. La cerniera su cui quella dialettica scivola è, a mio parere, proprio la melancolia.

Per *Democritus junior* «folly, melancholy, madness, are but one disease, *Delirium* is a common name to all»³⁰. Hobbes è più circospetto, come vedremo, ma il concetto-base resta il medesimo, come analogo è il punto di vista adottato: quello della

²⁷ P. SCHIERA, *Il moderno e la melancolia*, p. 367; A.M. BATTISTA, *Nascita della psicologia politica*, Genova 1982.

²⁸ G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna 1993.

²⁹ P. SCHIERA, *Il moderno e la melancolia*, p. 368.

³⁰ R. BURTON, *Anatomy*, p. 15.

Prima parte

separatezza contrapposta all'unità³¹. Anche per lui la separatezza fa la differenza ma, a differenza che per Burton, quest'ultima va combattuta in ogni sua forma e i suoi fattori fondamentali sono "umori cattivi", "vermi", "tumori", "bile", "posteme". Contro tutto ciò può agire solo lo Stato, garantendo l'unità dei singoli, al riparo della legge sovrana. Per converso, lo Stato dovrà porre ogni cura a evitare e reprimere il risorgere delle cause di separatezza. Infatti la condizione naturale è tale per cui «... men have no pleasure but on the contrary a great deal of grief, in keeping company, where there is no power able to over awe them all»³².

Il *grief* è, in qualche modo, l'opposto della *felicity*, entrambe intese da Hobbes come funzioni dinamiche del tempo, durevoli nell'aspettativa cioè, e non come condizioni fisse, una volta raggiunte³³. *Tranquillity of mind* è l'opposto di *melancholy*³⁴ ed è quello che Hobbes preferisce e ritiene di potere raggiungere mediante un'azione che, a differenza che per Burton, non sarà né utopica né privata, ma collettiva, mediante l'ingaggio diretto degli uomini nel doppio patto che tutti sappiamo. Non solo preferisce la tranquillità di mente alla melancolia, ma ritiene quest'ultima causa del possibile venir meno dell'unità politica dello Stato, quindi causa della ricaduta degli uomini, anche come individui, nel *grief*. Ciò avviene a causa di un comportamento diverso della *multitude*, «when many of them conspire together, the rage of the whole multitude is visible enough»³⁵. Il mio commento, nel vecchio saggio, era:

«Dalla ricostruzione fornita emerge, mi pare, una progressione logica che conduce Hobbes dalla sottolineatura del *fear*, *despair*, *grief* individuale – sempre inteso (secondo il suo canone generale di capacità-incapacità di dominio del tempo) come qualcosa di progressivo e

³¹ *Ivi*, p. 23: il tema dell'unità politica è caro anche a Burton, benché la sua descrizione resti sempre un po' fredda e scolastica, come se non ci credesse, o non gl'importasse più di tanto: «For where you shall see the people civil, obedient to God and princes, judicious, peaceable and quiet, rich, fortunate, and flourish, to live in peace, in unity and concord, a country well tilled, many fair built and populous cities, ubi incolae nitent as old Cato said, the people are neat, polite and terse, ubi bene, beateque vivunt, which our politicians make the chief end of a commonwealth; and which Aristotle, Polit. lib. 3, cap. 4, calls Commune bonum, Polybius lib. 6, optabilem et selectum statum, that country is free from melancholy».

³² T. HOBBS, *Leviathan*, vol. III, p. 112.

³³ «For there is no such thing as perpetual tranquillity of mind, while we live here». *Ivi*, p. 43.

³⁴ La quale viene definita così: «Dejection subjects a man to causeless fears; which is a madness, commonly called melancholy, apparent also in divers manners; as in haunting of solitudes and graves; in superstitious behaviour; and in fearing, some one, some another particular thing». *Ivi*, p. 62.

³⁵ *Ivi*, p. 63.

perciò di esistenziale – alla più terribile delle minacce alla vita collettiva “felice”, cioè alla *company* dotata di un “power able to over-awe them all”. È mia convinzione che fra questi due poli dell’esistenza civile umana (“in this life”) si estenda il recinto del *Leviathan*»³⁶.

Burton non si occupa dei “fanatici” mentre Hobbes invece sì. Sono quelli che minano la validità unitaria e univoca della legge, che proibisce le azioni che procedono dalle passioni dell’uomo. Giocando su tali passioni essi mirano a sottrarle alla legge e a sottrarre alla legge gli uomini che cessano di reprimere tali passioni, facendo saltare il *common power* che solo può garantire il *Commonwealth*.

In quest’ultimo hanno spazio, infatti, pur dentro alla comune unità, anche *subjects systems*, cioè comunità e associazioni minori di sudditi. Il XXII capitolo del *Leviathan* s’intitola “Of systems subject, political, and private”³⁷. Quelli ammessi dal *Commonwealth* sono *lawful*; ma ce ne possono essere anche di *unlawful*, quando la loro intenzione è cattiva o quando sono segreti, se il loro numero è considerevole. Tutto sta nel violare il principio di rappresentanza che, nel *Commonwealth*, è unico e unitario in capo al sovrano: non sono ammesse rappresentanze di altro tipo, per non dividere «the dominion, contrary to their peace and defence» (uniche eccezioni governo locale e interessi corporativi). Tutto il resto è irregolare, in particolare le *leagues of subjects* fatte dall’unione di uomini privati e comunemente chiamate «factions or conspiracies». Perché, se i sistemi legali possono essere paragonati ai muscoli del corpo umano, quelli illegali assomigliano invece «to wens, biles, and apostems, engendered by the unnatural conflux of evil humours»³⁸.

I cattivi umori Hobbes li identifica pienamente in un lavoro da lui scritto in difesa del *Leviathan* contro il suo critico determinato, di parte ecclesiastica (*divine*, come Burton): il vescovo Bramhall³⁹. Quest’ultimo l’aveva tacciato di «atheism, blasphemy, impiety, subversion of religion», da Hobbes giustamente considerate «words of the

³⁶ P. SCHIERA, *Il moderno*, p. 373.

³⁷ «By systems I understand any numbers of men joined in one interest, or one business» (*Leviathan*, p. 210).

³⁸ *Ivi*, p. 225.

³⁹ T. HOBBS, *Answer to a book published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry; called the “Catching of the Leviathan. Together with an historical narration concerning Heresy, and the punishment thereof, in English Works*, vol. IV, pp. 279-408.

greatest defamation possible»⁴⁰. Bramhall non poteva tollerare che Hobbes considerasse i profeti come matti (*madmen*) e la *pretence of inspiration* come «an opinion pernicious to peace and tending to the dissolution of all civil government»⁴¹. La questione è tutta qui, ma non è piccola, data la particolare attenzione e reverenza prestata da Hobbes al fenomeno religioso nella sua dimensione istituzionale, purché come *lawful system* all'interno del corpo dello Stato.

La logica di Hobbes è ferrea: la persistenza pacifica del *Commonwealth* non ammette turbolenze interne. Il pericolo maggiore è la guerra civile, mai da escludere del tutto, vista la *madness* latente nel *body politic*. E tutto si muove nell'aura impalpabile della melancolia, com'era già – si vedrà nuovamente fra poco – nel grande affresco di Lorenzetti a Siena tre secoli prima. D'altra parte l'ossessione di quella *malady*, che non a caso si chiama *English* o anche *Elisabethan malady*⁴², la si è già vista esemplarmente espressa nell'*Anatomy* di Burton, su cui tornerò alla fine: ma non è solo un fenomeno letterario, è proprio un elemento centrale del contesto politico-culturale di questa fase centrale della fondazione della politica europea. Lo dimostra anche il fatto che nella sua *Risposta a Bramhall*, Hobbes reagisce solamente alle critiche di ordine religioso che il vescovo gli muove, non curandosi minimamente invece di quelle di stretto argomento politico.

La trattazione della pazzia nel *Leviathan* non lascia adito a dubbi: si tratta di vera e propria malattia, non c'entrano né spiriti né demoni; è una malattia che ha origine individuale (*inspiration*) ma può produrre terribili conseguenze sociali se si trasforma, collettivamente, in *conspiration*. Lo *spirit* non c'è a nessuno dei due livelli, ma solo l'umore cattivo che determina *melancholy*; ma al livello collettivo l'esito è pericolosissimo perché può condurre alla guerra civile, la più devastante delle guerre⁴³. Il

⁴⁰ Non è forse inutile ricordare che, nel medioevo, l'eresia era spesso vista come equipollente alla melancolia dei furiosi: cfr. F. ZUCCOTTI, *Furor*.

⁴¹ In *Leviathan*, p. 102, trattando del gentilismo, Hobbes parlava degli «insignificant speeches of madmen, supposed to be possessed with a divine spirit, which possession they called enthusiasm».

⁴² L. BABB, *The Elisabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literatur from 1580 to 1642*, East Lamsing 1951.

⁴³ «For they will clamour, fight against, and destroy those, by whom all their lifetime before, they have been protected, and secured from injury»: *Leviathan*, p. 69.

punto di vista di Hobbes è insomma assolutamente laico e si pone – anche rispetto alla polemica del vescovo Bramhall – come uno stendardo di laicità della politica moderna: «The Scripture was written to shew unto men the kingdom of God, and to prepare their minds to become his obedient subjects; leaving the word, and the philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their natural reason» scrive Hobbes⁴⁴, e questo è un passaggio molto alto perché in esso non solo è tracciata la più netta distinzione fra il regno di Dio e il mondo, ma quest'ultimo viene sottratto a ogni disputa teologica e rimesso completamente, tramite la filosofia⁴⁵, alla ragione dell'uomo, chiamato a disputare sopra la politica, con l'esercizio della sua ragione naturale. Dove “naturale” significa però puramente “fisica”, anzi fisiologica o anche psicologica – come si diceva in apertura citando Anna Maria Battista – nel senso delle passioni che albergano nella testa e quindi nel corpo dell'uomo, come pure, per metafora ma non troppo⁴⁶, in quell'altro corpo che è il *body politic*.

Un'ultima citazione da fare dal *De Homine*⁴⁷. Dopo avere spostato il discorso sulle virtù e sui vizi dal piano teologico a quello sociologico della vita civile e dunque a quello della legge civile, Hobbes fissa un legame ferreo fra individuo e società scrivendo: «Dico che buone indoli sono quelle idonee ad entrare in una società civile [...] e poi che tutte le virtù sono contenute nella giustizia e nella carità. Donde si può anche comprendere che le indoli contrarie a queste sono cattive».

Ma allora il balletto fra Hobbes e Burton che ho fin qui proposto non è ancora finito, perché bisogna tornare al punto da cui eravamo partiti, esaminando la terza parte dell'*Anatomy of Melancholy*, dedicata a “Love and love melancholy”⁴⁸. L'amore può essere di tre tipi: naturale, sensibile o razionale. Quest'ultimo, come si è visto, può essere “semplice” – e allora si divide in *profitable* («nothing so amiable as profit, or

⁴⁴ *Ivi*, p. 68.

⁴⁵ A cui Hobbes dedicherà il capitolo VIII del *Leviathan*, intorno alla “conoscenza” «sotto forma di scienza, come conoscenza di conseguenze, che si chiama anche filosofia» e che – ora mi accorgo – potrebbe coprire benissimo la mia idea seconda di “misura”, come appunto studio, da parte dell'uomo, della realtà di volta in volta circostante: cfr. il mio *Misura per misura*, «Scienza & Politica», Deposito 1/2015.

⁴⁶ Da non trascurare anche la trattazione che Hobbes compie della metafora: cfr. P. SCHIERA, *Il moderno*, pp. 378-379.

⁴⁷ Vedi p. 171 dell'edizione italiana già citata.

⁴⁸ Vedi *supra*, p. 128 s.

that which hath a show of commodity»); *pleasant* (per «things without life» oppure «of women», prima o dopo il matrimonio); o *honest* (puramente virtuoso, quando c'è). Ma l'amore razionale può essere anche il risultato delle tre specie appena vista, cioè "misto" e può riguardare Dio (seconda opzione, che però può essere anche in eccesso o in difetto) oppure, come si è visto, «Commonn good, our neighbour, country, friends, which is charity; the defect of which is cause of much discontent and melancholy».

Basta fermarsi qui per rilevare la corrispondenza fra i nostri due autori sul tema *charity* rispetto alla società civile/*common good*, come pure sul tema indole cattiva/*melancholy*. Ma più vistose delle analogie sono naturalmente le differenze. Queste ultime possono essere riassunte in quattro coppie di concetti contrapposti che mi pare utile riunire nel modo seguente:

- individuale / collettivo
- naturale / artificiale
- privato / pubblico
- separatezza / unità.

Il materiale fin qui presentato è sufficiente a comprendere come la parte sinistra della tabellina riguardi piuttosto Robert Burton e la destra Thomas Hobbes. Non c'è bisogno di approfondimenti. Ma se la tabella tiene, allora ne vengono fuori due mondi paralleli, in particolare riguardo alla melancolia, anzi concentrici: con al centro appunto l'uomo. Per entrambi i nostri autori, quest'uomo è oppresso dai guai del mondo circostante, dove vige la legge dell'accumulazione e quindi della guerra di tutti contro tutti. Per entrambi il cuore del problema sta nelle passioni che muovono i comportamenti umani, come è comune a entrambi anche la convinzione che la soluzione radicale al problema sta nel sociale, cioè in una regolazione ordinata della vita in comune degli uomini. È però radicalmente diverso il modo con cui essi reagiscono al problema. Burton si diletta a delineare una visione "utopica" del suo buon governo, in cui tutto è razionalmente definito e controllato, ma con tale freddezza da rendere evidente l'impraticabilità della soluzione proposta. Hobbes, al contrario, punta tutto sul calore della sua soluzione, allo scopo di sfruttare le stesse passioni culminanti nella

paura individuale della morte per fondare un sistema pattizio che consentirà l'affermazione della legge, grazie a un sovrano a ciò delegato.

Nessuna pretesa di aggiungere alcunché, con queste conclusioni, alla straripante letteratura relativa ai due grandi inglesi di metà Seicento; non è consueto tuttavia vedere Hobbes sotto la luce della *melancholy* e Burton sotto quella della *charity*. Soprattutto però può servire avere raggiunto un'idea più precisa del clima culturale, ma direi anche psicologico-sociale (che poi è all'incirca la stessa cosa) di uno dei momenti cruciali nella formazione del modo di vivere e di pensare la politica nell'Occidente moderno.

Dovessi chiudere il discorso con un punto esclamativo, allora direi che, proprio nel mezzo della *English Revolution* – che però coincide con la fine, sul Continente, delle terribili guerre di religione che l'avevano devastato per quasi un secolo – torna a risuonare, sopra ogni altro, il grido disperato della pace contro la guerra ed è non paradossale ma del tutto comprensibile che Burton e Hobbes abbiano modulato quel grido nei due temi estremi: quello della più completa (e naturale) separatezza dell'individuo dai disordini del mondo, mediante la moderazione e la misura di sé, e quello della più totale devoluzione, da parte degli individui, delle forze competitive e aggressive alla sovranità di una legge, non più naturale ma artificiale, cioè tecnicamente prodotta da un sovrano, individuale o collettivo che fosse. A posteriori, cioè a guardare le cose dall'oggi, non so se abbia agito di più il primo grido, quello naturale di *Democritus junior*, o il secondo, quello artificiale del *Leviathan*. È però incontestabile che le tre *principal causes of quarrel* a cui Hobbes attribuiva la condotta sregolata degli uomini in società, *competition*, *diffidence*, *glory*, sono ancora lì a corrompere ogni utopia di società giusta; cosicché sembrerebbe ancora valida l'osservazione famosa per cui «Hereby is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man»⁴⁹.

⁴⁹ T. HOBBS, *Leviathan*, pp. 112-113.

Si tratta del tema più drammatico e persistente della storia costituzionale – ma anche umana – dell’Occidente. Ora però Hobbes sposta radicalmente quel tema dalle cause esterne a quelle interne dell’uomo, usando la categoria fondamentale del tempo: una di quelle che stanno alla base del suo ragionamento “fisico” sull’uomo, in quanto coinvolgono, oltre agli eventi nel loro accadere istantaneo, la percezione che il singolo individuo ne ha e quindi la proiezione che ne fa sul suo comportamento normale. Magistralmente, egli scrive infatti di seguito: «For WAR consisteth not in a battle only, or the act of fighting; but in a tract of time [...] and therefore the notion of *time* is to be considered in the nature of war»; e ancora più precisamente, riferendosi questa volta alla pace: «so the nature of war, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE».

Una definizione della pace come assenza di guerra, ma non solo nella realtà vissuta, bensì anche nella *disposition* degli uomini era già stata a mio parere espressa in uno dei testi più memorabili del pensiero politico occidentale, proprio all’alba di quest’ultimo, nel poderoso laboratorio politico delle città italiane, e anche lì con manifesta accentuazione melancolica. Dico naturalmente il *Buon Governo* di Ambrogio Lorenzetti, a cui dunque mi sento spinto a risalire, nel mio procedere *random*, piuttosto che cedere alla tentazione di fare ciò che non voglio, cioè scrivere una “storia” della melancolia in politica (e viceversa) che proceda in modo rettilineo.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

8. Spazi di melancolia fra pubblico e privato

Ragionando su Burton e Hobbes, abbiamo raggiunto quello che forse fu il culmine della fortuna sociale e politica della melancolia nell'ambito della cultura occidentale. Dico "sociale" perché il recinto autopoietico in cui *Democritus junior* confina – ma per farla prosperare – la sua *melancholy* è intriso di sguardi sull'esterno dell'uomo, sulla società, senza però che la politica superi i confini dell'utopia, restando piuttosto radicata alla virtù sociale della *charity*, che evidentemente ne rappresenta soltanto una fase del tutto preliminare. Dico invece "politico", perché il *body politic* è l'ossessione di Hobbes¹, anche se sappiamo bene che il suo punto d'interesse assolutamente centrale resta – com'era d'altra parte per Burton – l'uomo. La figura-ponte fra l'individuo umano – *de homine* – e la politica come sistema istituzionale di relazioni fra gli uomini è rappresentata dal cittadino (*de cive*). A partire da Hobbes, a questa figura sarà progressivamente attribuito il ruolo "rivoluzionario" di portare a compimento la parabola dello Stato moderno, mediante il suo assoggettamento "automatico" alla legge (costituzione) e all'ordinamento (codici). Da lì in poi inizierà quella che ho chiamato la "de-generazione" dello Stato moderno, mentre Foucault farebbe proprio iniziare da lì la storia della bio-politica².

Orbene, il cittadino sta nella città e la città rappresenta pure una pietra miliare nella storia costituzionale dell'Occidente. Banale rifarsi a Max Weber, ma ancora necessario, per comprendere una delle radici principali della bandiera che l'Occidente – il *nur im Okzident* dello stesso Weber!³ – sventolerà nei secoli della sua supremazia politica nel mondo: la legittimazione. E anche la città ha avuto il suo testo politico fondamentale, direi equivalente al *Leviathan*. Ma non un trattato, bensì un affresco di immense proporzioni, come fosse un serial di quelli che oggi in TV stanno dettando le nuove regole del gioco e della convivenza. L'affresco appunto di Ambrogio

¹ A. SALAVASTRU, *The Discourse of Body Politic in Thomas Hobbes*, «Les cahiers psychologie politique», 24/2014: <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2613>.

² Nel suo *In memoria del Leviatano*, «Scienza & Politica», 1/2015, Spanò ricostruisce la vicenda ricorrendo anche al mio *Lo Stato*. Rinvio però anche ai miei diversi lavori su Hobbes e in particolare a quanto ho scritto sulla figura del cittadino in *Misura per misura*.

³ M. WEBER, *Vorbemerkung* ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

Lorenzetti. Tra quest'ultimo e Hobbes si stende un gigantesco discorso sulla politica: in esso vorrei cercare le tracce della melancolia, anche per ribadire il concetto di fondo che, aldilà di tutte le conquiste culturali, tecniche e scientifiche, dottrinarie e istituzionali, morali e culturali, è sempre stato l'uomo a volere e a pagare i costi di quel processo.

Vorrei provare a mostrarlo con una "scaletta" non di tipo esclusivamente cronogenealogico, ma di aspirazione concettuale.

Il problema mi sembra quello di riuscire a trovare fasi nella continuità di un fenomeno – la melancolia – che non ha mai cessato, come abbiamo appena visto, di toccare l'uomo.

La mia idea è che si possa immaginare la convivenza umana – in Occidente moderno – come lo spazio racchiuso in un triangolo, i cui tre angoli sono rappresentati da scienza, amministrazione e coscienza di sé (che poi si traduce, nel rapporto con gli altri, in comunicazione e misura, cioè capacità di modulare la coscienza verso l'incontro con l'ambiente e con la società). La somma degli angoli è piena e dà sempre 180° anche se può variare la loro combinazione: quest'ultima dà il ritmo alla catena dottrinario-istituzionale, da cui emergerà, nei secoli, il corpo dello "Stato (moderno)". Il cerchio in cui il triangolo è metaforicamente iscritto potrebbe essere la stessa politica (sempre maggiore dello Stato, quindi sempre in grado anche di sostituirlo con altra forma politica).

Quanto alla melancolia, non c'è proprio niente da aggiungere al testo-base di Kli-bansky-Panofsky-Saxl, una volta riletta l'introduzione nuova del primo all'edizione tedesca. Mia intenzione sarebbe semplicemente di provare a connettere, in modo random, la loro lettura storico-culturale (essenzialmente mirata alla costruzione del mito di *homo novus occidentalis*) alla mia visione di una storia costituzionale dell'Europa moderna, tutta incentrata sulla scoperta e messa in atto (tecnologia!!!) della politica. Quel collegamento m'interessa, principalmente, da due punti di vista:

- quello di una possibile "origine" melancolica della politica (cioè in che modo la "costituzione" della melancolia ha giocato – e solo in occidente – sulla "costituzione" della politica, fino alla "costituzione politica" tout-court!);

Prima parte

- quello degli effetti melancolici che la politica (come soluzione tecnica, tipicamente occidentale e dunque moderna della convivenza umana) può aver prodotto sulla “costituzione” dell’uomo (quello nuovo e occidentale s’intende).

Torno all’operetta che s’intitola *L’uomo in casa o sia il privato*, di Giulio Francesco Conti a inizio Settecento, capitata nella mia biblioteca per via di una bella incisione al controfrontespizio recante un uomo in veste da camera melancolicamente disteso in poltrona con una squadra inutilizzata nella mano destra e la sinistra su cui poggia la mascella⁴. Un’immagine reciproca a quella di sovrani del tempo ritratti in posizione analoga: nel mio caso Don Alonso Sesto, XXII Re del Portogallo⁵.



Ciò potrebbe toccare “l’intero sistema” melancolia/privato-pubblico: nel senso che lo spazio per la melancolia si sarebbe aperto (ben oltre l’acedia chiesastico-medievale) proprio nel progressivo divaricarsi di queste due facce moderne dell’azione nel mondo (in casa o col principe). E s’insinua allora la necessità di collegare il sorgere della melancolia in questa sua funzione sociale con lo svilupparsi di quella ragione/razionalità weberiana che ha trovato possibilità di esistere e di esplicarsi nella frattura fra privato e pubblico. Nel compiere il percorso si rintracceranno anche gli strumenti che lo hanno facilitato e financo reso possibile: essi potranno servire da indicatori precisi del

⁴ *L’uomo in casa o sia il privato. Considerato con aforismi ed esposto dal Padre F. GIULIO CONTI Franceseano Riformato*. Dedicato al Preclarissimo Padre Il P. Claro Benvenuti di Bergamo Teologo, già Ministro Provinciale, Diffinitore Generale dell’Ordine Serafico nell’Osservanza più Stretta, Venezia 1718.

⁵ P. SCHIERA, *Melancolia*, Catalogo, p. 62.

suo farsi. Mi riferisco principalmente a quei due pilastri dell'azione-ragione occidentale, come appena evocata, che sono la scrittura – ma anche forse la stessa arte – e l'orologio (secondo una formula che potrebbe suonare: comunicazione + tempo = progetto) e che sono stati la vera reazione alla melancolia introversa e introspettiva, liberandola verso l'esterno, sotto la duplice forma della disciplina e dell'immaginazione creativa.

Ancora più brevemente: vorrei suggerire insomma una lettura della melancolia, come dialetticamente rapportata alla razionalità, intendendo quest'ultima come spazio di libertà e d'immaginazione capace di sterilizzare – lasciandolo appunto libero – il campo all'azione “razionale rispetto allo scopo”. Perciò un'azione anche indagabile e orientabile nei suoi particolari (anatomia) e tale da poter essere insegnata (dottrina), appresa e messa in pratica (disciplina), grazie a sistemi adatti di educazione, comunicazione, decisione.

Nella sua proiezione più tipica quell'azione si è realizzata nella politica, come somma di decisione e comunicazione, volta al progressivo e alla fine irriflesso (cioè fine a sé stesso) incremento di produttività dell'azione stessa. Cosicché la tanto celebrata politica a cui stiamo dando attenzione (in rapporto alla melancolia) non sarebbe altro che una modalità storicamente data del mantenere in progresso il carattere produttivo dell'azione umana nel sociale, in funzione di scopi ovviamente commisurati alle forze di volta in volta dominanti e secondo criteri utili a tali scopi, con in primissimo piano quelli insiti nella scienza nelle sue varie coniugazioni e nello Stato nelle sue varie forme. A tutto ciò che ho appena proposto, la melancolia sarebbe dialetticamente rapportata, nel senso che rappresenterebbe il precipitato e insieme l'assorbente individuale di aporie, contraddizioni, scarti che il processo descritto (progresso) si lascerebbe dietro, anche nei termini collettivi prodotti dall'inevitabile ricaduta sociale di coscienze e pratiche individuali.

Ridurre l'azione razionale a produttività vuol dire per me semplicemente sottolineare la natura dinamica del processo di allargamento e implementazione della sfera privata rispetto a un pubblico crescentemente impegnato (fino alla assolutistica *Pflichtenlehre* di Pufendorf e alla filosofia pratica pre-kantiana – per restare in

Germania⁶) ad assicurare concreta soddisfazione alle aspettative e alle richieste private, a partire da quelle basilari di benessere e felicità materiale⁷. In tal modo intendo svincolare il concetto di produttività dal consueto riferimento alla ragione capitalistica d'impresa (plus-lavoro→plus-valore→accumulazione) per applicarlo ad altre componenti del sistema privato-pubblico, a partire dalle funzioni di garanzia e tutela, oltre che di buona amministrazione e polizia, prestate ai sudditi-cittadini dall'ordinamento statale. In tal senso, la produttività inerisce anche, ad esempio, alla capacità della scienza (compresa – se non a partire da – quella sociale) dello Stato di rappresentare i sogni/bisogni degli uomini in società, la quale ultima si viene così a sua volta pubblicizzando, per via sia degli interventi che chiede e ottiene da parte del pubblico, che di quelli che essa stessa compie in direzione o a favore del pubblico.

Trattandosi di problematiche vastissime, non mi resta che scegliere qualche diverticolo laterale per darne l'idea: ciò che farei seguendo due segni fra loro contemporanei e apparentemente opposti della richiamata produttività, che pure mi paiono legati tra loro, anche perché entrambi almeno indirettamente preoccupati della mia melancolia.

Il primo riguarda ancora la comparsa sulla scena europea della Compagnia di Gesù, la cui fondazione da parte di Ignazio viene così sintetizzata in un favoloso volume celebrativo dal titolo *Imago primi saeculi Societatis Iesu*⁸:

«Cum igitur portentum illud orbis terrarum et funesta pestis Martinus Lutherus religionem omnem ex animo prius excussisset [...] et impium Pontifici Ecclesiaeque bellum indixisset; nonne adversus eum in arenam prodiit Ignatius, homo militaris, qui, deposito sago, humilem lacernam unaque virtutem et ardorem induit, et novos novae militiae conscripsit socios, quorum inermis pietas de armata impietate triumpharet [...] Et vero novas fortesque suppetias exigebat saeculi prioris calamitas».

⁶ N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e la trasformazione del moderno*, Bologna 1987.

⁷ P. SCHIERA, *Dall'arte di governo*.

⁸ *Imago primi saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antverpiae 1640. Il *Diccionario* ricorda che Ignazio, il lunedì di Pentecoste 20 maggio 1521, ricevette la provvidenziale ferita che lo portò alla conversione. Durante la convalescenza chiese dei libri di cavalleria per intrattenersi, ma non ce n'erano in casa, così gli propinarono la *Vita di Gesù* di Ludolfo di Sassonia e il *Flos Sanctorum* di Iacopo da Varazze: «La lectura de estos libros le provocò una lucha interior que le abrió el paso a su conversion, a traès de la discrecion de spiritus».

Elemento decisivo fin dall'inizio fu la convinzione di dovere rispondere a esigenze diverse nel tempo e nello spazio, quindi anche con mezzi e strumenti variabili: il che determinò il tema centrale della missione, come intervento mirato allo scopo specifico per cui essa va, di volta in volta, instaurata⁹. Donde appunto le "Province" (oltre all'evangelizzazione in paesi stranieri) e lo specifico legame di ciascuna di esse col rispettivo principe territoriale¹⁰, secondo due massime correnti nell'emblematica del primo Seicento: "Pro regione mores" e "Prudentia principis salvat subditos"¹¹. Il tutto, però, sorretto dal necessario *Apparatus eruditionis tam rerum quam verborum per omnes artes et scientias*, esempio fra i molti di una letteratura ancora enciclopedica ma in procinto di suddividersi nelle diverse "arti e scienze" che stavano per impadronirsi, specialisticamente, del sapere moderno¹². Senza dire dell'impegno trasversale della pedagogia gesuitica attraverso i ceti sociali, come risulta dall'Istruzione di Antonio Possevino sotto il titolo *De ratione omnium generum homines adiuvandi* sull'apostolato nelle diverse classi sociali¹³.

⁹ Il volume contiene (*Ivi*, pp. 237 ss.) anche il ricchissimo "Catalogus Provinciarum SI, Domorum, Collegiorum et Seminariorum, Sociorumque qui in unaquaque Provincia erant anno Christi 1626". Come esempio di produzione "politica" della Società basta la breve bibliografia di C. SCRIBANUS (1561-1629): *Iusti Lipsii Defensio postuma*, 1608; *Philosophus Christianus*, 1614; *Amor divinus*, 1615; *Medicus religiosus, de animorum morbis et curationibus*, 1618; *Superior religiosus, de prudenti et religiosa gubernatione*, 1619; *Politicus Christianus*, 1624. Il *Medicus religiosus* richiama l'opera, più o meno coeva, di R. A. CASTRO, *Medicus Politicus; sive De officiis medico-politicis Tractatus, quatuor distinctus Libris*, Hamburgi 1614. Tema peraltro affrontato, un secolo dopo e con più intensa partecipazione specialistica dal medico-filosofo pietista di Halle F. HOFFMANN nell'opera *Medicus Politicus* del 1738 (su cui: T.E. BARIL, *Philosophical analysis of the concept of the politic physician in Friedrich Hoffmann's Medicus politicus*, UT Electronic Theses and Dissertations, 2008).

¹⁰ Un esempio per tutti: *Theatrum virtutis et gloriae Boicae serenissimi et potentissimi Principis Maximiliani Emmanuelis..., cum felicissimis auspiciis Provinciarum suarum regimen recens adiret, Honori erectum et dicatum a Societate Iesu per Bavariam*, Monaco senza data.

¹¹ H. KORNMANN, *Album Novum Politicum das ist Neues Politisches Stam Buch; Darinnen 30 schöne emblematische Figuren an tag geben* (senza data né luogo, ma intorno al 1620, in qualche luogo del Niederhessen, forse Marburg).

¹² M. PEXENFELDER SI, *Apparatus eruditionis tam rerum quam verborum per omnes artes et scientias*, Norimberga 1670 (comprende anche un Caput XXIV "Humores corporis cum spiritibus..." in cui si può, fra l'altro, leggere: «sanguineus laeta, jucunda, hilaria Phantasia volvit; Melancholicus tristia, lugubria, funebria, horrifca; Cholericus jurgia, rixas, ignes, gladios, praelia, caedes; Phlegmaticus fluvios, puteos, pluvias, pisces, ranas», ma poi ancora, pseudo-aristotelicamente: «Omnis ingeniosus est melancholicus»).

¹³ L. CHATELLIER, *Les jésuites et l'ordre sociale*, in L. GIARD - L. DE VAUCELLES (eds), *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble 1996, pp.143-154. Del POSSEVINO l'opera più celebre resta la *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Romae

Basterebbe già questo a giustificare la mia insistenza a inserire i Gesuiti nel discorso sulla vita attiva come produttività di vita nel mondo¹⁴, se non fossero gli innumerevoli supporti prestati anche nel mio senso di marcia dal già menzionato *Diccionario historico de la Compañia de Jesus* da cui emerge il nesso – tanto stringente da fare quasi da fundamenta alla Compagnia – fra *Formula de l'Instituto, Constituciones e Ejercicios*, mediante la persistente risorsa delle *Industrias*¹⁵.

A cominciare dalle *Costituzioni* che Luce Giard considera un testo degno di figurare tra i classici della riflessione politica cinquecentesca¹⁶. Scritte come d'uso collettivamente, esse individuano quattro cantieri di azione della Società: metodo di discernimento (a cui sono dedicati gli *Esercizi*); pratica di governo (*Lettere*); costruzione dell'Istituzione (*Costituzioni*); istruzione e collegi (*Ratio studiorum*).

Nella stessa atmosfera di mobilità, meglio di attività dinamica, cioè di produttività, questo segno della capacità e identità strategica dei gesuiti corrisponde in pieno all'originalità del “nuestro modo de proceder” ispirato, invece che al modello monastico della tradizione, alla “missione” (un termine semanticamente così vicino al “progetto”) puntando sull'intelligenza. Il che a sua volta si spiega proprio con la *Formula de l'Instituto*, la quale non consisteva nella ricerca della perfezione o della felicità dei suoi membri bensì nel loro agire nel mondo al servizio del prossimo¹⁷.

1593, 2 voll., su cui C. CARELLA, *Antonio Possevino e la biblioteca “selecta” del principe cristiano*, in *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di Eugenio Canone, Firenze 1993, pp. 507-516.

¹⁴ R. BIRELEY, S.L., *Les jésuites et la conduite de l'État baroque*, in L. GIARD – L. DE VAUCELLES (eds), *Les Jésuites*, pp. 229-242, riferendosi a Contzen insiste particolarmente sull'importanza della produttività e quindi sui mercanti (I.I, cc. 10-12, c. 5) che sarebbero più utili alla società dei nobili. (*Ivi*, p. 238: Nel 1620 A. CONTZEN pubblica i *Politicorum libri decem*, enorme opera enciclopedica in cui cerca di dare fondamento antimachiavellico all'assolutismo come risposta ai problemi del tempo: centralità del governo e soprattutto dell'economia: in tal modo egli appare tra i primi pensatori della politica mercantistica. Per Bireley, Lutero e Ignazio affrontarono lo stesso problema di «costruire una spiritualità più direttamente rivolta ai cristiani che conducono una vita attiva nel mondo» in base al sentimento sempre più evidente che si era ormai in presenza di un nuovo tipo di Stato, alla larga basato sul rapporto imposto da Machiavelli con la moralità in politica. Dello stesso R. BIRELEY cfr. infatti *The Counter-Reformation Prince: Antimachiavellinism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill NC 1990.

¹⁵ C. O'NEILL – J. DOMINGUEZ (eds), *Diccionario histórico*.

¹⁶ L. GIARD, *Relire les “Constitutions”*, in L. GIARD – L. DE VAUCELLES (eds), *Les Jésuites*, pp. 36-59. Viene qui citato anche M.A. LYNN, *The Jesuit Mind. The Mentality of an Elite in Early Modern France*, Ithaca NY 1988.

¹⁷ Il *Diccionario* precisa che la Compagnia di Gesù nella prima redazione della sua *Formula* (1539) usò questo termine per designare la sua forma di vita. Nella terza e definitiva redazione (1550) si dice che questo

Il collante delle diverse missioni e dei diversi agire dei membri della Compagnia è dato non dall'unità di tempo o di luogo, ma dall'unità d'intento, affidata alla circolazione della decisione, in base ai principi di obbedienza, libertà e apertura di coscienza, senza mai nuocere al credito di autorità che il decisore (sempre provvisorio) deve conservare, non a titolo personale ma per la funzione che gli è affidata dalla Compagnia. Logico che a monte di tanta resposanbilità ci sia il libricino degli *Ejercisios Espirituales* che, in stretta connessione con la rapida crescita della struttura interna della Compagnia, dettava un principio dinamico di rinnovamento di ogni singolo membro in funzione anche della trasformazione esterna della società e della Chiesa. Com'è pure logico che di questo spirito siano intrise anche le *Costituzioni*, le quali non sono in alcun modo un codice di mere prescrizioni giuridiche ma sono pure focalizzate sulle missioni apostoliche: vero centro ispiratore del fondatore, esse sono l'applicazione a un Corpo apostolico dello spirito ignaziano degli *Esercizi spirituali*, in cui trovano la loro spiegazione profonda.

L'ansia di azione – ma io aggiungerei di produttività – che innerva l'intero edificio teorico-pratico gesuitico viene allo scoperto in particolare nelle già ricordate *Industrias*, intese nel linguaggio dell'epoca come «maña, destreza o artificio para hacer alguna cosa»¹⁸. A partire da un'operetta di Juan de Polanco espressamente dedicata alle *12 industrias con que se ha de ayudar la CJ, para que mejor proceda para su fin*¹⁹, il Padre generale Claudio Aquaviva pubblicherà nel 1600 il già citato opuscolo – subito inviato a tutto l'Ordine – dal titolo *Industriae ad curandos animae morbos*, visti questi ultimi nell'aridità e desolazione interiore, debolezza di spirito, difficoltà a obbedire, dissipazione, amor proprio e vanità, inclinazioni sessuali morbose, fino alla

Instituto verrà precisato e ampliato nelle *Constituciones*. Da qui si cominciò a applicare il termine, dall'inizio del Seicento, a tutto il corpo giuridico della *Societas*, che in definitiva ne plasmava la forma di vita. La prima edizione di tutto l'*Institutum* si ebbe a Roma nel 1606, l'ultima a Firenze nel 1892-1893.

¹⁸ *Ivì*, pp. 219-220.

¹⁹ J.H. AMADEO – M.A. FIORITO, *Las "Industrias" del Padre Polanco y las Constituciones de la CJ*, «Stromata», 44/1988, pp. 23-90.

“melancolia o escrupolos”²⁰. La loro rilevanza pratica era tale che le *Industrias* vennero editate anche insieme agli *Ejercisios* e alle *Constituciones*.

Su un'altra funzione medio-bassa porta l'attenzione il *Diccionario historico de la Compañia de Jesu*: il *Comercio*, così vicino, nella nostra mentalità di oggi alle appena viste *Industrias*. Ne parlerò anch'io, ma facendo riferimento a un testo tecnico molto importante, prodotto però questa volta da quello Stato a cui, come si è visto, gli stessi Gesuiti guardavano con tanto interesse. Mi riferisco al già considerato *Parfait négociant* di Jacques Savary.

Di mercanti mi ero già occupato in *Misura per misura*, ritenendo la loro una delle prime “condotte di vita” significative della prima età moderna nel medioevo²¹. Un ruolo che certamente non viene meno nel passaggio alla seconda età moderna che abbiamo appena considerato coi gesuiti, i quali infatti si dedicano all'educazione dei mercanti con la stessa cura con cui guardano ai “nobili” dei loro collegi. Un ruolo che s'intreccia con quello svolto dall'istituzione politica per eccellenza della modernità occidentale, lo Stato: tanto da dare luogo al momento centrale dell'accumulazione capitalistica, che fu il mercantilismo. Si può dire che attraverso i mercanti prende piede il passaggio più vistoso e decisivo da un'educazione “liberale” di stampo medievale ad una “meccanica”, moderna, mirata ad una formazione specialistica, orientata allo scopo, il quale consiste in una specie di media aritmetica fra il profitto privato e il bene supremo dello Stato. Abbiamo già detto della *Schola Amstelodamensium*, fondata nel 1632 per istruire la gioventù di Amsterdam, anticipando anche qualche osservazione sulla melancolia.

Del Savary basterà sottolineare la grande esperienza tecnica da lui accumulata nel campo commerciale, sia pubblico che privato, che è anche la fonte della consapevolezza scientifico-positiva che si sprigiona dalla sua opera. Quest'ultima è basata su

²⁰ F. GAMBIN, *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'oro*, Pisa 2005, ritiene (p. 128) che «dopo il libro di Freylas del 1606, sembra non esserci più traccia, in Spagna, di una considerazione mista, ibrida, non solo maligna insomma, della malinconia [...] Sempre più spesso essa è soltanto temuta condannata e combattuta; come dimostra il testo pubblicato dal padre generale della Compagnia di Gesù; Claudio Acquaviva nel 1600».

²¹ P. SCHIERA, *Misura*, § 56.

cose «tirées de mon propre expérience», ma è anche il frutto della stretta collaborazione con Colbert e con il suo *étatisme*. Scritta, a suo stesso dire, in un francese non classico, l'opera si rivolgeva ai giovani «qui voudraient se mettre dans la profession mercantile» e che devono perciò apprendere una “disciplina” particolare, poiché lo stesso commercio, fin dalla sua nascita, è stato tutto un disciplinamento, a partire dalle regole strette delle corporazioni. In tal modo l'istruzione dei giovani “commercialisti” dovrà avvenire con regole severe, a loro volta legate alle regole interne del commercio. Risulta allora evidente l'importanza del *Reglement* del mese di marzo 1673 che «établit bien de règles de negociier dont l'on ne s'étoit point encore advisé jusque à présent, pour empêcher les desordres qui se commetoient dans le Commerce»²².

Il secondo aspetto del commercio è invece la “union et charité entre tous les hommes”, poiché Dio ha *imposé* che gli uomini abbiano tutti bisogno gli uni degli altri e debbano perciò commerciare tra loro. Conclude Savary che «C'est cet échange continuel de toutes les commodités de la vie qui fait le commerce et c'est ce commerce aussi qui fait toute la douceur de la vie»²³.

Quest'ultima resta – piuttosto stranamente ai nostri occhi iperspecializzati – l'obiettivo generale dell'impresa commerciale, come risulta indirettamente anche da un elenco pubblicitario di pubblicazioni che l'editore di questa ristampa dell'opera (Paris 1713) che ho consultato annette alla fine del volume, con molti titoli riguardanti opere proprio sulla civile conversazione e sui buoni costumi. Ciò si riflette anche sulle qualità, di corpo e soprattutto di spirito, che sono richieste ai giovani apprendisti del commercio: «Tout cela depend de la faculté imaginitative, laquelle se trouvant bonne dans les enfans, l'on peut dire qu'ils ont les qualitez requises de l'esprit pour bien reussir dans le commerce». Ma non basta, bisogna infatti anche possedere un buon carattere:

«Il seroit encore à souhaiter que toutes ces bonnes qualitez, tant de l'esprit que du corps, fussent accompagnées d'une bonne mine, parce qu'elle convient fort bien à un marchand

²² J. SAVARY, *Le parfait négociant*, Ch. III.

²³ *Ivi*, Ch. I: *De la nécessité et utilité du commerce*.

[...] il n'ya point de profession où l'esprit et le bon sens soient plus necessaires que dans celle du commerce»²⁴.

Anche sotto questo cielo è sorta la modernità di cui andiamo fieri, guardando con concretezza e determinazione ai bisogni della vita, dal punto di vista pratico delle istituzioni volte a proteggere quest'ultima e a consentirne la realizzazione, contro le incertezze e le paure dell'esistenza individuale. Non c'è ovviamente un momento preciso in cui questo orientamento si sia affermato in modo perentorio, essendo esso sempre rimasto in tensione con l'altro, di tipo spiritualistico, incentrato sugli scopi più alti del vivere umano, sia nel senso aristotelico di naturale convivenza sociale (l'uomo animale sociale) che in quello più moderno e effettuale di una comunità organizzata in Stato. Aldilà delle più famose interpretazioni sulle fasi di svolgimento della civiltà europea (Weber, Elias, Foucault²⁵), resta fondamentale accertare che quest'ultima è imperniata sulla centralità dell'uomo come protagonista della sua vita grazie alla sua intelligenza, con tutte le soddisfazioni e gli sconforti che ciò può comportare.

L'emergenza di questo spazio coscienziale, fatto di gioie e di paure, è anche la storia della melancolia come io l'intendo, vero e proprio *morbus animae* capace di collegare l'individuo alla società in un *continuum* che, per secoli, non si arresta davanti a nulla, dalle varie dottrine sul genio a quelle sulla soluzione del caos sociale prodotto dagli entusiasti²⁶. Con la scrittura e l'orologio a fare da antidoto a favore dell'inarrestabile crescita della regolata e regolante – nella sua ideologica progettualità – concezione del mondo borghese, così ben descritta da Engels e Marx nelle prime pagine del *Manifesto*. Un'azione razionalmente volta allo scopo, ma resa dalla scienza valida in assoluto:

²⁴ *Ivi*, Ch. IV.

²⁵ P. SCHIERA, *La conception weberienne de la discipline et le thème de la Lebensführung*, «Scienza & Politica», 8/1993, pp. 73-91; *Pour une proto-histoire de la politique*.

²⁶ È esemplare lo spazio occupato dal concetto di "genio" ancora in quella fase culminante della modernità in occidente che fu il Settecento: H. WOLF, *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffs in der deutschen Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, I Band: *Von Gottscheid bis auf Lessing*, Heidelberg 1923, dove la introduzione tratta del „concetto di genio“ in Inghilterra e in Francia, poiché «Das Wort "Genie" (Geist) ist eines der neuen Schlagworte, die zur Barockzeit geprägt wurden und in denen die neuen Beobachtungen, die sich auf dem Gebiet der Ästhetik zu jener Zeit häuften, Ausdruck fanden». Lo stesso Wolf consiglia l'opera di E. ZILSEL, *Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen 1926, a cui va forse aggiunta: *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal mit einer historischen Begründung*, a cura e con introduzione di Johann Dvořák, Frankfurt 1990.

in tal modo quasi tutto sembra quadrare, bisogna solo avere la forza di tener aperto il discorso della melancolia anche a questi livelli, che poi sono quelli dell'ipocondria come malattia sociale e via dicendo, cioè proprio quei mali dell'anima che il gesuita sa curare, sia nei Re (fantastica serie dei Confessori di Re: fanno il paio col castrato Farinelli che leniva la melancolia di Filippo II con le sue arie cantate!) che nei privati (ruolo centrale della *Confesion* nella strategia educativa e comunicativa dei gesuiti).

9. Il *Buongoverno*: di nuovo la guerra e la pace

Non volendo questo essere un libro sul sentimento malinconico e sul suo significato culturale, quanto piuttosto un contributo alla ricerca delle cause “inferiori” della politica, nella sua genesi, costituzione e sviluppo fino ad oggi, è inevitabile anzi necessario il continuo riferimento alla forma privilegiata che quest’ultima ha saputo costruire di sé nello Stato. Anche questo però non visto, alternativamente, solo come esito necessario del progresso della personalità umanistica, da una parte, o dell’esigenza organizzativa del nuovo modo di produzione manifatturiero e capitalistico dall’altra; bensì anche, e soprattutto, come risultato di una progressiva omologazione degli individui, in nome di quella funzione sociale di governo e polizia che sarà la sicurezza: *Danke für Ihre Hilfe. Wir wollen daß Sie sicher leben. Ihre Polizei*¹.

Allora va ribadito per l’ennesima volta che la melancolia è un’evenienza occidentale. Dalla ricostruzione che noi oggi conosciamo pare che essa compaia – perché ne è resa possibile l’esistenza – in quella pre- o proto-fase dell’Occidente che fu il mondo classico, greco in particolare. Ma poi – e qui già le letture divergono – si deve dire che essa acquistò forma e significato sociale solo in Europa, dopo compiuta la cristianizzazione. Questo snodo cruciale riflette la mondanizzazione dell’esistenza aperta dal Cristianesimo (Incarnazione, *Verbum caro factum est*) insieme all’innovativo carico di responsabilità individuale che l’ha resa possibile (il mistero stesso della Croce) e la conseguente riflessione sulla doppia appartenenza degli uomini alla *civitas*: oltre alla *civitas Dei* ne esiste infatti anche una terrena, pur essa ispirata all’amore, ma all’amore di sé e degli altri (*caritas*) piuttosto che all’amore di Dio.

È in questa seconda *città*, quella terrena, che si propone – secondo la dominante visione teologico-religiosa cristiana – la tensione tra il principio assoluto dell’amore e il vizio di relativizzare quest’ultimo alle incalzanti necessità dell’egoismo privato. In

¹ È una scritta che ho trovato impressa sui marciapiedi della metropolitana di Frankfurt am Main pochi anni fa: essa trasmette assai bene il significato sotterraneo e latente del legame che lega i singoli riuniti in comunità all’autorità preposta alla regolazione della vita di ogni giorno della comunità stessa. Ma ci sono anche i *Decreti Sicurezza* del primo governo Conte, in Italia.

questa seconda sfera si gioca la partita della melancolia “moderna” come lacerazione del singolo fra aspirazione a realizzarsi, da una parte, e mancanza della forza necessaria a farlo, dall'altra. Trattandosi di tensione dinamica – cioè impostata in chiave d'azione e anche, come si è più volte insinuato, di produttività – essa coesiste con la necessità di superarla, o meglio di venire usata per superare la situazione di stallo (dubbio, impotenza creativa) provocata dalla melancolia. Ciò poteva avvenire solo nella sfera sociale, collettiva, dell'organizzazione della convivenza, secondo modalità nuove, che erano proprie dell'Occidente e che costituivano la politica ma anche – prima e insieme – l'economia, sulla base della previa riduzione a dinamica controllata e produttiva (in quanto disciplinata) della forza individuale della creazione e della genialità, per le due vie della rappresentanza-rappresentazione e del progetto-ideologia.

Come già più volte ricordato, tutto ciò trova piena rappresentazione per la prima volta nel grande affresco di Ambrogio Lorenzetti a Siena, che recentemente ho sottoposto a una sorta di revisione interpretativa proprio sulla via qui battuta della melancolia.

Un libro di Luigi Totaro sul Boccaccio² si apre con il riferimento alle donne che hanno *intelletto d'amore* (Dante, *Vita nova*, XIX), alle quali l'opera è dedicata:

«Esse dentro a' dilicati petti, temendo e vergognando, tengono l'amorose fiamme nascose [...]: ed oltre a ciò, ristrette da' voleri, da' piaceri, da' comandamenti de' padri, delle madri, de' fratelli e de' mariti, il più tempo nel piccolo circuito delle lor camere racchiuse dimorano, e quasi oziose sentendosi, volendo e non volendo in una medesima ora, seco rivolgono diversi pensieri li quali non è possibile che sempre sieno allegri. E se per quegli alcuna malinconia, mossa da focoso desio, sopravviene nelle lor menti, in quella conviene che con grave noia si dimori, se da nuovi ragionamenti non è rimossa».

Una “società dei mercanti” che conoscerà anche altre “maninconie”, come dimostra il caso famoso di Francesco Datini che, nella tensione fra i due corni del suo motto *Cho'l nome di Dio e di ghuadagno*, fu sempre afflitto da temperamento melancolico³. Credo che questo sia l'indicatore giusto del disagio, o anche solo ricerca di equilibrio, bilanciamento o compensazione tra Dio e guadagno, e la vita di là e quella di qua &c.,

² L. TOTARO, *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*, Firenze 2005, *Proemio*, p. 8.

³ P. SCHIERA, *Misura*, p. 250.

che caratterizza il momento in cui il medio evo si trasforma in età di mezzo, prima manifestazione della modernità.

Anche sul piano strettamente politico, in quegli stessi anni la melancolia occupa un posto insigne, se è vera la lettura che ho provato a dare della rappresentazione della *PAX* nell'affresco del *Buon Governo* appena ricordato.

In esso tutto è bilanciamento (*IUSTITIA*) controllo (*SECURITAS*) normalizzazione (*CONCORDIA*): come si fa allora a sostenere che *PAX* sia mollemente adagiata in una posizione sovranamente classica, da “calma fanciulla”? Tanto più che, nel *Mal Governo* dirimpetto, essa manca proprio – ed è per questo motivo che vige la tirannia e tutto è caos e stridor di denti (molto più che melancolia!). Le sue sembianze sono anzi prese dalla giustizia che viene maltrattata dal tiranno, generando ulteriore sconforto. Qui davvero domina la paura, l'angoscia, la disperazione; la società è come anientata e il posto dei buoni mercanti è preso dai mostri del malaffare. Non c'è più spazio per la melancolia, che ha comunque bisogno di soggetti attivi, anche se momentaneamente disagiati⁴.

In un bel libro recente uno storico francese ha provato a dare una lettura molto interna al grande affresco, erigendo la paura a cifra identificativa della complessa rappresentazione⁵. La paura è ciò che una società civile e borghese non può sopportare; lo specchio del caos tirannico serve allora da spinta a *conjurer* – a s-congiurare – tutta questa paura e l'organizzazione sia dottrinarina che istituzionale che fa capo al *Bencomune* si regge proprio a partire dalla paura e per prevenire e impedirne l'avvento.

La tesi di Patrick Boucheron è molto suggestiva e per me anche convincente. Egli l'aveva anticipata in un saggio ambizioso⁶, dove faceva bellamente i conti con le

⁴ Alla ricostruzione complessiva delle due parti dell'affresco è dedicato anche il già citato libro di C. FRUGONI, *Paradiso vista Inferno*, con poderoso apparato iconografico e sapiente uso di ampie conoscenze. Ma privo ahimè! di quello spirito interpretativo che solo può giustificare la persistente attualità che il grande testo di Ambrogio Lorenzetti mantiene per il nucleo politico stesso del “politico” in Occidente, che io individuo nella ricerca sempre rinnovata di equilibrio fra i fattori convergenti del vantaggio individuale e di gruppo e dell'esigenza collettiva (ma anche di gruppo) di ben comune. Come si è certamente capito, io ritengo che su quell'equilibrio si fonda la sigla “melancolica” che accompagna lo svolgimento della politica occidentale in età moderna, com'è magistralmente mostrato già nella grande icona del *Buon governo*.

⁵ P. BOUCHERON, *Conjurer la peur, Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris 2013.

⁶ «*Tournez les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici*». *La fresque dite du Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti*, «*Annales HSS*» 6/2005, pp. 1137-1199.

interpretazioni tradizionali (da Rubinstein⁷ a Skinner⁸) superandone la lettura filologica e storico-filosofica e dando peso alle immagini, di cui già anticipava la forza politica. Io stesso avevo reagito a quel saggio⁹, limitandomi a proporre un occhio di attenzione alla figura più im-pertinente dipinta da Ambrogio nella campata centrale dell'affresco: quella appunto della Pace. Seduta sul “sofà delle virtù”, essa si sottrae alla rappresentazione lineare e frontale di tutte le altre (e dello stesso *Bencomune*) per assumere la positura semi-sdraiata (e mi verrebbe da dire s-frontata) che le consente di appoggiare il gomito al bordo del divano e di appoggiarvi sopra la mascella, in un gesto che era, è e sarà sempre, quello della melancolia¹⁰.

È la Pace “celle qui est peinte ici”, come diceva, in italiano, nella sua predica ai piedi del Palazzo pubblico il fra' Bernardino ripreso nel titolo del saggio di Boucheiron¹¹; è la Pace il pernio su cui ruota l'intera rappresentazione delle tre campate dell'affresco; è alla Pace che è stata dedicata, nella tradizione popolare, la sala del *Buon Governo*. Dev'essere dunque la Pace anche il nucleo del discorso di Lorenzetti; è su di lei che bisogna puntare l'interpretazione e fare ruotare tutte le parti del grande macchinario del *Buon Governo* e dei suoi effetti. Ebbene, come ho già fatto notare, quella Pace è molto strana per essere una virtù e, probabilmente, la virtù principale di tutto il gruppo. Essa infatti è inequivocabilmente melancolica.

Non si tratta però della paura/terrore della situazione di tirannia; si tratta di una melancolia gentile, composta, d'intelligenza: è la nostra melancolia, quella che io vado

⁷ N. RUBINSTEIN, *Political Ideas in Senese Art: the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti*, «Journal of the Warburg and Contauld Institutes», 21/1958; *Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti nella sala della pace e il pensiero politico del suo tempo*, «Rivista storica italiana», 109/1997.

⁸ Q. SKINNER, *Visions of Politics, Renaissance Virtues*, Cambridge 2002.

⁹ P. SCHIERA, *Il Buongoverno “melancolico” di Ambrogio Lorenzetti e la “costituzionale faziosità” della città*, «Scienza & Politica» 34/2006, pp. 93-108.

¹⁰ Probabilmente già nella moneta neroniana che Frugoni indica come fonte iconografica di Lorenzetti per la sua *Pax*: essa infatti contiene la scritta *Securitas Augusti* che, nelle mani dei due illustri autocrati, non può certo avere un significato molto rasserenante (nonostante il “benevolo” ottimismo di C. FRUGONI, *Paradiso vista Inferno*, nota 44, p. 295 e bibliografia citata, ma ancora meglio p. 97 e nota 71, p. 307), come non lo ha il rimando alla *Securitas* così emblematico nello stesso affresco del Buongoverno, e ricorda piuttosto la simpatetica offerta della polizia di Frankfurt am Main: “Danke für Ihre Hilfe. Wir wollen daß Sie sicher leben. Ihre Polizei” (per non parlare dei “Decreti-Sicurezza” di Salvini).

¹¹ Uno sguardo completo sulla bibliografia sanbernardiniana è reperibile alla nota 6 del Capitolo quarto di L. BOLZONI, *La rete*, p. 227.

cercando anche nel pubblico e che qui trova una delle sue prime raffigurazioni compiute, perdi più *in loco qui dicitur Buon Governo*, cioè in politica. Tra l'altro nel campo del *Mal Governo* non c'è – se non sbaglio – nemmeno una postura melanconica; e la figura bianca sotto il gradino del trono forse non è neanche la Giustizia – che potrebbe invece essere la figura vestita di rosso ai piedi del Tiranno – ma forse è la stessa nostra *PAX* melanconica del *Buon Governo* che è qui scarmigliata e non più melanconica, ma affranta e disperata in modo tragico e negativo, mentre nel *Buon Governo* era melanconica in senso “virtuoso” e soddisfatto, sia pure con tutte le caratteristiche di dubbio e impotenza proprie della melancolia “positiva”.

Proseguendo in questa indagine sommaria, per sprazzi e intuizioni, segnalo il posto occupato dalla guerra nel *Mal Governo*, reciproco a mio avviso a quello della Pace nel *Buon Governo*, tanto che, nel cartiglio corrispondente – uno dei pochi sopravvissuti al degrado – se ne legge la condanna più aperta: «Guerre, rapine, tradimenti e 'nganni»; mentre in quello vicino si può leggere la seguente sentenza mozza, riguardo agli effetti della tirannia: «e per effetto ché dov'è tirannia è gran sospetto»: non può essere che il regno del male, che si manifesta collettivamente come malcontento e terrore!¹²

Per chiudere vorrei aggiungere il mio tentativo di lettura sinottica dei due quadri contrapposti (*Bilder*) offerti da Ambrogio Lorenzetti al Pubblico senese, iniziando col sottolineare la a-simmetria di fondo che ne caratterizza la resa, in senso sia quantitativo che qualitativo. Il *Buon Governo* viene di-spiegato su due campate, una per la struttura dottrinario-istituzionale e l'altra per i suoi effetti sulla vita pubblica, dentro e fuori la città. Per il *Mal Governo* invece basta una campata sola, in cui i due aspetti vengono fusi in uno. Oltre a ovvi motivi di *location*, è chiaro che il carattere della Tirannia sta proprio nella mancanza di un fondamento dottrinario-istituzionale (noi diremmo di una “costituzione”) cosicché i conti sembrano tornare. Ciò riguarda già la a-simmetria qualitativa di cui parlavo, che si traduce nel fatto che manca, in quella

¹² F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni in volgare: testo e commento*, in *Ambrogio Lorenzetti. Il Buon Governo*, a cura di E. Castelnovo, Milano 1995, pp. 381-391: «Per volere el ben proprio in questa terra / sommesse la giustizia a tyrannia / unde per questa via / non passa alcun senza dubbio di morte / ché fuor si robba e dentro da le porte».

parte, la catena teo-logica (*Sapientia*→*Iustitia*→*Concordia*), catena che, nella parte buona, costituisce invece la struttura portante del rapporto tra i cittadini e il potere (il Gran vecchio del bencomune), cioè la legittimazione di quest'ultimo. Come pure è del tutto assente l'altissimo richiamo "sapienziale" alla terna *Fides, Caritas, Spes*, le tre virtù teologali senza le quali nessuna virtù terrena ha senso pieno.

Forzando magari un po' le intenzioni stesse di Ambrogio, mi pare si possa dire che la simmetria residua fra i due "quadri" (di cui però quello "buono" è duplice e va dunque interpretato in modo compresso) si può esprimere nella contrapposizione fra *TIMOR* e *SECURITAS*. Al primo fa capo *Superbia* (con le sue accolite *Avaritia* e *Vanagloria*); alla seconda *Caritas*, con le già menzionate ancelle *Fides* e *Spes*. Ciò m'induce a pensare che al "Personnage vénérable en souveraineté", come lo chiama Boucheron – che per noi però dev'essere per forza¹³ il *Ben comune* – si contrapponga, dietro e oltre alla *Tyrannides*, il *Ben proprio*, come personaggio-chiave della comunicazione politica desiderata, della opinione cioè, la quale sembra avere nel *Buon Governo* sostanziale caratura teologico-politica e nel *Mal Governo* invece principale caratterizzazione egoistico-materiale. Da questa base – che però in realtà descrittivamente è piuttosto un tetto, poiché in entrambi i casi il discorso procede deduttivamente dall'alto verso il basso – dipendono i comportamenti umani nelle due "città". Alla serie "viziosa" di *Crudelitas, Proditio, Fraus, Furor, Divisio, Guerra* corrisponde quella "virtuosa" di *Pax, Fortitudo, Prudentia, Magnanimitas, Temperantia, Iustitia*. La battaglia tra i vizi e le virtù non è qui in scena, ma si può supporre¹⁴, come si può intravedere, grazie a Lina Bolzoni¹⁵, un famoso antecedente nella lauda *Omo chi vòl parlare* (n. 65, vv. 167-76) di Jacopone da Todi (ca 1230-1306).

¹³ *Ivi*, p. 384: «Questa santa virtù ladove regge induce ad unità li animi / molti e questi acciò ricolti un ben comun per lor signor si fanno».

¹⁴ A. KATZENELLENBOGEN, *Allegories of the virtues and vices in mediaeval art from early Christian times to the thirteenth century*, London 1939.

¹⁵ L. BOLZONI, *La rete*, p. 127; ma pp. 167 ss. direttamente riferite a San Bernardino da Siena (pp. 171-175 su "Il Buono e Mal Governo"). Segnalo ancora, sempre relativamente a Jacopone ma anche alle virtù del nostro affresco, la fig. 14 (p. 132) in cui è riprodotta una tabella tratta da un'edizione secentesca delle *Laude* (a cura del francescano Francesco Tresatti) in cui la "Virtù della Giustizia" collegata al "Dono della Fortezza" fa nascere "il Lutto". Quanto quest'ultimo c'entri con la melancolia sarebbe cosa da approfondire.

Fatte tutte queste considerazioni, restano da tirare le conclusioni della comparazione proposta. La scelta di Boucheron è a favore della tensione fra *Timor* (paura) e *Securitas* (sicurezza): da qui l'interpretazione complessiva dell'affresco come una lotta degli uomini di città contro la paura: essi si uniscono nel vincolo politico per scongiurare la paura (*conjurer la peur*). È una tensione che riflette specularmente quella tra *Tyrannides* e *CSCCV*, come sta scritto in lettere d'oro intorno all'autorevole e magnifico capo del vecchio. Boucheron conferma la tesi che nell'iscrizione vi sia una lettera in più (la "C" centrale) frutto forse di un maldestro restauro: cosicché l'acronimo sarebbe da riportare alla dedicazione del comune di Siena alla Vergine Maria – a sua volta già sontuosamente illustrata nella sala accanto (quella detta del *Mappamondo*) nella fantastica *Maestà* di Simone Martini – e da leggere quindi come *Commune Senarum Civitas Virginis*¹⁶. Tirannia da una parte e città di Siena dall'altra. Quest'ultima è però sintetizzata, nei cartigli sotto, nella figura-concetto di *Ben Comun*: quindi si potrebbe dire Tirannia contro Bencomune.

Sullo sfondo la Guerra, unico termine nel testo che sembra scritto in volgare – e sarebbe stato un bel modo per sottolineare la popolarità della tematica proposta. Ma probabilmente non è così, ed è meglio per noi, perché *Guerra* «...entra nel latino tardo anche se non si sa bene a quale altezza cronologica, se in un primo strato (prima della caduta dell'impero) o in una fase successiva»¹⁷. La voce *werra* sostituisce infatti talora *bellum*, significando un modo disordinato di combattere, una mischia, ma si potrebbe dire anche una "guerra civile", più scomposta e accesa della guerra aperta.

Ancora inconsapevole di ciò, avevo parlato di "costituzionale faziosità" nel titolo del mio vecchio saggio. Confermo la conclusione, sottolineando ora che anche *pax* andrà allora coniugata in termini cittadini e civili, cioè come pace interna, come assenza di conflitto o sua regolazione all'interno della costituzione cittadina: in una linea di

¹⁶ P. BOUCHERON, *Conjurer*, p. 185, che rimanda anche alla *Biccherna* recante in copertina un personaggio assimilabile al Gran Vecchio dell'affresco. Utile il rimando che l'autore fa a E.I. MINEO, *Liberté et communauté en Italie (milieu XIIIe-début XVe siècle)*, in C. MOATTI – M. RIOT SARCEY (eds), *La République dans tous ses états. Pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*, Paris 2009, pp. 215-250.

¹⁷ Devo questa osservazione alla cortesia dell'amica Silvia Munari Olmi, sulla base di B. MIGLIORINI, *Storia della lingua italiana*, Firenze 1971⁴, pp. 76-77.

lettura che peraltro dovette essere propria della vita pubblica del medioevo in Europa, se si pensa al peso che vi ha attribuito uno storico come Otto Brunner, nel suo segnare la terra/*Land* come spazio di instaurazione di pace – magari anche grazie alla regolazione della *fehde/faida* – cioè di vigenza di *Herrschaft*/potere¹⁸.

Si potrebbe però anche dire di più e provare a offrire una specie di quadrato magico, in cui i quattro “concetti” in gioco sarebbero *Pax* contro *Guerra* e *Securitas* contro *Timor*. Ne verrebbe che mentre la Tirannia produce *Guerra* e *Timor* (cioè la *peur* di Boucheron), la Città di Siena produce invece – nella sua costituzione di *Ben comun* – *Pax* e *Securitas* (cioè vita operosa e serena). Guerra contro Pace è dunque il fine proposto da Ambrogio Lorenzetti e dai suoi committenti politici ai Senesi, mentre Sicurezza contro Timore (ma si potrebbe anche leggere, con gli occhi d’oggi, Sicurezza contro Terrore) è il rischio da evitare¹⁹.

Agli stessi senesi della *CSCV* si rivolgerà, pochi decenni dopo, nel Campo di Siena, il famoso frate Bernardino, in una predica del 1425, la XL²⁰, dove userà lo stesso schema della guerra e della pace per dire che la seconda è molto più attraente della prima e bisogna quindi stare dalla sua parte.



¹⁸ O. BRUNNER, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell’Austria medievale*, Milano 1983: su cui le osservazioni metodologiche di G. NOBILI SCHIERA, *A proposito della traduzione recente di un’opera di Otto Brunner*, «Annali ISIG», 9/1983, pp. 391-410.

¹⁹ A questa problematica resta del tutto estraneo il catalogo A. BAGNOLI – R. BARTALINI – M. SEIDEL, *Ambrogio Lorenzetti*, Milano 2017, relativo alla grande mostra in Siena, Santa Maria della Scala, 22 ottobre 2017 – 21 gennaio 2018.

²⁰ Per le prediche del 1425, il rimando è a C. CANNAROZZI (ed), *Le prediche volgari. La predicazione del 1425 in Siena*, 2 voll., Firenze 1958.

Prima parte

Lina Bolzoni riprende il passo in cui Bernardino si riferisce alla pace e alla guerra
«che voi avete dipinta, che per certo fu bellissima inventiva [...]

Voltandomi a la pace, vego le mercanzie andare atorno; vego balli, vego racconciare le case; vego lavorare vigne e terre, seminare, andare a' bagni, a cavallo, vego andare le fanciulle a marito, vego le grege de le pecore etc. E vego impicato l'uomo per mantenere la santa giustizia. E per queste cose, ognuno sta in santa pace e concordia».

Al contrario «Vontandomi d'altra parte [...] la giustizia stare in terra, rotte le bilance, e lei legata, co' le mani e co' piei legati. E ogni cosa che altro fa, fa con paura»²¹.

Ma il vero problema, lo ripeto, non è la paura, che è solo un effetto di con-cause più sottili e profonde. Il vero problema – come abbiamo già visto, tre secoli dopo, per Burton e Hobbes – è il binomio guerra-pace. Ma ancora di più – questa è la mia tesi di lavoro – è lo stato mentale, l'atmosfera culturale, la condizione diffusa che circonda tutto ciò e che io chiamo melancolia: vera traccia persistente, più persistente della paura e anche più dinamica di questa, della condizione umana nei secoli della grande crescita occidentale. E ciò perché la melancolia non reca solo il segno della disperazione e del lutto, ma anche quella, bipolarmente alternativa, del sogno di azione, fino all'impotenza individuale dell'uomo. La melancolia è il “voglio ma non posso” sottostante a ogni possibile disciplina o *Lebensführung*, è il *redder-rationem* di ogni sogno di progresso; e lo è tanto più perché è radicata nel bene più prezioso che l'uomo possiede, che è il pensiero, anzi come ci ha insegnato insuperabilmente Aby Warburg il luogo stesso del pensiero, il *Denkensraum*²².

Scriva Bolzoni: «Gli affreschi del Lorenzetti aiutano il pubblico a visualizzare una contrapposizione che è di primaria importanza, danno cioè luogo e ordine a concetti e immagini che si possono sviluppare e dilatare a piacere, adattandoli alle diverse circostanze». Quanto alla pace, ella ricorda un passo di una predica di fra' Bernardino del 1527, sempre a Siena:

²¹ L. BOLZONI, *La rete*, p. 171, che cita in proposito C. POLECRITTI, *Preaching Peace in Renaissance Italy: Bernardino of Siena and His Audience*, Washington 2000 (potrebbe essere il titolo del dipinto di Sano di Pietro – metà del secolo XV circa – riprodotto in testo, ora custodito a Siena nel Museo dell'Opera della Metropolitana).

²² Su Aby Warburg torneremo più avanti, discutendo il gran libro di Klibansky, Panofsky, Saxl.

«Ella è tanto dolce cosa pur questa parola “pace” che dà una dolcezza a le labra! Guarda el suo opposito, a dire “guerra”! È una cosa ruida tanto, che dà una ristichezza tanto grande, che fa inasprire la bocca. Doh, che l’avete dipenta di sopra nel vostro palazzo, che a vedere la Pace dipenta è una allegrezza. E così è una scurità a vedere dipenta la Guerra dall’altro lato»²³.

Ma la descrizione che Bernardino fa della rappresentazione della pace da parte di Ambrogio non è né esauriente né corretta. O non capisce o fa finta di non capire. Infatti è inequivocabile l’attributo “melancolico” attribuito nell’affresco a *PAX*. Stiamo parlando di una delle icone più diffuse e utilizzate nei secoli per indicare la quintessenza del governo, della costituzione di una comunità. Ebbene quella icona non è trattata nella sua pienezza pacifica e beneficante, bensì nella posizione del dubbio, dell’incertezza, della pensierosità. La Pace, insomma, è un fine raggiunto (da raggiungere?) nella *civitas* senese, ma in che modo e quanto a lungo? La guerra è s-congiurata, ma fino a quando e a quali prezzi? Perciò la fascinosa fanciulla che siede in cima al sofà delle virtù si presenta in positura meditabonda e le armi svestite giacciono ai suoi piedi, ma sono pronte a essere indossate di nuovo, se necessario. In un altro saggio, ho provato a indagare sulle “misure” che accompagnano nella CSCV la dominanza del *Ben Comun*²⁴.

La ricostruzione offerta da Patrick Boucheron nel suo saggio è persuasiva in tutta la parte *destruens*, volta cioè a verificare in modo critico la famosa e esemplare lezione di Quentin Skinner²⁵, riconoscendo, indubbiamente, la persistenza nel discorso di Ambrogio Lorenzetti di tematiche comunali, quali quelle ormai così lucidamente ricostruite e esplicate della retorica podestarile²⁶, ma anche proponendo altri angoli di visuale per cogliere il messaggio vero e vitale che il disegno di Lorenzetti conteneva.

Intanto, è buona la rivendicazione a quest’ultimo almeno della capacità filosofica e letteraria (cioè “retorica”) di elaborare da solo il programma iconico eventualmente suggeritogli (o semplicemente condiviso) dai Nove: il che, in mancanza di altre

²³ L. BOLZONI, *La rete*, p. 173.

²⁴ P. SCHIERA, *La misura del ben comune*.

²⁵ Q. SKINNER, *Visions*.

²⁶ E. ARTIFONI, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, «Quaderni storici», 63/1986, pp. 687-719.

indicazioni utili e convincenti pur inseguite per decenni, è già un buon indizio di attribuzione.

Ciò che convince meno è invece la parte *construens* – che infatti è più rapida e concisa – in cui Boucheron vuol mostrare che comunque un tema preciso e chiaro c’era, nella mente di Ambrogio e dei Nove: cioè l’ammonimento contro la straripante idea-prassi (ideologia) della “Signoria”, che in molte città comunali italiane (in particolare nella nemica Pisa) prendeva allora piede, proprio sotto la falsa insegna della pace, mentre non poteva che preparare alla guerra. Questa mi pare un’interpretazione un po’ forzata e non necessaria. Può ben darsi che, sullo sfondo, vi fosse anche tale intenzione, ma mi sembra molto sfumata rispetto ai problemi più concreti che il popolo senese aveva e che si riassumevano nel tema della stabilità politica; anche se bisogna ben riconoscere che questo tema della stabilità, intesa come il persistere della società civile, coi suoi bisogni di prosperità e profitto, aldilà delle faide tra famiglie o fazioni, operava alla fine come strumento di conservazione.

Insomma, piuttosto che “guerra e pace”, io resterei sulla soglia di “pace e guerra”: in tal modo si accentua anche meglio la sostanza del problema che non sta tanto nell’evitare la guerra mediante la pace – che può così regnare “classicamente distesa”, anche se con le armi a portata di mano – quanto di guardare sempre alla pace, di conservarla cioè, di mantenerne le condizioni di persistenza, di stabilità – attraverso la *concordia*-pialla, da una parte, e la *securitas*-forca dall’altra – allo scopo di evitare il rischio più grande di una comunità, che è lo stravolgimento della giustizia mediante la divisione-sega, il conflitto tra le fazioni e via dicendo.

La Pace è insomma melancolica e va curata, come dimostrerebbero i danzatori inseriti da Ambrogio nel bel mezzo della serena vita cittadina, ma che sarebbero nient’altro che una specie di terapia istituzionale preventiva contro il malocchio politico. Essi sarebbero addirittura chiamati e pagati dal Comune, come in parte anche gli stessi frati predicatori: si tratterebbe di altrettante strategie, piccole e grandi, di comunicazione – per non dire di sorveglianza e controllo, accanto alla sicurezza – , per tener alto il consenso cioè il *mood* sociale e collettivo, ovvero sia la *Öffentlichkeit*, che è poi la moderna pubblica opinione.

Riguardo invece all'assenza nell'affresco di quella che all'epoca costituiva certamente ancora – aldilà di ogni retorica comunalista, signorile o repubblicana – il medium o il messaggio o la strategia comunicativa predominante, cioè la religione, va semplicemente ricordato che il programma trasmesso dal Palazzo Pubblico di Siena è ovviamente da intendersi in modo unitario, considerandolo cioè come un tutt'uno, a partire dalle due sale al piano superiore, quella del Mappamondo e quella della Pace: è qui che prende sostanza l'affermazione – altrimenti vuota di contenuto – secondo cui la *Maestà* di Simone Martini fa tutt'uno con il *Buon governo* del Lorenzetti. Quest'ultimo non ha bisogno di inserire chiese nella sua città – tranne il Duomo sullo sfondo, che fu però forse aggiunto in seguito e comunque testimonia più della civile e industriosa operosità dei cittadini che di una loro diffusa religiosità.

Siena è già dedicata alla Madonna nell'altra e più importante Sala precedentemente affrescata dal Martini. Sembrerebbe quasi che venga così stabilita una certa qual separatezza tra potere (laico) e devozione (religiosa), anche se quest'ultima mantiene assoluta priorità sulla prima, come si vede anche dall'impianto teologico molto stretto e indiscutibile che Ambrogio Lorenzetti mette in capo anche al suo affresco (al quale proposito, ovviamente, andrebbe approfondito il nesso tra il suo messaggio e la vulgata, anche popolare, allora corrente, nelle varie *Summae* di virtù e di vizi in circolazione, ben aldisotto, ancora una volta, e molto più effettuali della grande sistemazione tomistica e della tradizione aristotelica).

Anche questo potrebbe esser inteso come un antecedente non privo di significato rispetto alla verità "effettuale" del Machiavelli, di un secolo dopo; il tutto anche, eventualmente, come anticipazione della dottrina "italiana" della ragion di stato. Che non può non essere "melancolica", o che – per meglio dire – giocherà un ruolo importante proprio insieme alla melancolia e al comportamento sociale regolato nel determinare lo spirito – organizzativo, produttivo, informativo, scientifico e politico – dei nuovi tempi²⁷.

²⁷ P. SCHIERA, *Staatsräson, Benehmen und Melancholie: Ein politischer Teufelskreis der italienischen Renaissance?*, in L. SCHORN-SCHÜTTE (ed), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica – Verständnis – konsensgestützte Herrschaft*, «Historische Zeitschrift», Beihefte 39/2004, pp. 329-346.

Che sono quelli “comunali”, di cui risalta la precoce vocazione “conservativa” (nel senso come dicevo di “ragion di Stato” ma forse, più generalmente nel senso proprio di “politica”) più o meno secondo le implicazioni così ben rappresentate da Ambrogio nel suo affresco: discorso degli effetti, riassunti nella pace, che è insieme scopo e premessa del buongoverno: il che dà luogo, nel suo complesso, alla lunga vicenda del bencomune.

Ma nella ricerca di concreta effettualità anche la teoria deve svolgere il suo ruolo:

1. a partire dall’ancora sempre necessaria copertura teologica (confermata e vincolata con patto di devozione esplicito e legato a un fatto concreto e trionfale come la battaglia di Montaperti, dalla *Maestà* di Simone);
2. attraverso il richiamo ordinato e inconfutabile alla tradizione aristotelico-tomistica;
3. con anche ogni possibile concessione alle nuove tecniche podestaril-repubblicane;
4. con l’occhio allargato ai giuristi, nella vulgata giuridico-costituzionale del tempo e comunque nei discorsi sulla cittadinanza;
5. senza escludere i riferimenti concreti ai casi del giorno (la nemica Pisa, combattuta e sconfitta per la conquista della Maremma): ma qui non è più teoria ma di nuovo storia concreta.

Il tutto andrebbe tradotto anche in termini “predicativi”, da una parte tirando in ballo il successivo di quasi un secolo San Bernardino, ma dall’altra mostrando che proprio l’affresco ha il respiro della predica, che esso espone cioè una predica laica, concreta e allusiva come le prediche religiose dei predicatori di piazza: *Buongoverno* e *Maestà* sono pezzi di un programma mediatico-comunicativo-educativo unitario, con cui le due predicazioni della religione-Madonna e della pace-sicurezza vengono celebrate con un unico respiro e ritmo, che, in entrambi i casi, ha forse i caratteri di teologia politica: la Madonna giustifica la società “posizionale”; la Pace è comunque radicata nel quadro teologico delle *Summae virtutum et vitiorum*²⁸.

²⁸ M.G. MUZZARELLI, “*Noscere ordinem et finem sui status*”: il valore delle vesti nella “società posizionale” del tardo Medioevo, Bologna 2001; L. BOLZONI, *La rete*.

Siamo così arrivati a mettere insieme, intorno all'esperienza comunale in quanto culla della libertà moderna²⁹, quelli che saranno i grandi temi della politica italiana prima del suo declino "barocco": ragion di Stato, teologia politica e Machiavelli-machiavellismo – come si troveranno poi stilizzati, schematizzati, standardizzati nella recezione europea (spagnola, inglese, francese, tedesca) del rinascimento politico italiano³⁰.

Dal cartiglio-poemetto principale che sta al muro nord sotto le "allegorie del buon governo" risulta la seguente concentrazione logica:

- l'unità dei molti
- il ben comune signore dello Stato
- le virtù di governo
- il nesso tra tasse e pace
- il civile effetto
- ma utile, necessario e di diletto.

Chi non vorrebbe vivere in uno "stato" siffatto? Sembrerebbe un'utopia – di quelle che, non a caso, si cominceranno a scrivere solo qualche tempo dopo il nostro testo. Se devo proprio indicare una "misura" centrale anzi cruciale nel dispositivo appena ricostruito, la indicherei, un po' provocatoriamente e con malcelato intento attualizzante, nel combinato di pagamento delle imposte, mantenimento della pace e conseguente diletto generale: il che equivale a dare un nome alla "santa virtù" del primo verso: essa è inequivocabilmente la Giustizia, a cui è dedicata anche la seconda iscrizione, che inizia col verso famoso:

«Volgiate gli occhi a rimirar costei,
vo' che reggiate, ch'è qui figurata
e per su' eciellenza coronata,
la qual sempr' a ciascun suo dritto rende».

²⁹ Inevitabile il rimando a J.-C.-L. SIMONDE DE SISMONDI, *Storia delle Repubbliche italiane* (1832), a cura di Pierangelo Schiera, Torino 1996.

³⁰ P. SCHIERA, *Christian Thomasius fra Mediterraneo e Nordeuropa: comportamento e melancolia nel tempo della politica* (1982, 1997, 2004), in *Profili III*, pp. 197-228.

Attrae però lo sguardo un'altra femmina, molto meno austera della giustizia e certamente più bella. È la Pace, come abbiamo già visto in posa melancolica: si tratta – in particolare per la cultura rinascimentale – di un intreccio molto intenso di forza e di debolezza, di sicurezza e di dubbio, di felicità e di sconforto che sembra caratterizzare la complessa emergenza di quell'individuo – soprattutto direi nel suo genere femminile – che, dal Boccaccio in poi, per non dire di Dante, marca la nascita dell'uomo nuovo moderno³¹. Mi pare sorprendente che il carattere della melancolia venga da Ambrogio esplicitamente attribuito al valore più alto a cui gli uomini (i “molti” che si riuniscono in “unità”) mirano: appunto la Pace. Ma forse in parte ciò si spiega con il richiamo che egli fa a quelli che recentemente sono stati chiamati i “bisogni amministrativi” della Città³²: il che ci riporta ai mezzi, agli strumenti di cui il Bencomune si serve per attivarsi e mantenersi.

Nella figurazione del testo, si nota una linearità molto precisa e conseguente di misure: in cima sta – imperniata sulla testa della giustizia, una bilancia, che serve a distribuire e a commutare, secondo il principio aristotelico, ma anche secondo le effettive unità di misura senesi³³. Da lì discende una corda che passa per le mani di un'altra signora-virtù: la Concordia, che tiene in grembo una pialla enorme, per smusare le differenze. La corda, si pone, a questo punto, in orizzontale: passa cioè di mano in mano tra i cittadini, ritratti nel loro abbigliamento polimorfo, secondo ceti e funzione, ma tutti, direi, partecipando, cioè prendendo parte all'opera collettiva.

Così i molti sono ridotti ad unità, ma appunto in che modo? Essi sembrano semplicemente accogliere e accettare il *vinculum*, ma il commento poetico-pittorico ci dice che invece ciascuno “tira” la corda, contribuendo così al politico gioco di tiro alla fune che sembrerebbe caratterizzare il buongoverno. Di corda ci sono altre tracce eloquenti nell'affresco: una riguarda le mani legate ai manigoldi che stanno in prigionia ai piedi del vecchio; un'altra riguarderà la seconda figura centrale della dimensione civile dell'affresco, che è la Sicurezza.

³¹ L. TOTARO, *Ragioni d'amore*.

³² G. DILCHER, *Zum Verhältnis von Autonomie, Schriftlichkeit und Ausbildung der Verwaltung in der mittelalterlichen Stadt*, «Der Staat», Beiheft 19/2009, pp. 9-29.

³³ M.M. DONATO, *La “bellissima inventiva”*.

Prima che alla forca, vorrei però accennare a un altro strumento di misura, che pure concorre alla modernità e acutezza di sguardo di Ambrogio. In mano a un'altra delle virtù "sedute sul sofà", la Temperanza, vediamo impugnata e orgogliosamente mostrata a dito una clessidra. Tale virtù ha guadagnato punti dal primo sorgere del "virtuario" medievale, acquistando peso crescente nella gerarchia delle virtù – da "native" a "dative" – in parallelo alla qualificazione sempre più d'azione data alla vita dell'uomo nella considerazione tardo-umanistica e rinascimentale³⁴. La misura-clessidra è virtù della temperanza in quanto rappresenta la capacità dell'uomo di darsi limiti e di rispettarli. Con la misura l'uomo controlla sé stesso e le sue azioni, si tempera, formando e migliorando il proprio temperamento, cioè la gestione dei suoi umori. Misurandosi, l'uomo individuo entra in relazione con altri uomini e forma comunità.

Tutto ciò subisce accelerazione potente nell'età cittadina, in cui il tempo diventa misura del fare. All'orologio – di uso privato – a sabbia corrisponde, nella città, l'orologio pubblico mentre fra le corti è gara (in cui primeggerà a lungo Urbino) a "inventare" i primi orologi meccanici, tanto ambiti dai principi, frutto di applicazione tecnica e artigianale: è il trionfo del tempo, già nel XIV secolo, segno di modernità e di razionalità ma anche di comunicazione tra gli uomini, oltre che di competizione prestazionale tra loro.

Neppure in questo caso vorrei però trascurare la linea d'ombra che personalmente sto cercando da anni di introdurre nella lettura tradizionalmente ottimistica che si fa del *Buon governo*. In campo pubblico, il richiamo di Lorenzetti al tempo/temperanza mi sembra anche possibile accenno alla caducità delle cose umane – anche di governo e soprattutto di buon governo – in consonanza con la descritta preoccupazione espressa dalla Pace per la stabilità dell'ordine costituito dal ben comune e dal suo

³⁴ W. LYNN JR., *The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology*, in Th.K. RABB – J.E. SEIGEL (eds), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, Princeton 1969, pp. 197-219, che ricorda: «The ideal of the rationally regulated life, which Weber rightly stressed as basic for the pattern of capitalist activity, has one of its main roots in the chivalric concept of measure».

buon governo. Non sarà certo un caso che l'icona della clessidra acquisti in seguito, nel linguaggio pittorico della Controriforma, il significato inequivocabile di *vanitas*³⁵.

Se la temperanza serve da misura alla vita del singolo nella comunità cittadina, ed è quindi elemento di misura in senso attivo – cioè della sua attività in funzione del ben comune e del tiro alla fune di cui si è appena detto – resta da trovare un simbolo espressivo e sintetico del lato passivo del rapporto. Con quale strumento, insomma, il buon governo sigilla il ben comune, garantendolo e mantenendolo, nei confronti dei singoli cittadini? Una risposta immediata a questa domanda si trova già nella parte centrale dell'affresco, dove la polizia, nel senso moderno del termine, attornia il Gran Vecchio e sorveglia i malfattori ammanettati – per non parlare della testa del decapitato in grembo a *Iustitia*, nella sua versione non astratta e filosofica ma concreta (di nuovo, la polizia) e protettiva del ben comune.

È invece nel bel mezzo della campata destra dell'affresco, quella dedicata agli effetti del buon governo, che svolazza per l'aria, a metà tra città e campagna, quella che propongo di adottare come la chiave dell'intero meccanismo. Si tratta di un'angelessa dalle splendide fattezze che regge con un braccio una forca, da cui pende un impiccato.

Il suo nome è *Securitas* e il cartiglio che la identifica recita così:

«Senza paura ogn'uom franco camini,
e lavorando semini ciascuno,
mentre che tal comune
manterrà questa donna in signoria,
ch'el à levata a' rei ogni balia».

È la città-ben comune (*CSCV*) che toglie ai rei “ogni balia”, grazie alla giustizia che è la virtù che tiene al potere il buon governo. Ma alla fine c'è uno strumento che in qualche modo è pure misura, ed è la forca, nella sua piena funzione disciplinante di

³⁵ A. VECA, *Vanitas. Il simbolismo del tempo*, Bergamo 1981, ma anche A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1978.

erogatrice di pena, della pena di morte. Solo grazie a questa misura viene «levata a' rei ogni balia» e ogni uomo potrà circolare franco e senza paura.

La ragione del mio insistito collegamento tra misura e bene comune, sotto il segno non troppo tranquillizzante della melancolia, è che sono alla ricerca di ponti capaci di congiungere, diacronicamente ma anche strutturalmente, nel quadro storico della nostra civiltà di appartenenza, il soggetto umano individuale a quello collettivo della comunità (*Universitas-Genossenschaft-Corporation*): dal “conosci te stesso” socratico-platonico, all'evangelico “ama il tuo prossimo come te stesso”, al “suum cuique” del diritto romano, all' “uomo vitruviano” di Leonardo, alla “vertu mesure du bon-heur” barocca, fino ai più recenti e contemporanei richiami ai *commons* e all' “equo e solidale”, mi sembra di poter riconoscere un filo che accompagna – sul piano teorico-dottrinario come su quello politico-istituzionale – l'evoluzione del bencomune, sotto le molteplici forme che esso è venuto via via assumendo, in risposta alla crescita e al mutamento dei bisogni (e dei sogni) che hanno nel frattempo investito gli uomini.

La libertà appare allora come strumento delle comunità cittadine per regolare la competizione interna e massimizzare la stabilità della società urbana: acquista così senso la proposta (però altamente metaforica) di vedere la città europea fra Due- e Cinquecento come una prefigurazione dello Stato moderno. Si tratta di discorsi molto astratti, altamente mitologici, alla Max Weber, il quale nel saggio famoso sulla *Città* (1921)

«emphasizes the role of Christianity in breaking down the ancient and blood ties and replacing them with new rational ties based on the recognition of “citizenship” through privileges for “social category” as well as on “political associations”. The comune thus arose as a constitutional projection of the city in its specific quality of “association of social categories”, that is a voluntary and self-conscious (i.e. institutional) grouping of men with the same primary aims of union, peace and well-being, and depending essentially on “systematic acquisitive labor”».

Alla fine risulta:

che la città è la sede della pace.

Ma cos'è la pace?

Essa è melancolica, cioè sempre in bilico e in trasformazione.

Prima parte

La città dunque non "è" ma "diviene".

Essa è lo sforzo costante degli uomini a trovare nuovi equilibri e nuove forme di coesistenza.

Degli uomini però, non in generale, ma in particolare: con riferimento cioè a gruppi precisi, a interessi precisi, a scelte precise, a patti precisi, a giuramenti precisi.

Quindi la città, regno della pace, non è regno del non conflitto:

è il luogo in cui il conflitto serve sempre di nuovo a promuovere pace; ma col movimento, con la dinamica, con il divenire appunto.

La città è il luogo di coniazione di nuova legittimità, come ci ha insegnato Max Weber. È il luogo dell'impegno, della difesa e della resistenza.

Per tutti questi motivi, si può dire che la città è il luogo della libertà, purché si sia capaci, ancora una volta, di capire e trovare quale sia la libertà dei moderni.

«Que ligue en état politique est un contrat solennel, juré entre personnes égales, et non sujettes à la puissance d'autrui, pour conserver et maintenir leur liberté, tant offensivement que défensivement envers et contre tous. De laquelle définition procèdent deux conclusions nécessaires, l'une que les Sujets ne peuvent contracter Ligue en l'État monarchique sans renoncer à la protection du Prince, et par conséquent, secouer l'obéissance et sujétion qu'ils doivent à la souveraineté, l'autre que le Roi, signant une Ligue avec ses Sujets, se dépouille de la puissance souveraine qu'il a sur eux, et la reçoit en paix et société d'icelle»³⁶.

³⁶ R. SCHNUR, *Die französischen Juristen*, p. 19, n. 36, che cita *Readvis et abjuration d'un Gentilhomme de la Ligue &c.*, in *Mém. Lig.* 1758, vol I, p. 112.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

10. Temi e ri-temi melancolici: alcuni già detti

Tra Marsilio Ficino e la Riforma ci sta anche Machiavelli, la cui teoria a presunta fondazione dello Stato moderno diventa l'oggetto principale se non esclusivo di riflessione politica da parte della *Societas Jesus* per sostenere – teorizzandola, legittimandola e indottrinandola dal punto di vista cristiano – la crescita dello Stato. Orbene, a me pare che il vero machiavellismo sia rappresentato dall'antimachiavellismo, almeno nel senso che, all'atto pratico, la doppiezza spesso attribuita al primo ha trovato espressione peculiare in scritti di tipo *Antimachiavel*, fino al famoso libretto di Voltaire-Federico il Grande del 1740. Proprio qui sta il lato più interessante della dottrina della Ragion di Stato, la quale era, innanzi tutto, una domanda incentrata sulla necessità di “stato”, cioè di stabilità politica, e sulle condizioni attraverso le quali tale stabilità poteva essere raggiunta e mantenuta.

Presupposto della domanda era dunque la dimensione storica del problema. Si pensava, forse per la prima volta, che quella stabilità fosse sottoposta a regole storiche; si accettava dunque l'idea della storia, che vuol dire del moderno; ma, così facendo, si ammetteva anche implicitamente l'autonomia del politico, il quale appunto aveva bisogno di tradursi in storia, e si sceglieva l'istituzione (dello “Stato moderno”) come via di storicizzazione del politico.

Tutto questo rientra, a mio avviso, nel grande campo della civilizzazione, su sui si sono esercitati i maggiori costruttori dell'idea di “uomo moderno” (ma, stando fuori dalla filosofia, limitiamoci a Weber, Elias, Borkenau, Foucault). Tale campo sembra

- prendere le mosse dall'uomo,
- come protagonista di una *vita activa*
- cioè da lui stesso progettata e promossa
- per via appunto di istituzione,
nel duplice senso di educazione
e determinazione di comportamenti.

Ciò non poteva non condurre alla disciplina, come processo generalizzato di uniformazione degli “abiti” (doveri – *officia* – prima che diritti) dell'uomo in società, con

l'esito di determinare quella disposizione all'obbedienza che può rendere ogni comando legittimo. Divenne quindi, attraverso un formidabile giro virtuoso, precondizione stessa della stabilità e dunque dello Stato, sulla cui "ragione" ci stiamo interrogando.

Ma questa ragione aveva anche un significato più ristretto, attinente alla mentalità scientifica in formazione, cioè a quell'approccio alla conoscenza che, insistendo sull'osservazione del dato e praticando il più possibile un metodo sperimentale, intenderebbe scoprire leggi di funzionamento dei rispettivi campi di ricerca, a cui provare a uniformare i comportamenti e le azioni umane, sia verso una natura da controllare e sfruttare che verso una società da organizzare e ordinare, ai fini di una migliore vita collettiva e individuale.

Il circolo si sarebbe chiuso su un'altra fondamentale (e primigenia) parola chiave del processo occidentale di civilizzazione che è il "bencomune", vero e proprio *fil rouge* dello sforzo umanistico di superare la melancolia individuale in un disegno di partecipazione collettiva che non trovò altra via, in Occidente, che quella del progetto-ideologia, in cui lo Stato diventava struttura di ordine e giustizia, dando luogo ai due grandi campi di applicazione del diritto e dell'economia.

Capire se ciò fosse basato – oltre che su tutte le altre possibili ragioni politiche, religiose, sociali, economiche che si fanno – anche su qualche perturbazione intervenuta nella "coscienza" dell'uomo mi sembra ancora possibile. Così come m'intriga pensare che i tre passaggi che ho descritto corrispondano all'incirca alle tre mie funzioni di "misura" a cui ho già fatto qua e là riferimento.¹

Da qui la mia insistenza sulla melancolia e sulla poderosa torsione che essa subì nel secolo: dalla sua esaltazione in genialità, ad opera del neoplatonismo rinascimentale, alla derubricazione in malattia delle viscere (ipocondria) ad opera del neostoicismo barocco. Ciò consente già di escludere che si possa trattare il problema in modo unilineare. Si richiedono invece varie competenze e lo sforzo di saper fare di tutto una miscela omogenea; e il coraggio di trovare spiegazioni di tipo orizzontale e ellittico,

¹ P. SCHIERA, *Misura per misura*.

piuttosto che solo verticali e a cascata. Per ora, cosa certa è che la mia melancolia non può riassumersi nella paura, nel timore. Un po' meglio andrebbe con l'ansia, purché la si combini con qualcosa di stimolante, di produttivo. La melancolia è il cocktail che vien fuori dall'insoddisfazione del presente + la sicurezza di poter fare meglio + il dubbio di esserne capaci + la spinta comunque ad agire + la consapevolezza della tensione tra mera esistenza e abilità individuale e destino ma anche ragion d'essere di specie: ciò che trova una mediazione, culturale e politica, nel "necessario, utile e di diletto" raggruppamento sociale.

Dire che ciò si spiega col passaggio da una concezione di vita contemplativa ad una attiva può sembrare riduttivo e inconcludente, ma è forse necessario per dare alla melancolia un qualche senso di struttura.

Ottimo allora l'esempio (anch'esso ricorrente in questa mia ricerca) di Christine de Pizan, per svariati motivi: la sua polemica contro i romanzi cavallereschi, che ritiene diseducativi per i giovani (nobili) in quanto ispirati a superati valori virilistici; il suo impegno invece per una loro educazione (*institutio*) alla politica attraverso il tema della pace, riferita proprio anche ai casi attuali della sua Francia. È anche significativo che Christine sia stata tra i primi a giocare in letteratura (anche politica) il ruolo di "autore", cioè di professionista della comunicazione che si prende in prima persona, col proprio nome e la propria firma, la responsabilità di "fare" un discorso, che poi prende volutamente forma di *doctrina*, modernizzando il vecchio ma così importante concetto medievale e muovendolo nella direzione che sarà poi moderna (ecco tornare di nuovo l'esempio dei Gesuiti). Ma più di tutto contano, ovviamente, i contenuti del suo discorso, che è molto moderno anche politicamente, situabile – se mi è consentito – tra i due grandi giuristi Bartolo di Sassoferrato e Jean Bodin.

Inevitabile l'impatto sulla coscienza e mentalità individuale, in un passaggio che coincide con la famosa uscita dal medioevo di cui ha detto Huizinga². Ma è certo che questa uscita è passata attraverso un rovesciamento del mondo: un mondo alla rovescia in cui i folli occuparono inizialmente un posto rilevante, non solo nella *Nave dei*

² J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo* (1919), Milano 1998.

folli di Brant, ma nell'intera letteratura europea, anche attraverso la condanna dei romanzi di cavalleria o della rosa e soprattutto attraverso il "negativo" del romanzo cavalleresco rinascimentale, da Ariosto a Cervantes, da Rabelais a Tasso.

Lavorare tutto questo per riportarlo alla melancolia non sarà facile ma è la strada da tenere, insistendo sul suo doppio registro come follia-emarginazione (rovesciamento del mondo), ma anche come esaltazione del genio e dunque indicazione di nuovi percorsi; finché, in concomitanza con l'altro rovesciamento prodotto dalla molteplice riforma della Chiesa, si tireranno i remi in barca fissando nuovi paradigmi e standard di vita, nella linea più o meno ipotizzata da Max Weber con la sua *Lebensführung*³.

Che ci sia stata o no una rivoluzione all'inizio del secondo millennio, è certo che si posero e poi lentamente si consolidarono cose nuove, per la prima volta "moderne"⁴. Ciò si verificò su entrambi i piani della vita laica e di quella religiosa, ma con iniziale prevalenza o addirittura dominanza del piano religioso, da cui emerse la superiorità istituzionale della Chiesa ma anche, a lungo, la sua egemonia culturale e scientifica, attraverso la teologia, ancorata nel monopolio della Scrittura, e il diritto, immediatamente messo alla prova tecnica dal *Decretum* di Graziano⁵.

La melancolia, insomma, mi serve da possibile indicatore (*a contrario*, ma persistente, stabile nel suo manifestarsi se non nel suo significato) di un bisogno di socialità. Ma non generico, bensì riferito all'agire nel mondo, secondo una visione dinamica, prospettica, se non ancora progettuale: cioè pratica, orientata a un fine. Una socialità organizzata e organizzabile, che si traduca in "istituzioni", di cui la prima mi sembra essere proprio la Chiesa. Lo studio strutturale, in lungo periodo, di quell'indicatore dovrebbe aiutare a seguire anche lo svolgersi della decisiva inclinazione sociale

³ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Quindi: "da una vita (ben) ordinata alla condotta di vita" potrebbe essere la prima parte del lavoro da fare; una seconda sul Cinquecento potrebbe chiamarsi "dal genio alla norma"; e quella finale della borghesia direbbe forse "dalla disciplina alla costituzione".

⁴ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna 2015.

⁵ H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 2006.

– nuova e in ipotesi propriamente e solo occidentale – lungo i suoi spostamenti nel campo del politico, dello statale, del costituzionale &c.

Non che nel mondo antico non ci fosse melancolia, che anzi era stata inventata proprio lì, in un quadro culturale però in cui la fisica era la base della filosofia e la natura dell'uomo s'identificava con la sua propria specificità, fatta di mal di pancia e di obbligo morale insieme, di terapia e di filosofia, di astri e di elementi terreni, finché Ippocrate decide che il più sano di tutti gli uomini è proprio Democrito, il quale ride delle disgrazie dei suoi concittadini e della loro stupidità: i quali non capiscono che la melancolia è fatto sociale, legato alle leggi, ai costumi e alla vita in comune. Ma sarà proprio questa la via che avrà presa nella lunga storia occidentale, in connessione col recupero aristotelico del genio individuale anche attraverso la visione individualistica della vita portata dal cristianesimo.

Mi rendo naturalmente conto che mi sto continuando a muovere in un'ottica strettamente occidentale, ma questo è un limite intrinseco alla ricerca che sto portando avanti, senza alcuna pretesa di assolutizzare nulla, anzi cercando di convincermi che il grande percorso della razionalità, a cui è stata weberianamente ridotta la vulgata della storia dell'Occidente, è stato molto più accidentato di quanto si ritenga, proprio perché lastricato di incidenti e ostacoli “melancolici” che più volte lo ritardarono e deviarono, mantenendo però al contempo quella spinta bipolare senza la quale il percorso sarebbe mancato.

A puro titolo di esempio – e a proposito dei cavalieri e monaci di cui era fatto il medioevo – riporto (per curiosità e completezza del contributo “weberiano” a questa nostra storia) il clou dell'intervento di Alfred Weber – il fratello di Max – a un importante Convegno romano sull'Europa del 1932. Dopo aver detto che due erano state le componenti della civiltà occidentale, una aristocratico-eroica, discendente dalle antiche origini di nomadi a cavallo, l'altra antiaristocratico-cristiana, egli commenta così:

«Nessuna grande civiltà del mondo è rimasta tanto fedele a quegli istinti primordiali e a questi valori aristocratici – malgrado i loro raffinamenti e approfondimenti – quanto i Greci e i conquistatori del mondo, i Romani. E l'Occidente anch'esso ha piegato persino il cristianesimo. Dacché lo ebbe rivissuto interiormente, dopo l'anno mille, in cavalleria guerriera e in monachesimo bellicoso, col movimento espansionista delle Crociate e con altri

movimenti consimili: la qual cosa sta nella stessa linea del passato remoto [...] Ogni nuovo comportamento spirituale del mondo occidentale è stato, con tutte le sue varianti, sempre una nuova sintesi fra il comportamento aristocratico, ognora alimentato a nuovo dalla tradizione del mondo antico, e l'antiaristocraticismo cristiano; e ciò a partire dal Rinascimento, che portò in sé quei due momenti l'uno accanto all'altro in una specie di associazione libera, sino al sorgere dell'ideale di umanità sulla fine del XVIII e al principio del XIX secolo [...] Si può affermare che la forza dinamica esplosiva dell'Occidente è scaturita dalle tensioni che una religione antiaristocratica di umiltà, accolta e vissuta da anime signorilmente aristocratiche, doveva sempre di nuovo fare scattare in tali anime. E così l'Occidentale divenne investigatore profondo dello spirito umano, scienziato penetrante, tecnico, intraprendente capitalista, conquistatore del mondo – l'uomo dinamico».

(che sarà poi quello trionfalmente ipotizzato dal fratello Max!).

Stati e Imperi, dunque; ma ora (nel 1932!) non c'è più spazio per espandersi. E allora conclude Alfred Weber:

«L'umanità europea, per molto che abbia dovuto lottare con se stessa, dal suo primo momento storico in poi, non ha potuto fino ad ora veder chiaro nella formula fondamentale della sua esistenza, cioè in quella tensione che la spinge a sempre rinnovate sintesi tra spirito aristocratico e antiaristocratico... ma ormai l'aristocraticismo è diventato un problema per se stesso... Se l'umanità europea vuol salvare gl'istinti primordiali dello spirito aristocratico e i valori che essa ha immessi nella storia insieme con quello spirito [...] deve mettere quegli istinti in connessione col contenuto proprio della vita collettiva. E allora dovrà immergerli nello spirito antiaristocratico e nei suoi bisogni, per giungere ad una nuova sintesi, la quale oggi, di fronte ai problemi delle masse, non può condurre ad alcuna via che sia fuori del campo sociale... per giungere ad una sintesi di collettivismo e di personalismo, che in tal modo edifichi la nazione dal di dentro. Questa sembra essere una delle nuove vie. L'altra sarà la condotta cavalleresca tra le nazioni, condizione preliminare per l'edificazione dell'Europa»⁶.

Delle diverse figure (o maschere) che – fra le tante possibili – si individuano nel medioevo (cavaliere, monaco, donna, poeta, mercante...) è rispetto a quest'ultimo che vorrei ancora seguire qualche traccia di melancolia. Chiesa e mercante sono i due poli della batteria dinamica evolutiva che ha fatto del medioevo un'età di crescita e trasformazione, una pre-modernità insomma, da contrapporre ormai ai “secoli bui” a cui

⁶ A. WEBER, *Intorno alla crisi dell'uomo europeo*, in *Convegno di scienze morali e storiche*, 14-20 novembre 1932-X. Tema: *L'Europa*, Roma Reale Accademia d'Italia, 1933-XI, Fondazione Volta, p. 149.

l'età compiuta della modernità stessa (l'Ottocento post-illuministico) aveva ridotto l'epoca successiva alla caduta dell'impero romano⁷.

Uno degli strumenti di quella crescita prodigiosa (*nur im Okzident*), ma anche sua fondamentale componente fu la scrittura, intesa ovviamente nella sua valenza sociale e poi anche politica. Se il mercante, come tipo, può essere visto come la risultante del gioco combinato dei due eroi della nuova età che prende corpo dopo il 1000, cioè il monaco e il cavaliere, allora credo che fu attraverso l'affermazione di una "scrittura" particolarmente adatta ai tempi e ai modi (*modo*: moderno: dal volgare alla partita doppia)⁸ che il mercante trovò la via per prevalere sugli altri modelli di vita. Si sa che furono i monaci a intraprendere la prima grande operazione d'impianto dell'Occidente, fissando, nei loro manoscritti, il ponte con l'antichità e inventando il moderno grazie alla proiezione all'indietro di una classicità "di confronto"⁹. Come pure si sa che fu nella corte dei cavalieri medievali che si svilupparono le prime forme di umanesimo, con la letteratura cortese (*Minnesänger*) e il fondamentale modello di vita della *mâze*¹⁰. In particolare sembra molto interessante il ruolo che quest'ultima svolse nel superamento della visione alto-medievale (agostiniana?) della *humilitas* come subordinazione dell'individuo all'ordine perfetto del creato, a favore di comportamenti più

⁷ R. ELZE - P. SCHIERA (eds), *Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen zweier Völker im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien*, Bologna-Berlin 1988.

⁸ *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del convegno Internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001), a cura di A. Calzona, F. P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, Firenze 2003; ma più specificamente L. OLSCHKI, *L'Italia e il suo genio*, Milano 1964; come pure: R. BLOMERT, *Saper vedere. Con un inedito di Norbert Elias, L'origine delle moderne scienze della natura*, «Scienza & Politica», 8/1996, pp. 19-35, Schema, pp. 24-35.

⁹ A. MOMIGLIANO, *La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C.* (1973), in *Storia e storiografia antica*, Bologna 1985; E. GIBBON, *Declino e caduta dell'Impero romano* (6 voll., 1776-1789), Milano 2011.

¹⁰ Errata l'idea che di *mâze* dà wikipedia «Ein zentraler Wert der höfischen Ideologie, der auch für die Ritterideologie gilt, ist die *mâze*. Gemeint ist damit die Verpflichtung, in allem Tun das "rechte Maß" zu halten, das heißt einen ausgeglichenen Mittelweg zu finden - la "giusta misura" non è quella mediana, bensì proprio quella "giusta", a favore dei deboli e delle donne, ad esempio - Primär leitet sich die große Wertschätzung der *mâze* wohl aus der Tatsache her, daß ja alle Regeln des höfischen Lebens zur Kontrolle, das heißt zur Eingrenzung des sanktionierten Verhaltens, dienen. Hierbei muß eine Tugend, die die Übertreibungen und Exzesse verurteilt, besondere Bedeutung gewinnen». Cfr. I. KASTEN, *Tutto è niente - niente è tutto. L'amore dei trovatori e dei "minnesänger"*, «Scienza & Politica», 8/1996, pp. 3-17. Cfr. anche K. KORN, *Studien über "Freude und Trüben" bei mittelhochdeutschen Dichtern. Beiträge zu einer Problemgeschichte*, Leipzig 1932.

attivi e produttivi, pur lontani dalla *superbia* come *inordinatio*¹¹, cioè come violazioni di quell'ordine stesso o, come direbbe Cacciari, come “ferita dell’essere”. Ma proprio questa ferita caratterizzerà il moderno – attraverso anche la mediazione dell’idea tomistica di *ordo* – dando luogo a un’antropologia che starà poi «alla base del primato della Tecnica [e che] ha trovato proprio nella Europa o Cristianità la propria prima dimora»¹².

Tanto il diritto (fino alle lettere di credito, ma passando per i notai e le cancellerie) che la matematica (applicata alla contabilità, fino alla partita doppia) rappresentarono la strada della sicurezza e della pace su cui i passi del mercante poterono andare. Anche la melancolia del mercante va situata lungo questa strada, come contrappeso all’ansia di sicurezza, o anche come contrappunto al bisogno di pace (com’è magnificamente illustrato – in grande, rispetto al ben comune e non solo ai beni privati – dalla figura della Pace nell’affresco del Lorenzetti). È infatti avvertibile fin da subito la stretta triangolazione fra mercante potere civile e potere ecclesiastico, che rappresenta forse il groviglio più stretto d’interessi conservativi e di spinta dinamica in avanti, nel mondo, a partire dal Due- Trecento. Anche ciò produsse *maninconia*, a cui si reagì prontamente con il “progetto” (in cui ho visto l’origine dell’ideologia moderna) che forse venne proprio dall’incrocio di fortuna con virtù.

Ma prima venne la comunicazione, sotto forma di bisogno innanzi tutto ma poi anche di risposta al bisogno, nelle varie forme proprie dei soggetti che stiamo seguendo nel loro farsi moderni. La predica fu essenzialmente la via scelta dalla Chiesa ad opera in particolare degli ordini predicatori; il commercio, in secondo luogo, da parte dei mercanti. Tutt’e due ambulanti (spazio/tempo). Poi si aprì il grande mondo

¹¹ W. HEMPEL, *Übermuot diu alte: Der superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Bonn 1970, p. 170: «daß sie im Begriff der mâze einen Ersatz für die verdrängte Tugendkategorie humilitas schafft [...] einen Ersatz, der um so leichter zu rechtfertigen ist, als er nicht nur der auch der Kirche wertvollen modestia eng verwandt ist, [...] sondern darüber hinaus im Prinzip der Tugendmitte und dem Gedanken der Grenzüberschreitung Vorstellungen neu belebt, die dem Grundcharakter der humilitas als Ordo-Haltung und dem der superbia als inordinatio im Ursprung verwandt sind und die spätestens durch die Ordo-Ethik Thomas von Aquins auch für die Kirche legitimiert werden». Cfr. anche B. REICH, *Der Mythos und die Zahl: Evidenz und Reflexion des Erzählens im Trojanroman Herboldt von Fritzlar*, in B. GEBERT – U. MAYER (eds), *Zwischen Präsenz und Repräsentation*, Berlin 2013, § VI. *Die Ordnung und die mâze*, pp. 141 ss.

¹² M. CACCIARI, *Quello che non dice l’enciclica di Francesco*, «L’Espresso», 2 luglio 1915, p. 29.

della comunicazione artistica, sia visuale che scritta e infine il precipitato della cultura aristocratica medievale che si riprodusse nella corte rinascimentale scelta da Norbert Elias come luogo sintetico di moderna civilizzazione¹³. Ritengo che fu in questo quadrivio che si compì il salto – quasi una mutazione – culturale da cui prese avvio l’esplosione della “politica”, che infatti si strutturò da subito in un formidabile sistema di comunicazione, proprio attraverso l’istituzionalizzazione delle risposte ai bisogni di ansietà¹⁴ che avevano dominato il medioevo e che in generale davano luogo all’atmosfera diffusa della *maninconia*, frutto dell’insuperabile tensione tra Dio e il guadagno, a sua volta prodotto della “gerarchia metafisica” imposta dalla fino allora dominante cultura religiosa fra l’uomo perfetto e immortale perché immagine di Dio e una natura assolutamente non divina.

Un rapporto, quindi, squilibrato fra i due poli dei vizi (coincidenti con comportamenti dis-ordinati verso la natura da parte dell’uomo) e delle virtù, come regole invece di adeguatezza e di misura. Tanto che, adagio adagio, viene superata la versione iniziale dell’annientamento dei primi da parte delle seconde¹⁵, e si avrà una progressiva evoluzione nella gerarchia stessa delle virtù, con prevalenza finale della laica e mondana temperanza¹⁶, in concomitanza con la sussunzione (pure oltremodo laica e mondana) dei vizi nella *fortuna* e la loro trasformazione in passioni, che non saranno più da distruggere, ma da coltivare – meglio da “temperare” – in tutti i modi offerti dal nuovo clima culturale a forte base disciplinante, dalla filosofia all’arte alla musica al diritto all’economia allo Stato, nel trionfo di quegli “interessi” che faranno da fondamento alla modernità capitalistica¹⁷.

¹³ N. ELIAS, *The Civilizing Process* (1939); *The Court Society* (1969).

¹⁴ W.J. BOUWSMA, *Anxiety and the Formation of Early Modern Culture*, in B.C. MALAMENT (ed), *After the Reformation: Essays in Honor of J.H. Hexter*, Philadelphia 1980.

¹⁵ A. KATZENELLENBOGEN, *Allegories*, ma cfr. anche i bei versi nel *Tesoretto* di Brunetto Latini.

¹⁶ W. LYNN JR., *The Iconography of Temperantia*.

¹⁷ A.O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (1977), Princeton 2013. Questa ricostruzione serve come traccia di un percorso lungo il quale si situano sia Machiavelli che Lipsio che i Gesuiti: un percorso partito da lontano, di cui già abbiamo potuto scorgere l’anticipo nell’affresco senese del Buongoverno, come pure forse nel San Michele che sconfigge il drago, in un trittico pure attribuito a Ambrogio Lorenzetti, dove San Michele tiene nella mano sinistra redini, morso e frusta, simboli cavallereschi di disciplina.

Tutto parte dai cavalieri che esprimono molta melancolia, ma in senso passivo o quanto meno aristocratico, come suggeriva Alfred Weber. Reagisce a ciò un altro mondo, fatto di donne mercanti e frati, che non si lascia più andare all'avventura (per di più maschilista) ma controlla l'azione con l'ingegno (che è far di conto, badare agli effetti): anche qui c'è melancolia e molta, ma solo perché ci si avvede che l'ingegno non può controllare e risolvere ogni cosa. Con la Scienza e lo Stato si fanno passi avanti, nel senso della certezza dei risultati e della fiducia nel progresso: il che porta prima alla versione "geniale" della melancolia, poi a quella sociale, sotto forma di ipocondria, ma in un quadro di vivacità sociale e culturale assai forte (socialità, illuminismo) che ridurrà la melancolia a malattia mentale, sottoponendola a trattamento psichiatrico, da una parte, e a disturbo ossessivo compulsivo da lettino psico-terapeutico dall'altra.

A monte di questo insieme confuso sta comunque la preminenza religiosa nel sistema di unità culturale (ma anche complessivo simbolico) del medioevo, il quale impone continua preoccupazione per l'aldilà, tutte le volte che l'aldiquà si complica (o per le preoccupazioni commerciali, o per quelle di pestilenze o guerre). Ma a valle già sta una soluzione di tipo mondano, che è quella della pace, come ripeto dall'inizio. Ciò che provo a fare è di sintetizzare quest'insieme di sentimenti diffusi (la pace intima del monaco solitario in convento, quella interna della città e quella esterna che dà preoccupazione al mercante per i suoi affari; la paura della gente comune per la peste o per la guerra civile; oltre alle mene delle dame e dei cavalieri della *Minne*, ma nella prospettiva della *Cité des dames* di Cristina) sotto un termine che adagio adagio diventa concetto, via via che prende piede nella rappresentazione sociale la comodità di descrivere con una categoria proveniente dalla medicina e dalla filosofia antica certe difficoltà che sempre più e da più parti accompagnano (in modo negativo, ma anche positivo) la nascita di un uomo moderno¹⁸.

Ciò significa dover anche considerare l'elaborazione della nuova concezione nella tradizione della gloriosa scuola medica salernitana, nella quale si ebbe la recezione

¹⁸ Il medico antico si occupa della "passione" del corpo, il filosofo di guarire le "malattie" dell'anima.

Prima parte

degli antichi testi attraverso la mediazione della cultura araba e il recupero di quelli latini. È nel *Regimen Sanitatis Salernitanum* che va visto il punto di partenza formale del trattamento medico della melancolia, in funzione del “modo di conservarsi in sanità”¹⁹. Basterà ricordare il seguente broccardo:

« Si tibi deficiant medici,
medici tibi fiant haec tria:
mens laeta, requies, moderata diaeta»



per comprendere la semplicità dell’approccio nel nesso evidente fra coscienza (*mens laeta*) corpo (*moderata diaeta*) e ambiente sociale (*requies*). Esempio resta però il testo sulla melancolia di Costantino Africano «il cui merito è di essere probabilmente il primo a ripristinare la tradizione antica, arricchita di apporti arabi [...] e rappresenta un preziosissimo anello di congiunzione fra la scienza della tarda antichità e il medioevo cristiano»²⁰.

¹⁹ Redatto intorno al XII-XIII secolo (ma forse anche prima), l’opera, probabilmente collettiva, ebbe la prima stampa nel 1480 (cfr il frontespizio che richiama il famoso quadro di Jacopo de’ Barbari del 1495 dedicato a Luca Pacioli) con straordinaria fortuna editoriale e traduzioni in tutte le lingue europee. La prima traduzione in italiano risale al 1587 (*Scuola salernitana del modo di conservarsi in sanità. Nuovamente trasportata di latino in volgare toscano*).

²⁰ J. STAROBINSKI, *Storia del trattamento della malinconia*, in *L’inchiostro della malinconia*, p. 42. Il testo di Costantino sta nei suoi *Summi in omni philosophia viri Costantini Africani Medici, operum reliqua hactenus desiderata*, 2 voll., Basilea 1536-39, pp. 283-298, ma si veda la traduzione italiana *Della melancolia*, Roma 1956. Da vedere anche D. DE MAIO – M. LAVIANI, *Appunti sul “De melancholia” di Costantino l’Africano*, in C. MAGGINI – C. MARCHESI – P. SALVATORE (eds), *Malinconia e depressione. Modelli teorici, tipologie cliniche, trattamento*, Pisa 1996, vol. II, pp. 45-52.

Le tracce della vita di Costantino sono molto scarse: non è insignificante però che egli la terminasse nel monastero di Montecassino durante il governo dell'abate Desiderio (1058-1096), saldando quindi insieme le eccellenze medievali di quella zona d'Italia dove si può dire che la scuola medica (prototipo dell'Università europea) rivaleggiasse in fama colla grande fabbrica di manoscritti del monastero. Non è neanche superfluo aggiungere che al monachesimo benedettino appartenne anche un altro personaggio immenso dell'epoca, pure direttamente implicato nel tema melanconico, Ildegarda di Bingen (1098-1179) la quale, oltre ad essere mistica ma insieme amica e consigliera dei potenti del tempo, codificò in termini indiscutibili l'origine diabolica della melancolia, attribuendola al peccato originale, la cui colpa andrebbe alla pari alla prima coppia, per via del diavolo che «al tempo della caduta di Adamo forgiò la malinconia, che talvolta rende l'uomo dubbioso e incredulo»²¹.

Con Ildegarda torna in ballo la donna del Tre-Quattrocento che si sta rivelando protagonista del mio discorso: Christine de Pizan. Con la sua *Lamentazione dei mali di Francia* ma già da prima con i suoi lamenti petrarchisti²², ella si pone – nella duplice prospettiva privata e pubblica: così in tal senso anche da proto-femminista – a un livello assai elevato di consapevolezza. D'altra parte non va dimenticato che anche sul piano politico si è già, in Francia, entro un percorso di avanzata costruzione di una monarchia nazionale e di una sensibilità molto più spiccata di quella italiana per il problema dello Stato. Ma con Cristina il nostro discorso potrebbe andare oltre, fino a considerare anche il rapporto di genere della donna con la melancolia, in particolare

²¹ Cito da J. STAROBINSKI, *L'inchostro*, p. 40, il quale non ricorda però che Ildegarda fu monaca eminente tanto da essere insignita da papa Benedetto XVI nel 2012 del titolo di *Doctor Ecclesiae Universalis*. Dell'opera immensa di Ildegarda c'interessa particolarmente *Causae et curae*, a cura di P. Kaiser, Leipzig 1903 (edizione italiana *Cause e cure delle infermità*, a cura di A. Morino, Palermo 2012). Per la grande importanza di Ildegarda in campo musicale cfr. L. RICOSSA, "Hildegard von Bingen: Ordo Virtutum". *Vollständige kommentierte Ausgabe mit Musik in Originalnotation und französische Übersetzung*, Genf (www.lulu.com) 2013.

²² *Lamentation sur les maux de la France; Oeuvres poétiques de Christine de Pisan*, a cura di M. Roy (3 voll. della "Société des anciens textes français"), Parigi 1886-1896: il I contiene le poesie liriche, balades, lays, virelays, rondeaux, jeux a vendre, complaintes amoureuses; il II l'*Epistre au dieu d'amours*, *Le dit de la Rose*, *Le débat de deux amants*, *Le livre des trois jugements*, *Le livre du dit de Poissy*, *Le dit de la Pastoure*, *Une epistre à Eustace Mourel*; il III *L'oroyson Nostre Dame*, *Les XV joys Nostre Dame*, *Une oroyson de Nostre Seigneur*, *Les Enseignemens moraux*, *Prouverbes moraux*, *Le livre du Duc des vrais amans*, *Cent balades d'Amant et de Dame*.

e soprattutto nel Rinascimento²³. Tanto più che ella tira in ballo la propria concezione di educazione e di stile della vita, sviluppando la critica all'educazione dei giovani nobili (maschi) basata essenzialmente sui romanzi cavallereschi. Da qui il passo sarebbe breve per tornare alla cavalleria del medioevo, "stra-vista" dai maggiori autori europei tra '400 e '600, grazie ai quali l'antico surreale cavalleresco cresce ancor più e la cavalleria diventa, per negazione, lo strumento per celebrare l'uomo moderno²⁴.

A ciò si può attaccare l'intero discorso del platonismo, dell'amore profano, della melancolia come energia creativa, dell'uomo protagonista dell'arte e della scienza, ma di nuovo anche dell'economia e finalmente della politica: Machiavelli e Guicciardini e chi per loro, il machiavellismo e la ragion di Stato; ma poi in Francia "police... police", i *politiques* e Bodin, in Spagna e in Inghilterra scontro di statualità, poi in Germania la Riforma e il nascente Stato territoriale. In tale arruffato contesto, la melancolia continua ad avere i suoi connotati medici, ma si arricchisce di tutta la carica del genio e bisogna seguirla dalla filosofia all'arte alla "rivoluzione" rinascimentale. Resta però il fatto che il Cinquecento è tempo di contraddizione, di crisi, di preparazione piuttosto che di chiusura e di sintesi. Ciò tocca anche il privato, oltre il pubblico: trattati di comportamento, libri d'emblemi, di pseudo-cavalleria e di educazione da mettere in biblioteca, stampe sulla fortuna e sulla melancolia da appendere negli studioli: è tutto un fervore di disciplinamento che prende piede e si afferma, verso una nuova società che non è più quella di corte ma comincia a essere quella "civile". Anche se attraverso la forte mediazione religiosa del protestantesimo: fondamentale la tesi di Weber dell'asceti intramondana (che mi pare implichi un assunto neoplatonico di vita contemplativa) che si trasforma però subito nella *Lebensführung* dello spirito capitalistico (con la sua *vita activa*, a carattere così fortemente individualistico, ma insieme bisognoso di *gute Ordnung und Policey*).

Via via che la situazione si normalizza sul piano economico e politico (mercantilismo → capitalismo) e si creano sempre più istituzioni che omologano i comportamenti dei più (lo Stato moderno), la melancolia torna a diventare resistenza: non più però

²³ J. SCHIESARI, *The Gendering of Melancholia*.

²⁴ Da Ariosto a Tasso: tutte e due attraverso l'uso pesante della follia-melancolia.

contro la paura, ma proprio contro l'attivismo sociale e capitalistico, da una parte, e contro il consolidarsi dello Stato dall'altra. In entrambe le direzioni, si assiste a episodi di fuga dalla corte e dalla città verso la villa, la campagna e l'arcadia. Il "male" al di là della fisiologia ipocondriaca individuale acquista rilievo sociale, mescolandosi ad aspetti "nazionali" pure in evoluzione (Bodin). La letteratura melanconica, insieme a quella sul comportamento e sulla ragion di Stato si diffonde nel nord Europa, associandosi ai caratteri ulteriormente disciplinanti delle culture riformate: dai *Discipline Books* degli Anabattisti inglesi alle *Zuchtordnungen* dei pietisti sassoni, ma anche dai "generi" cavallereschi di Tasso e Cervantes ai grandi "teatri" secenteschi del *siglo de oro*, dell'età elisabettiana e dei Gesuiti.

Perché la melancolia occupa anche gli spazi comunicativi della cosiddetta Contro-riforma, anch'essa multinazionale nella comune comunicazione simbolica. Si pensi ai Gerolami e alle Maddalene penitenti dei loro peccati, ma anche alla nuova pittura familiar-borghese di *vanitas* e natura morta²⁵. Poi ci sono i libri di devozione, ma anche i nuovi trattati di cavalleria, ora finalmente svolti in senso applicativo: cioè dedicati ai cavalli (alle razze, alle malattie e alle cure veterinarie, ai ferri del mestiere e alle "arie", al *dressage*) invece che a "le donne, i cavallier, l'arme, gli amori" (anche se sempre con forti intenti educativi in chiave nobiliar-maschilistica²⁶). Per non parlare delle già ricordate stampe a soggetto melanconico²⁷; dei frontespizi barocchi dei grandi libri politico-morali (come quelli di Lipsio ad esempio) disegnati dai più grandi maestri del tempo (fra cui in primis Rubens)²⁸; e della funzione rassicurante della nuova musica tonale del *mole* e del *dur*²⁹. Ma soprattutto ci sono i libri d'emblemi (1373 schedati

²⁵ A. VECA, *Vanitas*, ma anche G. OLMI, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna 1992.

²⁶ P. SCHIERA, *Socialità e disciplina: la metafora del cavallo nei trattati rinascimentali e barocchi di arte equestre*, in W. EUCHNER – F. RIGOTTI – P. SCHIERA (eds), *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, Bologna-Berlin 1993, pp. 143-82.

²⁷ P. SCHIERA, *Melancolia tra arte e società*.

²⁸ *Plantin-Rubens. Arte grafica e tipografica ad Anversa nei secoli XVI e XVII*. Catalogo della Mostra allestita nella Biblioteca dell'Archiginnasio, 9-23 maggio 1965, Bologna 1965.

²⁹ P. SCHIERA, *Bach und seine Musik in der "politischen" Moderne*, in *26. Bach Tage. Begegnungen 5.-13. Juli 1997. Italien-Deutschland-Frankreich*, Berlin 1997, pp. 9-11; *Wesenszüge der neuzeitlichen Kultur: "Melancholie" und "Disziplin" im menschlichen Umgang der Bach-Zeit*, «Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz», 1998, pp. 51-69 (ora in *Società e Stato*, pp. 99-118).

alla *Herzog August Bibliothek* di Wolfenbüttel sotto la specie *Emblembuch*)³⁰. Il che rimanda ovviamente alla seconda grande “invenzione” comunicativa dopo la scrittura, che fu appunto la stampa, la quale a sua volta (come sempre la tecnica) non fece che rispondere al mutamento morale e sociale intervenuto, col bisogno di guidare e controllare gli individui nei modi nuovi resi necessari dallo scioglimento dei canali (comunicanti) sociali del medioevo. Col che si ripresenta l’eterno problema dei reciproci incroci fra etica, politica e tecnica che nel loro insieme hanno determinato lo svolgersi, per via di combinazioni e conflitti, della civiltà (o cultura) occidentale.

La rapsodia che ho appena tentato s’inscrive, naturalmente, nel percorso ben maggiore della grande filosofia neo-stoica e della sua diffusione nei due campi confessionali d’Europa; così come ha a che fare con i conflitti che li devastano entrambi e si concludono nella guerra dei trent’anni, su cui non si può non richiamare il bellissimo racconto di Günther Grass, come pure il suo saggio sulla melancolia³¹. Come si sa, è da lì che sorge la nuova virtuosità borghese basata sul controllo e la gestione delle passioni, le quali possono anche rappresentare interessi se trovano accoglienza nello spirito del mercantilismo. Di cui abbiamo già visto la presenza in Savary e negli olandesi, ma di cui va sottolineata l’applicazione dottrinarica e istituzionale nel grande fenomeno del cameralismo, reso noto in Austria anche sotto il nome di *Reichsmercantilismus*³². E, in campo politico, lo Stato moderno dell’assolutismo³³, con Hobbes e Spinoza e tutto quel che serve allo scopo.

Tra cavalli ed emblemi, dunque, il neostoicismo, su cui Roman Schnur dice cose molto buone, nella scia di Oestreich, ma sottolineando l’importanza delle guerre di religione in Francia, quindi dei Politiques, e in particolare di Du Vair³⁴.

³⁰ P. SCHIERA, *Disciplina fede e socialità negli emblemi della prima età moderna*, in P. PRODI (ed), *Glaube und Eid*, München 1993, pp. 13-56 (ora in *Specchi della politica*, pp. 233-271).

³¹ G. GRASS, *L’incontro di Telgte* (1982), Torino 1997; ma prima *Dal diario di una lumaca* (1972), Torino 1974, che contiene alla fine (pp. 238-257) una sorta di post-fazione dal titolo: *Il ristagno nel progresso. Variazioni sulla calcografia di Albrecht Dürer “Melencolia I”*.

³² P. SCHIERA, *Dall’arte di governo*.

³³ E. ROTELLI – P. SCHIERA (eds), *Lo Stato moderno*.

³⁴ Le citazioni a seguire da: G. DU VAIR, *Oeuvres*.

A partire dalla noiosissima *La philosophie morale des Stoïques*, tutta basata sulla moderazione e sul controllo di sé e del mondo, ma con passaggi geniali, come il ricorso al giuramento come ponte fra Dio e gli uomini nella fondazione della politica:

«Le serment [...] c'est un lien qui conjoint les hommes de volonté. C'est la garde du tuteur de la constance & vérité, c'est comme le noeud de la société civile, qui est reserré & raffermi par la reverence du nom de Dieu tout puissant, lequel preside aux actions des hommes».

Da qui l'obbligo di amare il proprio Paese, poi il Padre e la Madre, poi Moglie e Figli. Infine l'Amicizia: «De tous les biens que la société civile nous apporte, il n'y en a point que nous devons plus estimer & cherir que l'amitié des honnestes gens: car c'est la baze et le pivot de notre félicité».

In apparenza non si va mai in politica: sembra più un manuale di comportamento su base filosofica (temperanza) e divina (nella stessa linea anche *Le Manuel d'Epictète* che segue subito dopo). Ma poi segue ancora una *Exhortation à la vie civile*, à Monsieur de L., il quale, colpito dalla traduzione di una lettera di San Basilio fatta dallo stesso Du Vair, accennava ad andare in monastero per fuggire i mali della guerra civile: gli risponde il Nostro che non siamo venuti al mondo solo per pensare a noi stessi, ma per essere parte di un sistema di obbligazioni che ci lega al tutto. La vita solitaria può essere un'ottima scelta, ma se la si ama in quanto tale e non semplicemente per uno scoraggiamento o per evitare le traversie e i disturbi della vita civile: «La vie Monastique n'a pas esté introduite, ni en une saison troublée, ni pour ceux dont & la prudence, & la fidelité estoit necessaire à la conduite & gouvernement des affaires publiques».

Così hanno fatto anche i Padri quando la Chiesa aveva bisogno di loro («à ordonner les Eglises, discipliner les peuples, conserver la paix & l'union aux villes & provinces, & servir d'exemple, de modestie & de temperance à tout le monde»). E quando c'è stata pace, allora sì ci si può ritirare in convento, ma anche allora, a che età? Solo «après avoir consumé leurs plus vigoureuses années en la conduite de la vie civile, parmy les hommes, & les affaires». Così anche San Basilio, San Gerolamo e tanti altri. La cosa più importante resta di travailler pour le public: nella tempesta civile e politica non si deve mai abandonner le public. Con una bella analisi semantica, la patria viene

equiparata al padre e alla madre, ma d'altra parte non si può nemmeno pretendere che le cose vadano sempre bene: anche la patria subisce le malattie e occorre qualcuno che le curi:

«C'est à guerir et à soulager ces desordres là, que la Republique & vostre devoir vous appellent. Il ne faut pas seulement apporter vos vœux, mais vos mains & travailler à guerir vostre pays de si fascheuses playes [...]. C'est un metier, où nous ne choisissons pas la nature, on nous la donne [...]. Solon, enquis s'il avoit donné aux Atheniens les meilleures loix qu'il pourroit, non, respondit il, mais les meilleures qu'ils pouvoient endurer. Il faut proportionner les remedes à la force et nature du malade».

A quella di patria segue una bella definizione di nazione, pur senza uso esplicito del termine: «Que devons nous faire pour tant d'hommes, tant de villes, tant de Provinces, ausquelles la nature nous a conjoint & alliez par mesmes Loix, par mesme langue, par mesmes moeurs, & par une secrete affection, qu'elle a imprimé en nous».

La conclusione mi pare infine di una forza impressionante, in un'aura ancora pre-gna del grande motivo legittimante che, nel pieno delle lotte religiose, continua a svolgere il richiamo a Dio: «Dieu n'est pas venu en ce monde pour dissoudre ceste obligation naturelle là, au contraire pour en estraindre plus serré le noeud, par ceste charité qu'il nous a tant et tant recommandé».

Non si può fuggire e «demeurer en solitude comme a l'escart». La melancolia nel Cinquecento non è ancora cosa da tutti, ma è propria solo dei grandi: artisti, principi e contemplativi. Gli altri non se la possono permettere e devono restare al servizio del pubblico, della società. Si tratta di un vero e proprio office, in un'ottica analoga a quella che in quegli anni sottolineava Monsignor Della Casa nel suo trattatello *De officiis*, in cui l'amicizia giocava il più grande ruolo.

Lo stesso tema delle disgrazie pubbliche viene trattato da Du Vair sotto il titolo *De la constance et consolation es calamitez publiques*: tutto ciò spiegherà l'avvento dell'assolutismo monarchico, ma anche certamente la crescita della dimensione individuale dell'uomo, e, in mezzo, la funzione di disciplinamento, che mi sembra far da ponte tra quelle due realtà del moderno. Da pendant al disciplinamento funge ovviamente la Costanza: così il trattato del Du Vair non fece che aprire la strada alla gran

fortuna che avrebbe poi avuto in Francia, come in tutta Europa, l'opera di Giusto Lipsio.

Si può chiudere questa rapida rassegna con la bella espressione – dai Politiques di Schnur – non crudelitas sed disciplina – da fare eventualmente giocare con il più consueto taglio bio-politico alla Foucault³⁵. Da lì andrebbe ripreso anche tutto il tema della dottrina, nella versione post-medievale e moderna.

Mi è infatti venuto in mente che lo stoicismo e la sua fortuna cinquecentesca, col mettere insieme il male (privato e pubblico) e la filosofia, al di là della religione (che era invece la risposta erasmiana) rappresenta anche, direttamente o indirettamente, una variante della melancolia pure cinquecentesca, che Dürer teorizza – non a caso anche lui riferendosi a Erasmo ma poi staccandosene però anche – proprio nella sua specificità di melancolia-genio e di melancolia-scienza. Altro problema sarebbe di provare a porsi il tema del rapporto tra questo stoicismo (che poi diverrà presto “neo” con Lipsio e ancora più con Charron³⁶ ma, come si è visto, avrà anche la componente politique, con Du Vair) e il platonismo (a sua volta pure neo-) inaugurato da Marsilio Ficino e proprio a partire anche lui dalla melancolia e con tutti gli influssi, di nuovo, sul Dürer: forse, bisognerebbe proprio riprendere e approfondire l'ormai famosa domanda del Selvatico *Sapientiam cur faciat melancholia?*

Da giocare sarebbe anche il rapporto providentia-prudentia-scientia, a partire dal ruolo della provvidenza in Giusto Lipsio per trasformare i mali in bene, come suggerisce Taranto³⁷, che cita un passo dal De fato (12,28-29) di Cicerone, in cui si condanna la ignava ratio in contrapposizione alla recta ratio, fondata quest'ultima sulla firmitas e sulla constantia: cioè sulla disciplina ma forse anche, prima, sulla dottrina e in generale sull'institutio: «Constantiam hic appello, rectum et immotum animi

³⁵ Il quale si basa notoriamente sulla distinzione fra “potere” e “soggetto” posta da M. FOUCAULT stesso a fondamento della sua ricerca: *Perché studiare il potere: la questione del soggetto* (1983), «aut-aut» 205/1985, pp. 2 ss.

³⁶ V. DINI – D. TARANTO (eds), *La Saggezza moderna: Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Napoli 1987. Più in generale: G. ABEL, *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin-New York 1978.

³⁷ D. TARANTO, *Introduzione* a G. LIPSIO, *La costanza*, p. 28, nota 37: anche la *providentia* divina è per eccellenza *sapientia*.

robur, non elati externis aut fortuitis» (I, IV, 530-1), mentre invece si esprime l'augurio «nec nos impediēt illa ignava ratio quae dicitur: appellatur enim quidam a philosophia argòs lògos, cui si paremus, nihil omnino agamus in vitas»: restando incerto se si tratti qui di melancolia o di acedia³⁸, di cui pure Cicerone si occupa talora.

«Il desiderio di sapere è naturale all'huomo; l'inclinazione particolare è opera del temperamento. L'avanzarsi è perfettione del genio. Et il comunicare per giovar altrui, è felicità de i nobili sudori»: una frase così icastica descrive perfettamente quanto vorrei dire sul nesso fra ingegno e temperamento. Sudori, perché disciplina, come infatti è la “conversazione civile”, unico vero rimedio alla melancolia ipocondriaca della nuova società, anch'essa appunto “civile”. La cosa strana è che la frase non proviene da un testo di filosofia morale o di politica ma da un libro sull'avicoltura, pubblicato da Gio. Pietro Olina nel 1622. Un libro che, sotto forme leggiadre e inconsuete, mette insieme le due vie principali di attuazione della moderna vita borghese: le professioni e la scienza³⁹.

³⁸ N.L. BRANN, *Is Acedia Melancholy? A Re-examination of this Question in the Light of Fra Battista da Crema's Della cognitione et vittoria di se stesso (1531)*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», 34/1979, pp. 180-199.

³⁹ G.P. OLINA, *Uccelliera, ovvero discorso della natura e proprietà di diversi uccelli e in particolare di quelli che cantano, con il modo di prendergli, conoscerli, allevargli, e mantenerli. E con le figure cavate dal vero, e diligentemente intagliate in Rame dal Tempesta, e dal Villamena*, Roma 1622 (ristampa recente a cura di FRANCESCO SOLINAS, *L'Uccelliera: un libro di arte e di scienza nella Roma dei primi Lincei*, Firenze 2000, 2 voll.).

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

Seconda parte

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

1. Melancolia e *modernity*

«As a psychiatric term “depression” dates back only as far as the mid-nineteenth century. Before then a wide range of terms were used to describe the experience of lowness of spirits. “Melancholy” carried enormous weight, culturally and medically, and was one of the two confirmed forms of eighteenth-century insanity. The twin statues “Melancholy Madness” and “Raving Madness” stood outside Bethlem Hospital as they had since the 1670s, patterns of diagnosis as much as of popular perception. At the same time the melancholy perspective could be associated culturally with enhanced sensitivity, as in the work of the poet Thomas Gray, with creative genius and intelligence – a belief that Johnson was later to warn Boswell against – and even with being in the height of fashion, as satirized by Pope in the “Cave of Spleen” episode of *Rape of the Lock*. In the work of the poet William Cowper melancholy assumed an almost wholly religious aspect, with suicide as the only apparent release».

Così inizia la presentazione editoriale di un’opera molto interessante, *Depression and Melancholy, 1660-1800*, apparsa in 4 volumi nel 2012¹.

Di seguito invece riporto l’inizio di un mio vecchio saggio che più o meno s’attacca alla precedente citazione, sia pure da un punto di vista diverso:

«Interrogarsi sul rapporto fra melancolia e romanticismo significa innanzi tutto chiedersi che cosa s’intendesse per melancolia prima di quest’ultimo. L’ampia letteratura esistente sull’argomento mostra quanto profondamente radicata fosse la struttura della melancolia nella storia della cultura occidentale. Essa non fu assolutamente, come si sa, un’invenzione del romanticismo: bisognerebbe semmai porsi la domanda opposta, se cioè, in qualche modo, non sia stato proprio il romanticismo una creazione della melancolia. A tanto probabilmente non arriveremo, ma non ci fermeremo molto distante da lì nella nostra ricostruzione. Una cosa certa è che, nell’impiego plurisecolare, se non ultra-millenario, che il termine ebbe in tutte le lingue occidentali colte, si succedettero molti significati, anche concorrenti o in contraddizione fra loro (basti pensare alla contrapposizione più vistosa: quella fra melancolia intesa come segno di genialità o come segno di isolamento e di follia)»².

Tali mutamenti del campo semantico coperto dal nostro termine corrisposero sempre, com’è comprensibile, a trasformazioni profonde del modo di concepire l’uomo e la sua posizione nel mondo. Cosicché si può certamente adottare il punto di vista presentato per primo da Aby Warburg che colse nella melancolia (come espressa

¹ L.W. DICKSON – A. INGRAM (eds), *Depression and Melancholy, 1660-1800*, 4 voll., Oxford 2012.

² P. SCHIERA, *La melancolia come fattore originario del Romanticismo: appunti sul caso tedesco*, in AA. VV., *Romanticismo. Il nuovo sentimento della natura*, Milano 1993, pp. 338-350.

in particolare da Dürer nella sua famosa incisione del 1514) il puro e semplice simbolo della condizione umana. Ciò che, d'altra parte, corrisponde perfettamente alla semantica stessa del concetto di simbolo, recante in sé la radice nostalgica, se non già melancolica, della condivisione di un ricordo e di una speranza comune, forse da ricomporre in un futuro lontano. Secondo tale interpretazione, la melancolia non può che acquistare un significato diverso tutte le volte che si afferma una nuova antropologia, una nuova concezione dell'uomo e del suo posto nel mondo. Ciò equivale a collegare la storia della melancolia alla storia della modernità, in quanto è proprio quest'ultima a segnare le svolte nell'interpretazione di volta in volta data, sul piano filosofico come su quello empirico, all'esistenzamondana dell'uomo.

È sulla base di considerazioni di questo genere che io stesso condivido l'opinione di chi vede l'inizio di una nuova storia della melancolia proprio nell'epoca in cui si afferma per la prima volta in Occidente (ed è in tal modo che, a mio avviso, nasce l'idea stessa di Occidente) la possibilità di interrogarsi liberamente sul senso dell'uomo. Ciò accade – mi pare – solo a cristianizzazione avvenuta, cioè dopo la svolta del Mille, allorché inizia a considerarsi accettabile (anche se non sempre immediatamente comprensibile) un nuovo codice basato sulla possibilità di esistenza di un mondo tendenzialmente popolato di uomini liberi, laici, responsabili e razionali, cioè appunto moderni. Da allora in poi, la melancolia ha accompagnato (spesso dotandole di peso e di qualità particolari) le fasi successive di modernizzazione dell'umanità occidentale, scandendo fra l'altro anche il carattere più tipico di quest'ultima nella sua stessa storicità politica: che è consistito – almeno fino a oggi o a poco fa – nella straordinaria capacità di socializzazione e dunque di sempre più sofisticata istituzionalizzazione dell'obbligazione politica.

Ciò porterebbe a pensare che il tornante di fine Settecento sia indicativo di un profondo rimescolamento nello statuto stesso della melancolia, nella doppia direzione della malattia mentale eventualmente manicomializzabile e di una sua ispirazione estetica o filosofica o anche politica. Due sbocchi entrambi a marcato segno individualistico, in corrispondenza con il simile processo che segna la grande svolta che la modernità subisce, grazie ai Lumi e alla loro ricaduta immediata sulla mentalità

borghese. Una nuova forma di melancolia si attesta, in parallelo con una nuova forma di modernità. Sarebbe interessante cogliere i nessi intercorrenti fra i due percorsi, ma per il momento basta accertarne l'esistenza per autorizzare la ricerca di qualche base comune da cui entrambi possono provenire.

Durante il Settecento si tentano molte spiegazioni, tutte più "scientifiche" delle precedenti, del nesso esistente fra funzionamento corporeo e stato d'animo: contro l'antico "schema a quattro" dei temperamenti, si fa ricorso dapprima ai vapori e poi, in maniera crescente, ai nervi. Ma non è questo che qui interessa, bensì il fatto che la melancolia viene ad essere considerata sempre più semplicemente come una malattia, cioè come una situazione patologica del rapporto fra corpo e mente, che può e deve trovare soluzione al di fuori delle tradizionali spiegazioni onnicomprensive della filosofia e della morale. Si giunge a dire che essa è una malattia professionale, in particolare dei letterati, causata dal tipo di lavoro sedentario che essi svolgono, capace di produrre alterazioni ed effetti dolorosi sia nel capo che nel ventre. Insomma viene addirittura rovesciato l'antico rapporto fra genio e melancolia: non è più la seconda a comportare, a certe condizioni, il primo, bensì è il primo a produrre, per semplice effetto traumatico, la seconda³.

Sembra quasi che la considerazione della melancolia esca dal tradizionale campo antropologico (in senso sia fisico che culturale) in cui per secoli si era mantenuta per invadere il campo del sociale, a sua volta in forte espansione e crescente visibilità in quel tempo di codificazione della socia(bi)lità, il cui motto quasi può diventare il titolo del libro di Adolph Knigge *Umgang mit den Menschen*⁴. Si è già visto d'altra parte il contributo portato dal Marchese Caraccioli, di cui basta riprendere il seguente commento dall'opera sull'*Europe françoise*: «Il y a une si grande disparité entre les

³ M. RIVA, *Malattia dell'immaginazione e immaginazione della malattia: ipocondria e malinconia nella letteratura italiana del Settecento*, «Lettere italiane», 39, 3/1987, pp. 346-377; *Saturno e le Grazie. Malinconici e ipocondriaci nella letteratura italiana del Settecento*, Palermo 1992.

⁴ A. KNIGGE, *Umgang mit Menschen* (1788), in *Werkauswahl in 10 Bänden*, VI, Hannover 1993. P. SCHIERA, *Dalla socialità alla socievolezza: una via alla modernizzazione nell'Europa del XVII e XVIII secolo*, (1992), ora in *Profili 3*; M. AGUILHON, *La sociabilité est-elle objet d'histoire?*, in E. FRANÇOIS (ed), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750-1850*, Paris 1986; R. HALEVY, *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime aux origines de la sociabilité démocratique*, Paris 1984.

Européens de 1600 et ceux de 175 d'un côté, c'est le chaos, de l'autre un monde policé»⁵. In altri tempi – 1986 – suggerivo un collegamento tra questo passaggio e l'evoluzione dell'idea-forza di bencomune (che attraversa, insieme alla melancolia, l'intera storia dell'Occidente):

«Nel corso del Settecento, l'associazionismo simbiotico lascia definitivamente il passo alla *socialité*, che non è altro che l'espressione istintiva e libera della socialità civile [...] Progressivamente si può registrare la nascita e il successo, accanto e nel cuore stesso dello Stato (quello per ceti, ancora definibile come *status sive societas civilis*) della società come spazio oggettivo e prefissato della convivenza e dell'azione umana. È uno spazio articolato ma omogeneo che si pensa addirittura di poter conoscere e interpretare direttamente col modello dei principi classificatori naturalistici dei primi grandi proto-positivisti: Buffon, Linné, Erasmus Darwin [...] Dalla *socialitas* di Pufendorf alla *sociabilité* delle *Lumières*, fino all'*Umgang mit Menschen* di Knigge, si compie un rovesciamento progressivo e irreversibile dei vecchi elementi del bene comune negli schemi già fissati e quasi naturalistici della società civile. Questa sussiste in base a sue proprie leggi: agli uomini non resta altro da fare che conoscerle e adattarvisi»⁶.

Più o meno da lì partirà il cammino trionfale delle scienze sociali: non è certo il caso di allargarsi troppo, ma certamente viene il dubbio che anche questa nuova fase della politica occidentale non sia del tutto disconnessa dalla vicenda della melancolia che stiamo cercando di abbrancare. Quanto meno in negativo, poiché il *cliché* dell'uomo melancolico – o malato di mente o artista maledetto – non poté non fungere da contropolo al modello borghese, produttivo e d'azione. Ma c'è anche un aspetto positivo, dopo la depurazione, tramite manicomio e elettrochoc, della parte patologica della melancolia. L'artista infatti non è solo maledetto, ma può essere funzionale alla formazione della nuova coscienza borghese, nella sua mistura di individuale e collettivo, di materiale e spirituale; nel mondo borghese, accanto alle *Natur-* ci sono anche le *Geisteswissenschaften* e

«L'artista, nella sua dimensione di creatore, intensa come mai era stata nella storia della cultura occidentale, non esprime soltanto l'ansia insopprimibile dell'anima bella, individuale e isolata, e il volo della ragione nei sonni (sogni) del sentimento e dell'inconscio, ma

⁵ L.-A. CARACCIOLI, *Paris, le modèle des nations étrangères ou l'Europe française*, Turin – Paris 1776.

⁶ P. SCHIERA, *Il bene comune e il principio di associazione* (1986), ora in *Profili* 1, p. 43.

riflette anche (e soprattutto, oserei dire) il ruolo sociale attribuito alla poesia (e all'arte) dal governo razionale e collettivo dell'esistenza borghese»⁷.

Per mettere a fuoco il giro di vite che interviene in Occidente, rispetto anche alla modernità, con l'emersione del mondo borghese, grazie alle grandi rivoluzioni atlantiche, quella industriale e quella costituzionale, non basta – mi pare – distinguere fra modernità e modernizzazione o limitarsi ad aggiungere che per modernizzazione non si deve semplicemente intendere l'esportazione a tutto il mondo della modernità occidentale, col sottinteso che quest'ultima è bella un bel po', avendo la sua pietra miliare nella democrazia. È invece proprio la modernità occidentale che va posta sotto esame, recingendola negli spazi che le sono propri, i quali certamente precedono il formarsi storico e reale della democrazia, intesa quest'ultima come l'ordine di una società di massa, con in più, eventualmente, fini e valori di soddisfazione individuale e collettiva (libertà e giustizia?) e forme di realizzazione (solidarietà e partecipazione?) garantite da un regime fatto di *checks and balances*.

Si tratta cioè di cogliere la modernità come un fatto storico, consistente di valori e comportamenti precisamente delineati, ovviamente destinati ad essere, prima o poi, superati, per dare luogo a visioni del mondo nuove e diverse, da riferire ad altri recinti culturali. Perciò è cruciale – ormai – la globalizzazione, segnalata già dai tripudi nazionalistici e imperialistici della seconda metà dell'800, ma forse prima già dall'emergere del mondo anglo-americano, che certo fu una delle componenti conclusive della modernità occidentale: da un'antropologia fondata sul peccato a una fondata sul rischio⁸, con al centro però sempre – almeno ideologicamente – l'individuo.

A usare in generale l'aggettivo “moderno”, è naturale riferirsi al *modus* che ogni epoca – o generazione – ha di essere in linea con la storia in cui è inserita (avverbio

⁷ P. SCHIERA, *La melancolia come fattore*, e aggiungevo in nota: «Come si può non rinviare a Walter Benjamin? Ad esempio alla lezione dal titolo *L'autore come produttore*, ora tradotta in italiano in Benjamin, *L'autore come produttore*, in *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Torino 1973, pp. 199 ss., che inizia così: «Ricorderanno come Platone tratta i poeti nel disegno del suo stato ideale. Egli proibisce loro di soggiornarvi, nell'interesse della comunità».

⁸ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000; *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna 2009; ma anche (con G. ROSSI), *Non rubare*, Bologna 2010.

latino: *modo*). Ma a parlare di modernità si tende a riferirsi a una qualità particolare di quel “moderno”, quasi a un tipo ideale che ne sintetizza, come per sempre, certi elementi costitutivi rispetto a tutti gli altri possibili: quei caratteri senza i quali di moderno non si potrebbe neanche parlare. È come prendere la parte per il tutto: quella modernità assorbe in sé ogni possibilità di moderno, oppure è il culmine stesso, insuperabile, di quest’ultimo. Così diventa ideologia, com’è successo esemplarmente per l’illuminismo, a sua volta vero e proprio vertice della modernità occidentale⁹.

A me pare che nella lunga tradizione del moderno occidentale, si possa enucleare un tipo particolare di modernità che è quello che si svolge intorno al bipolarismo individuo-Stato, che è anche quello della weberiana razionalità di scopo, base della *Ver-gesellschaftung* (sociazione, formazione della società civile) e del modo di produzione manifatturiero-capitalistico. I tratti distintivi di questo “tipo” sono ampiamente noti¹⁰; a me interessa qui concentrarmi in particolare sul tema del progresso, così legato agli strumenti della razionalità e della socialità (razionalità sociale, progetto, piano) come pure alla capacità performativa individuale in quell’ambito.

A conclusione di un suo libro molto importante, Marshall Berman ha scritto:

«Others believe that the really distinctive forms of contemporary art and thought have made a quantum leap beyond all the diverse sensibilities of modernism, and earned the right to call themselves “post-modern”. I want to respond to these antithetical but complementary claims by reviewing the vision of modernity with which this book began. To be modern, I said, is to experience personal and social life as a maelstrom, to find one’s world and oneself in perpetual disintegration and renewal, trouble and anguish, ambiguity and contradiction: to be part of a universe in which all that is solid melts into air. To be a modernist is to make oneself somehow at home in the maelstrom, to make its rhythms one’s own, to move within its currents in search of the forms of reality, of beauty, of freedom, of justice, that its fervid and perilous flow allows»¹¹.

⁹ M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *La dialettica dell’illuminismo* (1947), Torino 2010.

¹⁰ Trionfalmente e forse non solo dialetticamente esibiti da Marx-Engels nel primo capitolo del *Manifesto del Partito Comunista*.

¹¹ M. BERMAN, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (1982), London-New York 2009, pp. 345-346 (trad. it. Bologna 1985). Mi risulta difficile non collegare una simile definizione del passaggio da *modernity* a *modernism* alla provvisoria ricostruzione del mutamento subito dalla mia melancolia nell’epoca corrispondente: con anche la conseguente tentazione di definire come “modernistica” la melancolia post-borghese. Ma su tutto ciò sperabilmente più avanti, perché anche la mia lettura del modernismo differisce in parte da quella di Berman.

Dalle cose analizzate da Franz Borkenau nel “passaggio dal quadro del mondo feudale a quello borghese” (come interpretate correttamente da Antonio Negri¹²) alle letture contrastanti ma reciproche dello sviluppo capitalistico di John Stuart Mill e di Karl Marx, si è comunque svolto un periodo molto intenso della storia dell’Occidente e del mondo. Non è privo di senso considerarlo il periodo della modernità. Quella modernità lì ha certo continuato (e tuttora continua) a essere obbiettivo da perpetuare e rinnovare da parte degli operatori della conservazione, che sono per fortuna sempre la maggioranza. Ciò non toglie però che da un certo punto in poi si sia inserito nel percorso un profilo deviante, che ha sostituito all’idea di progresso quella di evoluzione, come motore della dinamica culturale, ma anche sociale, economica, politica (ma forse non più storica).

Non posso evitare il rimando alle gioiose proposte in versi che il nonno di Charles, Erasmus Darwin, ci ha fornito di un’evoluzione che regge il processo naturale, dal primo filamento esistenziale alla società degli uomini. Prendo spunto dal suo ultimo poema, datato dalla *Priory near Derby* il 1° gennaio 1802 e dedicato a *The Temple of Nature; or, the Origin of Society / A Poem with Philosophical Notes*¹³. Fin dal primo *Canto*¹⁴ egli dipinge l’effetto del *Despair* sulla *Conscience* ed evoca una melancolia che sembra già appartenere al nuovo tempo (le catene con cui essa imbriglia la società sono infatti dorate):

¹² A. NEGRI, *Manifattura e ideologia*, in F. BORKENAU – H. GROSSMANN – A. NEGRI, *Manifattura, società borghese, ideologia*, a cura di P. Schiera, Roma 1978, pp. 139-157. Il libro di riferimento di Borkenau è *Der Übergang*.

¹³ London 1803. Nella premessa egli scrive: «The Poem, which is here offered to the Public, does not pretend to instruct by deep researches of reasoning; its aim is simply to amuse by bringing distinctly to the imagination the beautiful and sublime images of the operations of Nature in the order, as the Author believes, in which the progressive course of time presented them».

¹⁴ Dedicato a “Production of Life”, inizia con questi versi:

«I. By firm immutable immortal laws
Impress'd on Nature by the Great First Cause,
Say, Muse! how rose from elemental strife
Organic forms, and kindled into life;
How Love and Sympathy with potent charm
Warm the cold heart, the lifted hand disarm;
Allure with pleasures, and alarm with pains,
And bind Society in golden chains».

«While on white heaps of intermingled bones
The muse of Melancholy sits and moans;
Showers her cold tears o'er Beauty's early wreck,
Spreads her pale arms, and bends her marble neck».

Ma nella nota corrispondente reagisce allla tristezza con la fiducia nel futuro:

«When we reflect on the perpetual destruction of organic life, we should also recollect, that it is perpetually renewed in other forms by the same materials, and thus the sum total of the happiness of the world continues undiminished; and that a philosopher may thus smile again on turning his eyes from the coffins of nature to her cradles».

Sarà poco bello? Ancor più se si ricordano quali sono, per Erasmus, le tre spinte fondamentali del *Desire* (che probabilmente si contrappone al *Despair* e produce *Happiness*): *Lust*, *Hunger* e *Security*. Lungo la scala evolutiva di *Repulsion*, *Attraction*, *Contraction*, sorge *Life*; poi mediante fenomeni di *Irritation*, *Appetency*, *Sensation*, *Volition*, *Association* si organizza la *Organic Nature*, il cui emblema è *Venus rising from the Sea*.

Da lì procede la società¹⁵, la quale però, per assestarsi, ha prima bisogno del *Progress of the Mind*, ed è il *Canto III* in cui si tratta anche della terza catena sociale, dove trionfano la “bellezza ideale da linee curve”, il “gusto del bello”, il “gusto del sublime” e la “melancolia poetica”, in uno scambio incessante fra sensi e idee. Con l'uomo che, alla fine, si distingue da tutti gli altri animali, anche intelligenti, *by Language, by using Tools, labouring for Money, praying to the Deity*. A meno che non intervengano i vizi e le passioni a turbare la coscienza:

«There writhing Mania sits on Reason's throne,
Or Melancholy marks it for her own,
Sheds o'er the scene a voluntary gloom,

¹⁵ *Canto II. Reproduction of Life*. In cui s'incontra una *First chain of Society* e poi una seconda, sgnata da *Young Desire*: donde “Love and Beauty save the world”:

«Love with nice touch renews the organica frame,
Forms a young Ens , another and the same;
Gives from his rosy lips the vital breath,
And parries with his hands the shafts of death;
While Beauty broods with angel wings unfurl'd
P'er nascent life, and saves the sinking world.

Requests oblivion, and demands the tomb».

Il profilo deviante dell'evoluzione (non certo primo o unico nella storia occidentale) si è iscritto a sua volta – ma forse ne è stato anche un effetto! – nella più ampia crisi della esclusività occidentale, come motivo principale se non unico di storia, cioè di incivilimento.

Da quel punto in poi, il moderno ha iniziato a non più coincidere con la modernità e neanche con l'Occidente (com'era avvenuto durante i secoli precedenti) e si è dovuto accontentare di episodi di modernizzazione, alternati o concorrenti con la contestazione più o meno radicale degli elementi costitutivi di cui si diceva prima, sotto forma di “modernismo”: *All that is solid melts into air*, appunto¹⁶. In arte letteratura musica e religione, questo diverso punto di vista ha prodotto movimenti, spesso di avanguardia, che hanno aperto altre prospettive, cercato nuove sintesi, e soprattutto si è mosso in sintonia, con analoghe contestazioni intervenute, con successo, nel mondo raffinato della scienza. In provocatoria sintesi: crisi e/o fine del positivismo, rigurgiti filosofici di tipo nuovo, oltre le banali rievocazioni kantiane o hegeliane, per non dire della psicoanalisi, vero e proprio vaso di pandora del mutamento/mutazione che sto ricordando¹⁷.

Questa non è più modernità; è un “moderno” (*die Moderne?*¹⁸) di tipo nuovo, originale, di cui va indagata la composizione, cercando di coglierne la eventuale ricaduta anche in politica. Dove, certamente, accaddero pure cose strane fra Otto- e Novecento: dalla Questione sociale alla Grande guerra alla Grande rivoluzione – per non dire dei totalitarismi di vario ordine e grandezza che sarebbero in seguito venuti. Se c'è stato, accanto al romanticismo, un romanticismo politico e, accanto all'Illuminismo un assolutismo illuminato, potrà darsi anche che ci sia stato un modernismo di massa?

¹⁶ Nel *Manifesto* di Marx e Engels.

¹⁷ M. CIOLI, *Arte e scienza internazionale. Il “modernismo” fascista negli anni Venti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 5/2016; M. CIOLI – M. RICCIARDI – P. SCHIERA (eds), *Traces of Modernism. Art and Politics in the Early Nineteenth Century*, Frankfurt a.M. 2019.

¹⁸ C. DIPPER, *Il Moderno in teoria e in prassi. L'esempio della Germania*, «Scienza & Politica», 28, 55/2016, pp. 21-28.

Il già citato Berman prova a descrivere la linea “evolutiva” modernità→modernizzazione→ modernismo nel modo seguente:

«On the other hand, as the modern public expands, it shatters into a multitude of fragments, speaking incommensurable private languages, the idea of modernity, conceived in numerous fragmentary ways, loses much of its vividness, resonance and depth, and loses its capacity to organize and give meaning to people's lives. As a result of all this, we find ourselves today in the midst of a modern age that has lost touch with the roots of its own modernity»¹⁹.

Egli cita come primo *moderniste* Jean-Jacques Rousseau, ciò che mi consente di passare più facilmente alla famosa “critica della modernità” proposta da Alain Touraine²⁰, che si svolge in tre parti: *La modernité triomphante*, *La modernité en crise*, *Naissance du sujet* e si conclude così: «pas de modernité sans rationalisation; mais pas davantage sans formation d'un sujet-dans-le-monde qui se sente responsable vis-à-vis de lui-même et de la société. Ne confondons pas la modernité avec le mode purement capitaliste de modernisation»²¹.

Al centro di tutto, il soggetto:

«Plus nous entrons dans la modernité et plus le sujet et les objets se séparent, alors qu'ils étaient confondus dans les visions pré-modernes. [...] l'émergence du sujet humain comme liberté et comme création [...] e ancora] La modernité marque le passage de la correspondance du microcosme et du macrocosme, de l'univers et de l'homme, à la rupture qu'apporte le *Cogito* cartésien, après les *Essais* de Montaigne, et qui sera vite élargie par l'invasion des sentiments et de l'individualisme bourgeois au XVIIIe siècle. Le Sujet est la volonté d'un individu d'agir et d'être reconnu comme acteur»²².

Anche qui i riferimenti possibili alla mia melancolia sono molteplici, a partire dalla centralità del soggetto e dalla sua lotta nel e col mondo per essere riconosciuto come tale. È il Rousseau della *Nouvelle Eloïse* e il *tourbillon social* con cui deve fare i conti: «This atmosphere – of agitation and turbulence, psychic dizziness and drunkenness,

¹⁹ M. BERMAN, *All That Is Solid*, pp. 16-17. Utile inquadramento di wikipedia: «During the mid-to-late-20th century, philosophical discourse focused on issues of modernity and the cultural attitudes and philosophies towards the modern condition. Berman put forward his own definition of modernism to counter post-modern philosophies».

²⁰ A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris 1992.

²¹ *Ivi*, p. 243.

²² *Ivi*, p. 238.

expansion of experiential possibilities and destruction of moral boundaries and personal bonds, self-enlargement and self-derangement, phantoms in the street and in the soul - is the atmosphere in which modern sensibility is born» scrive di nuovo Berman²³. Per poi aggiungere:

«The basic fact of modern life, as Marx experiences it, is that this life is radically contradictory at its base: On the one hand, there have started into life industrial and scientific forces which no epoch of human history had ever suspected. On the other hand, there exist symptoms of decay, far surpassing the horrors of the latter times of the Roman Empire. In our days everything seems pregnant with its contrary. Machinery, gifted with the wonderful power of shortening and fructifying human labor, we behold starving and overworking it. The new-fangled sources of wealth, by some weird spell, are turned into sources of want. The victories of art seem bought by the loss of character. At the same pace that mankind masters nature, man seems to become enslaved to other men or to his own infamy. Even the pure light of science seems unable to shine but on the dark background of ignorance. All our invention and progress seem to result in endowing material forces with intellectual life, and stultifying human life into a material force»²⁴.

Sembrerebbe che, da Rousseau a Marx, sia il *mood* democratico a ingenerare modernismo: con anche la conseguenza del passaggio ad una sorta di nuova melancolia, che forse si potrà definire “modernistica”²⁵.

Del resto, per Berman, lo stesso Marx è modernista, nel suo enfaticizzato passaggio dall'inno di apertura alla borghesia alla radicale denuncia e lotta contro di essa. Come pure Nietzsche: «In Nietzsche's *Beyond Good and Evil* (1882), we find, just as we found in Marx, a world where everything is pregnant with its contrary»: per entrambi, ciò che serve è un uomo nuovo, capace di muoversi nelle contraddizioni del presente (cioè modernista):

«It is ironic and contradictory, polyphonic and dialectical, denouncing modern life in the name of values that modernity itself has created, hoping – often against hope – that the modernities of tomorrow and the day after tomorrow will heal the wounds that wreck the modern men and women of today. All the great modernists of the nineteenth century – spirits as diverse as Marx and Kierkegaard, Whitman and Ibsen, Baudelaire, Melville,

²³ M. BERMAN, *All That Is Solid*, p. 18.

²⁴ *Ivi*, p. 20.

²⁵ Vedremo forse alla fine se essa può rientrare nel genere descritto da G. GRASS nel suo bellissimo saggio *Il ristagno nel progresso. Variazioni sulla calcografia di Albrecht Dürer “Melencolia I*, da lui pubblicato a conclusione di *Dal diario di una lumaca* (1972), Torino 1974, pp. 238-257.

Carlyle, Stirner, Rimbaud, Strindberg, Dostoevsky, and many more – speak in these rhythms and in this range»²⁶.

Gli uomini del Novecento sono poi caratterizzati dal brusco risveglio dal liberalismo weberiano per trovarsi inquadri in una realtà di massa: «Many twentieth-century thinkers have seen things this way: the swarming masses who press upon us in the street and in the state have no sensitivity, spirituality or dignity like our own; isn't it absurd, then, that these “mass men” (or “hollow men”) should have not only the right to govern themselves but also, through their mass majorities, the power to govern us? In the ideas and intellectual gestures of Ortega, Spengler, Maurras, T. S. Eliot and Allen Tate, we see Weber's neo-Olympian perspective appropriated, distorted and magnified by the modern mandarins and would-be aristocrats of the twentieth-century right»²⁷.

Infine: «If we think of modernism as a struggle to make ourselves at home in a constantly changing world, we will realize that no mode of modernism can ever be definitive»²⁸.

Si potrà dire lo stesso della melancola?

A me non interessa qui approfondire il discorso sul modernismo buono o cattivo rispetto alla modernità. Voglio solo provare a suggerire che, preso sul serio, il modernismo può offrire uno spettro interpretativo utile alla mutazione che subì la nostra melancolia nell'epoca delle rivoluzioni, marcando quindi un campo di analisi del tutto nuovo rispetto a quello che a me più interessa che è quello della melancolia-modernità. Comunque, per provare a chiudere il discorso, mi sembra che il ricorso bermaniano a “modernismo/i” esprima la fiducia in una modernità che va però sempre in crisi. Mentre c'era stata una modernità – illuministica – che ha pensato di non andare mai in crisi: perciò credo che si possa partire da questo *mode of modernity* (*Dialettica dell'illuminismo*) per collocare meglio il *modernism* nella sua origine storica (Marx-

²⁶ *Ivi*, p. 22.

²⁷ *Ivi*, p. 28: poi passa a Marcuse, *One dimensional man!* E di Foucault sottolinea le continue variazioni sul tema weberiano della gabbia d'acciaio; conclude con le *total institutions* di Erwin Goffman (*Ivi*, p.34).

²⁸ Nell'introduzione alla *Penguin edition* del suo libro.

Nietzsche) rispetto al sogno di una nuova modernità (*die Moderne?*), come si esprime nel futurismo, anteguerra, ma anche dopoguerra, cioè col suo fascismo²⁹.

Illuminismo bifronte: scopritore di libertà, ma anche dell'insuperabile limite umano. Entrambi i caratteri radicati nel suo vero soggetto storico: la borghesia: «Il borghese, nelle forme successive del proprietario di schiavi, del libero imprenditore, dell'amministratore, è il soggetto logico dell'illuminismo»: è il *homo oeconomicus* di Ulisse nella transizione dall'individualismo "possessivo" a quello "progressivo"³⁰. Nell'illuminismo, l'individualismo si lega al progresso, grazie allo strumento della ragione-scienza-impresa e alla liquidazione del sogno metafisico, del mito. Per entrambe le ragioni esso non può non rovesciarsi in positivismo, ragione senza spirito: «una forma di filosofia che, in nome della conseguenza logica, pretende di snaturare le spinte utopiche e dialettiche del filone caldo della storia della filosofia». È solo questa la "nostra" modernità, contro cui insorgeranno i vari modernismi, per un moderno non più progressivo ma evolutivo. «L'illuminismo è totalitario più di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo»³¹. Esempio il mito di Ulisse, che nell'epos omerico viene razionalizzato nel «prototipo dello stesso individuo borghese

²⁹ Berman così si esprime sul possibile connubio modernismo-fascismo: «The Fascist regimes of 1922-1945 may turn out to be only a first chapter in the still unfolding history of radical authoritarianism. Many movements in this mold actually celebrate modern technology, communications and techniques of mass mobilization, and use them to crush modern freedoms. Some of these movements have won ardent support from great modernists: Ezra Pound, Heidegger, Celine. The paradoxes and perils in all this are dark and deep. It strikes me that an honest modernist needs to look longer and deeper into this abyss than I have done so far». Ma insomma per lui c'è sempre una *modernity and its deepest values...*

³⁰ M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialettica*. Il mio commento si riferisce a *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano 1982, di C.B. MACPHERSON (1962).

³¹ *Ivi*, p. 33. Si può concordare con Wikipedia nella seguente approssimazione di "modernità": «As a historical category, modernity refers to a period marked by a questioning or rejection of tradition; the prioritization of individualism, freedom and formal equality; faith in inevitable social, scientific and technological progress and human perfectibility; rationalization and professionalization; a movement from feudalism (or agrarianism) toward capitalism and the market economy; industrialization, urbanization and secularization; the development of the nation-state and its constituent institutions (e.g. representative democracy, public education, modern bureaucracy) and forms of surveillance. Some writers have suggested there is more than one possible modernity, given the unsettled nature of the term and of history itself».

il cui concetto ha origine in quella compatta affermazione-di-sé di cui l'eroe pellegrino fornisce il modello preistorico»³².

Basterà così. Ma tutto ciò si può probabilmente inscrivere in un quadro più largo ma anche più semplice. L'uomo (almeno europeo) è costitutivamente atto e portato a essere "moderno"; egli è filogeneticamente orientato ad agire *modo*, cioè secondo il suo tempo; volendo essere tendenzialmente *mod*-erno (con-temporaneo), esso (l'uomo, uomo-donna, *uonna*) cerca il nuovo per aggiornare il vecchio da cui proviene. Questo movimento si stratifica, storicamente, in depositi più o meno solidi, che potrebbero corrispondere a fasi di civiltà: di cui una – quella più spiccatamente europeatlantica, all'incirca nei primi sette secoli-otto del secondo millennio – non esiterei a chiamare "modernità". Quando i termini di questa modernità tornano (ah, mia misura!), gli aggiustamenti ad essa verso il nuovo possono essere progressivi e quasi automatici ("modernizzazione"); ma quando i termini non tornano più (quando la misura è colma!), allora subentra ribellione al vecchio, alla ricerca di un nuovo che, a sua volta, fatica ad affermarsi e può essere perciò, alle volte, paradossale e sbilenco, dibattuto fra tradizione e futurismo. Si potrebbe chiamare questa fase quella del "modernismo".

Come ogni costruzione astratta, anche questa può essere messa alla prova dei fatti, dando luogo a una storia di flussi e riflussi, di modernità e modernismi, in base alla sensibilità del ricercatore, ai suoi gusti o disturbi, alla sua visione del mondo e quindi del "moderno". Si tratta, ovviamente, di uno strumento di lavoro, che vale per quel che vale; ma, se vale, non vale solo per i movimenti artistici o culturali, bensì per tutto ciò che, nella vita degli uomini, diviene "solido" e fondante, cioè forza materiale, compresa la politica. Così, ad esempio, se costruiamo il tipo dello "Stato moderno", in corrispondenza con la modernità occidentale fra Cinque- e Ottocento, dovremmo poi trarre le conseguenze rispetto alla sua crisi novecentesca, comprendendone anche gli sbocchi

³² *Ivi*, p. 52. Ma più bello è il seguito della citazione nietzschiana: «D'altro canto l'illuminismo è sempre stato uno strumento dei "grandi artisti di governo" (Confucio in Cina, l'impero romano, Napoleone, il papato...). L'inganno a cui la folla va soggetta a questo proposito, ad esempio in ogni democrazia, è estremamente prezioso: l'impicciolimento degli uomini, che si lasciano governare sempre più facilmente, è perseguito come un progresso».

di tipo “modernista” in regimi non solo autoritari ma totalitari, a cui non sappiamo che dare il nome generico di dittatura. Mi sono già occupato, in altro senso, di queste cose, proponendo un’alternanza di *government* e *governance*, per descrivere il passaggio da fasi fredde e ferme a fasi calde e di movimento riguardo all’organizzazione della convivenza umana. Dubito che si tratti, qui, della stessa cosa, ma una certa analogia c’è, anche se mi pare poco scientifico che il mio ragionamento proceda sempre per contrapposizioni diadiche di tipo lull-altusiano.

È forse superfluo osservare che l’analogia modernità/*government* è comprovata dal fatto che ad essa corrisponde anche la fase piena di misura, quando le mie tre misure piccole coincidono. È invece per me utile ora immaginare che con questi arzigogoli possa avere a che fare anche la mia melancolia: e precisamente, per estremizzare la questione, nel senso che alla modernità potrebbe corrispondere la melancolia piena dell’età propriamente “moderna”, dal Mille all’Illuminismo, mentre al modernismo-i si adeguerebbe bene la melancolia contemporanea, fino alla sua più recente e dilagante sindrome depressiva, intesa come “disturbo della personalità”.

Molto stimolante il saggio di Tim Mason su “moderno, modernità, modernizzazione”³³: in esso si denuncia l’ubiquità delle parole “moderno” e “modernizzazione” definite come una «componente non problematica del vocabolario professionale degli storici italiani». Ciò a causa di un clima culturale perennemente invocante modernità e forse anche a causa della diffusa convinzione che l’Italia sia sempre stata un paese arretrato: nessuna riforma in Italia, nessun 1789³⁴; ma infine anche a causa di una inappropriata correlazione positiva tra fascismo e modernità. Essa fu favorita dall’approccio troppo immanente della ricerca di De Felice e dei suoi, «che... dà un eccessivo rilievo alla leadership fascista e ai suoi progetti e sogni ad occhi aperti»³⁵: spesso i concetti utilizzati sono privi di rigore teorico, oppure sono troppo elastici ed eclettici;

³³ T. MASON, *Moderno, modernità, modernizzazione: un montaggio*, «Movimento operaio e socialista», X/1987, pp. 45-61 (che è certamente la traduzione dall’inglese di: *Italy and Modernization: A Montage*, «History Workshop Journal», XXV/1988, pp. 127-147).

³⁴ C. TULLIO-ALTAN, *La nostra Italia. Arretratezza socio-culturale, clientelismo, trasformismo e ribellismo dall’Unità ad oggi*, Milano 1986.

³⁵ *Ivi*, p. 50: sarebbe questo il filo rosso della sua opera, come appare bene dalla sua *Intervista sul fascismo*, Bari 1975.

ne occorrono invece di coerenti e dotati di propria logica interna. Per Mason «il concetto di modernizzazione deve avere un significato coerente e comprensivo, può essere usato solo come un concetto essenzialmente normativo», deve cioè toccare i contenuti reali, non solo dichiarati o presunti. L'uso di quei termini è legittimo solo se in prospettiva coerente col loro significato etico-storico (individualismo-futuro)³⁶. Per Mason dire modernizzazione significa dire qualcosa su quello che “noi” vogliamo, su ciò che rimane ancora da raggiungere. Non aiutano dunque neanche i vari modelli funzionalisti che pretendono di misurare la modernità esclusivamente in termini tecnico-oggettivi, alla Organski. Si dovrebbe sempre distinguere fra un concetto “immanente” di modernizzazione (in base al quale i soggetti in campo si sentono e si presentano come attori di essa: come Mussolini nella ricostruzione di De Felice) e un concetto “normativo” (relativo cioè a contenuti di valore della modernità).

Dialetticamente – e giungendo fino a riconoscere l'avvento del fascismo come un contributo a una sorta di crisi nel processo di modernizzazione³⁷ – Mason finisce per ricorrere alla categoria dell' “a-moderno” per definire il fascismo italiano: come un fenomeno cioè che non può proprio essere misurato in termini (positivi o negativi) di modernità, dal momento che quest'ultima si compone sia di elementi economico-sociali che di elementi civil-culturali: «La realtà può essere avvicinata solo a condizione

³⁶ Gli piace molto G. GERMANI, *Sociologia della modernizzazione. L'esperienza dell'America latina*, Bari 1971, cap 2; ma anche: *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, Bologna 1975. Lui cerca di mettere in evidenza gli aspetti politici della modernizzazione fascista, mentre di solito ci si ferma agli aspetti economici, tecnologici e sociali. Per H.-U. WEHLER (*Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975) le parole che si usano sono sempre “normative”.

³⁷ È poi quello che in fondo vedrei io nel modernismo, ma con la differenza che, a mio avviso, il modernismo fascista funziona anche da superamento di quella crisi. A tale proposito non si può ignorare che R. GRIFFIN, *Modernity, modernism, and fascism. A “mazeway resynthesis”*, «Modernism/Modernity», 15/2008, pp. 9-24, ricorda in apertura che «Researchers combing through back numbers of this journal in search of authoritative guidance to the relationship between modernity, modernism, and fascism could be forgiven for occasionally losing their bearings. In one of the earliest issues they will alight upon Emilio Gentile's article tracing the paternity of early Fascism to the campaign for a “modernist nationalism” which was launched in the 1900s by Italian avant-garde artists and intellectuals fanatical about providing the catalyst to a national program of radical modernization». Ma il concetto è stato recentemente presentato in modo più ampio e circostanziato da Monica Cioli nel volume *Arte e scienza internazionale*.

di scoprire l'esatto punto di fusione fra il moderno e l'arretrato nel caso di ciascuno specifico oggetto di ricerca»³⁸.

Un ragionamento di questo genere tocca – che Mason lo intendesse o no – il grande nodo metodologico della definizione di “tipo” come strumento metodologico di ricerca nelle *Geisteswissenschaften*. Non è certo il caso di occuparsene qui, se non per provare con semplice buonsenso a mettere a fuoco la portata di questo strumento, sia nei suoi termini weberiani che in quelli più attuali. Se infatti esso è troppo stretto non è ancora un “tipo” e resta un evento, un fatto o una sequenza di fatti, magari strutturati ma sempre riconoscibili (e comunque comparabili fra loro) nella loro storica fattualità; se invece è troppo largo, diventa generico e onnicomprensivo e perde densità ermeneutica. Stare in mezzo non è facile e non è solo questione di equilibrio: occorrerebbe cercare i caratteri utili a definire il tipo anche in positivo, non solo in negativo.

La “modernità”, si è detto più volte, ha a che fare con due entità storiche tipicamente occidentali e, appunto, “moderne”: la scienza e lo Stato³⁹. Ma questi due indicatori giocano un ruolo importante anche per il “modernismo”, al quale corrisponde una crisi strutturale sia dello Stato (democrazia→ totalitarismo) che della scienza (prevalenza della tecnica→ tecno-scienza). Il quadro diventa così più complesso e consente, di conseguenza, applicazioni più sottili e disambigue. In particolare, c'è, come sempre, anche una trasformazione dei soggetti e dei paradigmi di lettura della realtà oltre che del comportamento rispetto ad essa: è allarmante quanto tutto ciò riporti ai miei ragionamenti sulla misura!

³⁸ T. MASON, *Moderno*, p. 59. In conclusione, Tim Mason cita un saggio molto breve di M. ELVIN, *A Working Definition of "Modernity"?*, «Past and Present», 113, 1/1986: interessante perché affronta il problema dal di fuori dell'area occidentale; ma nel fare ciò mi pare che, tentando un discorso universale, riporti la modernità al potere... mica male, ma mi sembra che così il “tipo” diventa un po' troppo largo e forse, di nuovo, troppo occidentale (del resto mi sembra solo un'applicazione della famosa tesi di A.F.K. ORGANSKY, *World Politics*, New York 1958).

³⁹ Indispensabile il rimando alla *Nuova Atlantide* (1624) di F. BACONE (in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino 1975), in cui viene descritta una società felice, basata sulla ragione e sulla scienza. Il sapere è finalizzato all'utilità sociale ed opera in modo sistematico, sulla base della collaborazione tra persone che hanno compiti diversi. Questi due caratteri, la scienza finalizzata alle applicazioni tecnologiche e il lavoro d'équipe, sono gli aspetti portanti della sua teoria e sono sorretti dalla definizione di un metodo di ricerca che è l'oggetto dell'opera principale di Bacone, il *Novum Organon* (1620).

La de-generazione della modernità in modernismo-i è accompagnato dalla transizione dall'uomo-borghese all'uomo-massa (quello "piccolo" che abbiamo appena incontrato nel rimando nietzschiano). Ma anche dal passaggio dalla macchina-utensile alla macchina-protesi (finché la stessa macchina – come sta capitando, per ora solo nei tornei di scacchi – non diventerà essa stessa soggetto). Ma è decisivo (oltre alla mutazione del modo di produzione maturo, verso l'autonomia della fabbrica) anche il profondo mutamento di clima culturale, di *Weltbild* o anche di *Weltanschauung*, che segna (essendone causa ed effetto insieme) la transizione dal paradigma del progresso a quello della evoluzione.

È in questo nuovo *Deutungsschema* che affonda le radici la nuova visione del futuro che si afferma: non più (solo) come portato del progresso sociale – sorretto, provocato e guidato dalla performance individuale dell'*homo faber oeconomicus* – bensì come effetto di una evoluzione che riguarda tutto l'essere, sia naturale che sociale, e che si compie dunque in certo qual modo anche a prescindere dagli individui, con energia sua propria; ma che può, anzi deve, essere accompagnato dall'azione umana organizzata (in società) che la guiderà non più con la performance ma col piano⁴⁰. È anche il passaggio da un positivismo scienziato e razionale che possiede le chiavi della verità a un cognitivismo surreale e anche un po' magico, in cui la scienza (relativistico-quantistica) ne sa anche più di prima ma in modo vagamente "indeterminato", cioè non fissabile mai in punti d'arrivo sicuri⁴¹.

Non è difficile né inconsueto attribuire a questo nuovo clima la qualità dell'irrazionale, ma mi pare che, con la categoria del modernismo, anche l'irrazionale possa essere fatto rientrare nella più generale crisi/degenerazione della modernità, intesa quest'ultima come contenitore e per così dire macchinario della razionalità di scopo weberiana.

Per spiegarmi meglio, ricopio qui una mia vecchia formulazione:

⁴⁰ Ci sta lavorando sopra Roberta Ferrari, a partire dai suoi studi su Potter e il socialismo inglese di primo Novecento. Mi chiedo se si possa guardare al piano (in campo economico e sociale) in analogia col "progetto giuridico" della prima modernità statale: cfr. P. COSTA, *Il progetto*.

⁴¹ Troveremo di nuovo più avanti gli opportuni riferimenti a Werner Heisenberg e al suo *Prinzip*.

Seconda parte

«Il mio interesse riguarda il percorso di disciplinamento sociale attraverso cui si è svolta, in Europa, con particolare intensificazione nell'età moderna, quell'opera di laicizzazione, umanizzazione e individualizzazione della vita che ha costituito nei secoli il carattere più proprio della nostra civiltà, fino al trionfo liberale ottocentesco, da una parte, e al totalitarismo novecentesco dell'uomo di massa, dall'altra»⁴².

In tale ambito si è svolto – *nur im Okzident!*⁴³ – l'esclusivo rapporto fra scienza e Stato che ha reso possibile il dominio dell'Occidente sul resto del mondo. Ne è sortito, per dire, il capitalismo, con tutte le conseguenze che un materialismo storico ben inteso ne può far derivare. Tra queste l'evoluzione del ruolo della macchina (dalla manifattura alla fabbrica) nel complessivo materiale e simbolico del mondo del lavoro ma anche della società. Il nesso baconiano tra scienza e Stato si è venuto articolando e complicando nel nuovo ruolo assunto dalla tecnica, direttamente rispondente ai bisogni di una società civile orientata ai valori dell'industria, della produzione e del plusvalore. Si è aperta l'era di quella che oggi chiamiamo sempre più liberamente “tecnoscienza”, alla quale si può forse attribuire come data di nascita ufficiosa il 1901, anno in cui – su disposizione testamentaria del chimico svedese Alfred Nobel, inventore della dinamite⁴⁴ – fu istituito l'omonimo premio in denaro per chi avesse reso i maggiori servizi all'umanità nel campo della fisica, chimica, medicina o fisiologia e letteratura, oltre che per il riavvicinamento dei popoli.

Da allora, si può dire che il “discorso” sulla scienza si è tanto popolarizzato da assorbire in sé anche la tecnica, nell'assunto che la prima non possa stare senza la seconda. Qualcuno prova oggi a spiegare come le biotecnologie rappresentino la manifestazione più evidente di questa tendenza che sempre più coinvolge nel discorso anche tematiche di ordine etico. Per Giorgio Israel⁴⁵, il filosofo Edmund Husserl ha descritto con grande efficacia il progetto di una conoscenza onnicomprensiva, costituitosi a partire dal Rinascimento: un'unica costruzione procedente all'infinito di

⁴² P. SCHIERA, *La dottrina delle immagini*, in *Profili*, I.

⁴³ Inevitabile, anche in questa Seconda parte, il ricorso al famoso refrain di Max Weber nella *Vorbemerkung* ai suoi *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920: suo ultimo scritto prima della morte nel 1921.

⁴⁴ M. BUCCHI, *Come vincere un Nobel. Il premio più famoso della scienza*, Torino 2017.

⁴⁵ Relatore al convegno “Scienza e regole?” durante il Meeting per l'amicizia fra i popoli a Rimini, agosto 2005.

generazione in generazione e mirante ad affrontare tutti i problemi, da quelli naturali a quelli etici e morali. La stessa costruzione della scienza moderna sarebbe riflesso di tale visione, perché il concetto di legge della natura avrebbe un'origine teologica: l'idea che esiste un "ordine" del mondo stabilito da Dio. Il positivismo ha tratto dai successi delle scienze naturali la conclusione che il loro metodo conoscitivo fosse l'unico valido. Da quel momento, non soltanto ogni disciplina – come pure le scienze sociali – è stata valutata sulla base della sua aderenza al metodo delle scienze fisico-matematiche, ma tutti i problemi che riguardano la filosofia, l'etica, la morale e la religione sono stati esclusi come "metafisici" o "irrazionali".

La seconda rottura riguarderebbe invece il rapporto tra scienza e tecnica. Fin dalla rivoluzione scientifica la seconda ha avuto un rapporto di dipendenza concettuale dalla prima: la conoscenza dei processi era considerata determinante nell'indirizzo delle scelte tecnologiche (e "tecnologia" significa appunto "scienza fondata sulla tecnica"). Da circa un secolo in qua – per una serie di fattori, tra cui predominano quelli economico-produttivi – si è affermata una prassi in cui la tecnica procede con una crescente libertà e diventa una forma di manipolazione incurante della conoscenza profonda dei processi su cui interviene. Le biotecnologie costituiscono la manifestazione più evidente di questa tendenza, che chiamo tecnoscienza per sottolinearne la specificità. Nel senso che la tecnica riproduce, cioè consente applicazione e realizzazione pratica, ma a un certo punto la spinta riproduttiva prende il sopravvento sul dato di partenza cognitivo, che è appunto la scienza: da lì (dalla macchina in opera) parte la tecnoscienza, con le sue premesse e conseguenze economiche (nella dottrina dell'accumulazione di Marx, la tecnica è vista come elemento necessario del processo di autovalorizzazione del capitale⁴⁶) e culturali (da Darwin e Spencer fino agli effetti "modernisti").

⁴⁶ K. MARX, *Il Capitale*, Roma 1964, Libro I, cap XIII, "Macchine e grande industria", pp. 413 ss.

2.

Ma anche Emanuele Severino ci spiega¹ che, all'interno della società capitalistica c'è stato uno slittamento del motivo legittimante della convivenza (o del potere?) da politica a economia a tecnoscienza: con la conclusione, forse troppo semplice, che in tal modo il capitalismo porta al tramonto sé stesso, con il Superstato tecnico, che avrebbe come unico scopo appunto la "potenza" (che mi risulta però difficile capire che cosa sia: di chi, su chi, per chi? E che rapporti abbia col potere): si tratta – mi pare – di una visione distopico-negativa alla Orwell, trascurando invece quella positiva, alla Huxley, che coinvolgerebbe di più gli uomini e la stessa misura. A me pare più convincente pensare, anche se per ora solo in termini approssimativi, che la tecnica, come luogo della macchina *perpetuum mobile*, spinge in avanti, da sé, la riproduzione e costringe a ciò la stessa scienza, provocando un drammatico rovesciamento di campo.

Da questo punto di vista è perfetta la citazione dal *Capitale* sulla necessità di una storia critica della tecnologia, parallela a quella fatta da Darwin, indagatore della tecnologia della natura – organi vegetali e animali –, mentre la tecnica dovrebbe essere intesa come l'insieme degli

«organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare [...] La tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono»².

Come detto, per Severino, il circolo virtuoso scienza–tecnica si spacca dentro al capitalismo. Ma cosa succede esattamente? È la tecnica a dettare il tempo alla scienza (esigenze di mercato) o è la scienza a implementare lo sviluppo tecnico verso fini random-sociali (ma anche qui esigenze di mercato alla fin fine)? In un modo o nell'altro, sembrano verificarsi due fenomeni paralleli: il capitalismo abdica al (per me già da prima ideologico, cioè falsificante) principio del profitto privato tutto plusvalore; il

¹ E. SEVERINO, *Il declino del capitalismo*, Milano 2007; *Il destino della tecnica*, Milano 2009.

² K. MARX, *Il Capitale*, Libro primo, cap. XIII, nota 89, p. 414: cfr. F. VIDONI, *Evoluzione delle specie e evoluzione tecnologica*, in F. VIDONI, *Natura e storia. Marx e Engels interpreti del darwinismo*, Bari 1985, pp. 43-48.

positivismo cessa di essere egemone sulle forme di conoscenza, in particolare del sociale. I due fenomeni sono congiunti fra loro dal trasformarsi della società civile in società di massa, a sua volta sempre più bisognosa di comunicazione, anche al di là della *Öffentlichkeit* (sfera pubblica) che rappresentava la prima³. Proprio ciò rende più probabile ritenere che la tecnoscienza sia un *tertium genus*, un ibrido, dotato di una sua certa, evolutiva autonomia. Quest'ultima è relativamente facile da definire – o almeno da discutere – al giorno d'oggi⁴. Più difficile trovarne origini certe, non quanto al sorgere della tecnica come tale, ma nella dinamica socio-culturale che giunge all'oggi.

Sono convinto che una fonte indiscutibile sia la mentalità (*forma mentis*) evolutivista che discende dal darwinismo sociale e da Spencer. Per dirla con un teorico-artista del primo XX secolo (Amédée Ozenfant, a proposito del cubismo) si tratta di una nuova attenzione alle «propriétés essentielles de la matière visible»⁵: ciò porterebbe a sostituire la plasticità alla prospettiva, la simultaneità alla storia, il modernismo alla modernità. Tracce di ciò si troverebbero nella letteratura dis-topica fin dalla sua origine post-evolutivista inglese di fine 800⁶.

³ Entra naturalmente qui in gioco la famosa teoria discorsiva di Jürgen Habermas, ma per cogliere subito le implicazioni “melancoliche” del discorso cfr. W. LEPENIES, *Melancholie und Gesellschaft* (1969). *Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie*, Frankfurt a.M. 1998.

⁴ A. LORENZET, *Il lato controverso della tecnoscienza. Nanotecnologie, biotecnologie e grandi opere nella sfera pubblica*, Bologna 2015, sulle controversie che ormai popolano giornali e web, a dimostrazione della centralità della tecnoscienza nella società contemporanea: «Le controversie tecnoscientifiche nascono quando la scienza e la tecnologia diventano pubblicamente rilevanti e gli esperti scoprono che il loro lavoro è discusso e dibattuto al di fuori della comunità scientifica attraverso linguaggi, codici e rappresentazioni che appaiono diverse e distanti dai loro modi usuali di interagire». Ciò presenta però anche l'effetto di una “democratizzazione dell'expertise”, anche in riferimento ai processi di comunicazione, ragion per cui quest'ultima di fatto diventa un terzo elemento che integra – in una fusione che io definirei modernistica! – i due della tecnica e della scienza.

⁵ A. OZENFANT – CH.E. JEANNERET (Le Corbusier), *Après le cubisme*, Paris 1918 (trad. it. 2011) a sua volta in M. CIOLI, *Anche noi macchine! Avanguardia artistica e politica europea (1900-1930)*, Roma 2018; da citare anche il passaggio, dal saggio *L'esthétique nouvelle*, in “L'esprit nouveau” p. 11: «L'esthétique contemporaine [...] emploie cette méthode génétique qui, depuis que Darwin l'a appliquée au problème de l'origine des espèces, a renouvelé toutes les sciences et qui, à y regarder de près, n'est pas autre chose que l'application de la méthode historique aux phénomènes organiques, psychologiques et sociaux».

⁶ A proposito di “distopia”: secondo l'*Oxford English Dictionary*, il termine fu coniato nel 1868 da John Stuart Mill, che si serviva allo stesso tempo anche di un sinonimo usato da Jeremy Bentham nel 1818: *cacotopia*. Entrambe le parole si basano sul termine *utopia*, inteso come il luogo dove tutto è come dovrebbe essere. Distopia designa l'esatto opposto, cioè un luogo del tutto spiacevole e indesiderabile. Spesso la

Certamente tecnica e scienza ci sono da sempre, in rapporti mutevoli con lo spirito del tempo (ma anche con la misura di volta in volta dominante). In prima età moderna, la coppia dinamica Leonardo/Galileo la dice lunga. Con Newton e il suo famoso logaritmo naturale (del 1688 è il trattato *Logarithmo-Technica* di Nicolaus Mercator), ma già prima con le Accademie⁷, la scienza venne acquistando posizione dominante, configurando un paradigma atto a produrre “scienza normale” per tutto l’800; ma la tecnica fu condotta (nel passaggio dalla manifattura alla fabbrica) a incrementare la sua capacità produttiva, reificandosi nella rivoluzione industriale e nel capitalismo (meccanismi invece di utensili, macchine invece di strumenti). La macchina a vapore di Watt e la lunetta di Maudsley permisero di produrre macchine per mezzo di macchine. Con ciò la grande industria «creò il proprio sostrato tecnico adeguato e cominciò a muoversi da sola»: il principio della produzione meccanizzata aveva trovato grazie alle invenzioni di Hargreaves, Arkwright, Watt e Maudsley la sua soluzione e il suo fondamento.

La base tecnica della produzione meccanizzata è perciò rivoluzionaria, secondo Marx, mentre tutti i precedenti modi di produzione erano essenzialmente conservatori. Ciò è confermato dalla “socializzazione” della tecnica che mediante un processo tanto materiale che spirituale si apre alla tecnologia della produzione, fino a diventare tecnologia sociale.

Anche secondo Severino, è il capitalismo che, alla messa in crisi del paradigma positivistico, assegna alla tecnica il ruolo dominante, come produttrice di “potenza”:

differenza tra utopia e distopia dipende dal punto di vista dell'autore dell'opera. I testi distopici appaiono come opere di avvertimento, o satire, che mostrano le tendenze attuali estrapolate sino a conclusioni apocalittiche. Dunque la distopia si basa su pericoli percepiti nella società attuale, spostando però l'interesse su un'epoca e un luogo distanti o successivi a una discontinuità storica, come nelle opere fantascientifiche di H.G.WELLS. Tra le opere di rilievo del filone distopico vi sono le narrazioni fantapolitiche antitotalitarie della prima metà del Novecento, tra cui *Il padrone del mondo* (*Lord of the World*, 1907) di R.H. BENSON; *Il tallone di ferro* (*The Iron Heel*, 1908) di J. LONDON; *Noi* (*Мы*, 1921) di E.I. ZAMJATIN; *Il mondo nuovo* (*Brave new world*, 1932) di A. HUXLEY; *Qui non è possibile* (*It Can't Happen Here*, 1935) di S. LEWIS; *Antifona* (*Anthem*, 1938) di A. RAND e *1984* (*Nineteen Eighty-Four*, 1948) di G. ORWELL.

⁷ L. BOEHM – E. RAIMONDI (eds), *Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, Bologna 1981; A. BATTISTINI – G. DE ANGELIS – G. OLMI (eds), *Alle origini della scienza moderna: Federico Cesi e l'Accademia dei Lincei*, Bologna 2007.

alla *science* si sovrappone l'*engineering* e ciò serve sia ai capitalisti produttori che ai consumatori di massa. Ma il vero salto "epistemologico" si era avuto nel passaggio dalla tecnica ancora vista nel suo rapporto con la natura (a partire da Leopardi, ma forse anche da Erasmus Darwin) alla tecnica nel suo rapporto con la macchina in chiave evolutiva, in senso sia naturale che sociale (da Charles Darwin a Marx, come sopra accennato).

Potrebbe essere quel che è accaduto nel corso del Novecento. Ma fra i primi a cogliere quella rivoluzione furono, a livello intuitivo e di movimento, gli artisti, nella loro spudorata azione di avanguardia, sotto la pressione anche dei grandi eventi esterni della Grande guerra e della Rivoluzione d'ottobre.

Ma "tecnoscienza" è un nuovo paradigma scientifico, o solo una fase pre-paradigmatica, o è una rivoluzione tale da fare saltare l'idea stessa di paradigma e di scienza (la quale a sua volta non sarebbe altro che un paradigma filosofico)? Decisivo mi sembra comunque il contatto fra tecnica e massa: è in funzione della massa e delle sue aspettative (mercificazione, *commodity-culture*) che la tecnica sopravanza la scienza nel nuovo paradigma, diventandone elemento costitutivo primario: da indagare allora il circuito capitalismo-massa-tecnica, sia nei suoi aspetti economico-materiali che in quelli ideologico-sociali. Un circuito che vede progressivamente sparire il soggetto individuale (e personale) uomo-operaio a favore del soggetto collettivo (e impersonale) macchina-fabbrica. Ci sarà melancolia in tutto ciò?

Mi pare infatti decisivo il fatto che ogni nuovo paradigma contempla la possibilità di "comprendere" più cose del precedente, cioè di poter essere applicato ad ambiti e settori della vita e dell'esperienza più ampi e nuovi. Nel nostro caso, con la tecnoscienza si afferma con prepotenza il bisogno di applicare il nuovo paradigma alla società. Ciò avviene anche attraverso una vera rivoluzione all'interno delle scienze sociali, con il declino della dominanza storica del diritto (nella sua versione dogmatico-positivistica: per eccellenza, la tedesca *Rechtswissenschaft*) e l'affermazione di metodi

più sperimentali e/o comprendenti nel campo dell'economia e della sociologia: si afferma la speranza di una tecnologia sociale⁸.

Per Renato G. Mazzolini, il nucleo dell'antropologia di Darwin nella sua opera conclusiva è costituito da quello che Patrick Tort ha definito «effetto reversivo dell'evoluzione»⁹, che consisterebbe nel superamento della legge di selezione naturale attraverso processi di istituzionalizzazione del sentimento di simpatia (politica?). Nelle osservazioni conclusive al terzo capitolo della prima edizione di *The Descent of Man* il meccanismo è così riassunto:

«Finally, the social instincts which no doubt were acquired by man, as by the lower animals, for the good of the community, will from the first have given to him some wish to aid his fellows, and some feeling of sympathy. Such impulses will have served him at a very early period as a rude rule of right and wrong. But as man gradually advanced in intellectual power and was enabled to trace the more remote consequences of his actions; as he acquired sufficient knowledge to reject baneful customs and superstitions; as he regarded more and more not only the welfare but the happiness of his fellow-men; as from habit, following on beneficial experience, instruction, and example, his sympathies became more tender and widely diffused, so as to extend to the men of all races, to the imbecile, the maimed, and other useless members of society, and finally to the lower animals, – so would the standard of his morality rise higher and higher» .

Nonostante i conflitti presenti nell'uomo tra istinti sociali superiori e impulsi e desideri inferiori, sarebbe la progressiva evoluzione della moralità, attraverso la sua istituzionalizzazione, a divenire costitutiva nell'uomo e pertanto a limitare sempre più l'azione della selezione naturale nei confronti dei più deboli o meno adatti.

Colui che, tra i contemporanei, meglio comprese l'effetto reversivo dell'evoluzione fu forse Thomas Henry Huxley (1825-1895) che, rifiutando la teoria gladiatoria della lotta per l'esistenza, scrisse: «Let us understand, once for all, that the ethical progress

⁸ Bella allora la seguente definizione di *Explanation Ratio* (di R. DAWKINS, che introduce un ottimo opuscolo su Darwin pubblicato dal "Guardian"; ma dovrebbe valere per ogni tentativo di spiegazione per qualsiasi cosa): «ciò che spiega, diviso per ciò che necessita di assumere per poter dare la spiegazione». Dunque forse: vita (tutto ciò che ha più di minima complessità) / (fratto) selezione naturale (*the non-random survival of genes in gene pools*). Abbiamo cioè bisogno di spiegazioni "sostenibili", cioè che spieghino più di quanto postulano.

⁹ R.G. MAZZOLINI, *Darwin: schiavismo e razze umane*, «Scienza & Politica», 21, 40/2009, pp. 51-66. P. TORT (ed), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris 1996, 3 voll, contenente 4500 voci, ispirato allo scopo di «ripensare l'ordine etico che realizza in noi la civiltà», che potrebbe anche riferirsi al modo in cui intendiamo la nostra modernità.

of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combatting it».

Un altro modo per dire che «la legge della giungla non era una legge adeguata per esseri umani». Si capisce allora perché la distinzione, in Darwin, tra civilizzati e selvaggi non riguardi mai la struttura corporea dell'uomo, ma esclusivamente il livello di sviluppo tecnico, culturale e sociale, e non necessariamente il livello morale. Huxley (nonno dell'Aldous scrittore e definito anche *Darwin's bulldog*) parla opportunamente di *cosmic process*: questa è l'evoluzione, la quale, a suo dire, non è una corrente a cui l'uomo si abbandona o che rifugge, ma è qualcosa contro cui si combatte: qui starebbe anche l'aspetto etico dell'umanità (ma forse di tutto il creato).

Resistenza per l'adattamento, o anche meglio adattamento resistente: questa è la base dell'uomo nuovo? O quest'ultimo è invece tanto creativo da saper imporre il proprio ideale al *cosmic process*? A quale delle due ipotesi corrisponde meglio il modernismo? Ma soprattutto non è forse questo, di nuovo, l'insuperabile ingaggio in cui da sempre si trova la melancolia occidentale?

Questi spunti sul cosiddetto “darwinismo sociale” vanno integrati col riferimento alla figura – diffusamente trattata nella Prima parte – di Samuel Butler, lo scrittore neozelandese vittoriano autore di *Erewhon* [*Nowhere*]. Il 13 giugno 1863 – quattro anni dopo l'uscita del capolavoro di Darwin – egli pubblicò sotto forma di lettera sul giornale “The Press”, con lo pseudonimo di Cellarius, un articolo dal titolo *Darwin among the machines*, in cui avanzava la possibilità che le macchine rappresentassero una specie di “mechanical life” e fossero capaci di evoluzione continua, al punto da poter un giorno sostituire gli umani come specie dominante¹⁰.

Inutile aggiungere che questo è solo l'inizio della prodigiosa produzione letteraria distopica caratterizzata, nel panorama letterario inglese, da interessanti incroci e

¹⁰ Eccone un commento da wikipedia: «The letter raises many of the themes now being debated by proponents of the Technological Singularity, namely, that computers are evolving much faster than biological humans and that we are racing toward an unknowable future with explosive technological change». Il suo assunto è stato ripreso da G. DYSON, *Darwin Among the Machines: The Evolution of Global Intelligence*, New York 1998, per suggerire coerentemente che internet è un essente, vivente e senziente. Da segnalare, dalla stessa fonte, anche il fatto che Butler criticò Darwin per non avere sufficientemente riconosciuto il suo debito nei confronti del nonno Erasmus quanto all'origine della sua teoria evuzionistica.

discendenze che mostrano l'esistenza di un tessuto socio-culturale molto specifico, non a caso spesso designato come "modernismo". Non solo George B. Shaw e E.M. Foster furono grandi ammiratori di Samuel Butler: basti pensare al ruolo giocato da H.G. Wells, il quale, oltre alla nota e nutrita serie di romanzi di *science fiction*, pubblicò da ultimo, nel 1929-30, *The science of life*, un'opera in tre volumi scritta insieme al figlio G.P. Wells e a Julian Huxley, contenente in forma popolare lo stato dell'arte nella ricerca in campo biologico. Julian Huxley era uno stimato scienziato, nipote di quel Thomas Henry che abbiamo appena incontrato (e con cui Wells stesso aveva studiato biologia¹¹) e fratello di Aldous, il grande autore di *New Brave World*. Il quarto libro dell'opera era dedicato a "The How and Why of Development and Evolution" e fu recensito come «perhaps the clearest, most readable, succinct and informative popular account of the subject ever penned. It was here that [Huxley] first expounded his own version of what later developed into the evolutionary synthesis». Non è senza significato che l'ultimo capitolo fosse proprio dedicato a "The Present Phase of Human Association".

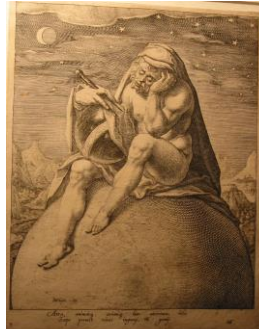
È in realtà questo il problema a cui anche noi oggi – anch'io qui – stiamo cercando di rispondere, e abbiamo già visto che questo rappresenta il *modo* (latino) da cui prende avvio ogni modernità. Ma ho anche provato a suggerire che forse è tempo di usare un altro avverbio, diverso da *modo*, e magari non più latino per definire la nostra posizione oggi e forse anche per abbandonare il lascito propositivo se non teleologico che ogni richiamo alla modernità continua a portare con sé. Forse sotto l'influenza degli autori di *science fiction* appena evocati, ma uscendo dalla negativa aura distopica (e anche dispotica) in cui si è soliti considerarli, mi pare possibile ricorrere provvisoriamente al termine *global* per i nostri scopi.

Ho così l'occasione per introdurre, anche in questa seconda parte, l'uso dell'icona, ricorrendo a una che meglio non potrebbe esprimere non solo il senso di globalità, ma anche il suo eventuale legame con qualche forma di melancolia: si tratta del famoso

¹¹ Cfr. la tesi di B.D. SOMMERVILLE, *The Speculations of H.G. Wells & T.H. Huxley: A Study in the Relations of Science and Literature 1880-1896*, Sidney 1995.

Melancolico (1596) di Jacob II De Gheyn, facente parte della serie dei quattro umori editata da Hondius¹².

Dal 2000 c'è un sito delle Nazioni Unite che si chiama “United Nations Global



Compact”. È diviso in tre settori: *Environment*, *Social e Governance* e riguarda 162 paesi del mondo, 8343 compagnie o imprese che vi operano. Contiene già 34.388 Reports. Non è tra le cose più importanti dell'ONU e neanche della straripante entologia globalistica (studio degli enti a vocazione globale) che ci sovrasta; tuttavia in maniera relativamente dolce fissa un “Agenda 2030” con i *Sustainable Development Goals* che propone ai paesi aderenti, allo scopo di «end extreme poverty, fight inequality and injustice, and protect our planet».

L'originalità del “piano” sta nel fatto che esso riguarda e coinvolge non tanto gli Stati o le grandi organizzazioni globali già esistenti, bensì «business, civil society and citizens from the outset».

Non so se essere d'accordo nel considerare il *Responsible Business* come nuovo soggetto principale delle incombenti “relazioni globali” (che hanno ormai sostituito le venerande relazioni “internazionali” del vecchio *ius publicum europaeum*), ma tanto vale non sottovalutare questo processo in corso dalle *Nations* alle *Corporations* alla *Globalization*, anche se prima conseguenza retorica sarà di mettere i consueti *Human Rights* dell'altrettanto nostro vecchio costituzionalismo sullo stesso piano delle *trans-national corporations* e di *other business enterprises*. Prima di gridare allo scandalo,

¹² Cfr. P. SCHIERA, *Melancholia*, pp. 40-41.

va infatti sottolineato il principio che sta a base dell'*Agenda* ed è ispirato al criterio della sostenibilità, partendo però dalla constatazione che, mentre la scala su cui si giocano i *global goals* è enormemente ampia, le vie per quali il *business* può contribuirvi restano sostanzialmente immutate. Da qui il richiamo elementare alla responsabilità di quest'ultimo e alla necessità di produrre innovazione e collaborazione verso le sfide sociali, in base al principio di fondo che «companies must not make our world's problems worse before they try to make them better».

Un altro aspetto elementare e di base per “Piano ONU” consiste nella sua operatività, a partire dalla constatazione che senza la partecipazione del “settore privato” le grandi sfide globali – dal clima all'acqua alla fame, alla povertà conflitto e ineguaglianza – non possono essere affrontate. Ecco allora lo sforzo di agire anche sulle compagnie private per far passare una serie di istanze relative a quei *goals*, sia direttamente che indirettamente, giungendo al risultato che «business can take many steps to minimize risks in these areas and then go beyond to provide solutions that are good for both society and the bottom-line». Tutto ciò rientra nel concetto di *Corporate Sustainability* delle Nazioni Unite, ma dà anche luogo (oggi nel 2020) a qualche preoccupazione melanconica.

Non basterà, forse, ma da qualcosa bisogna partire, per evitare che il globo-globalizzazione sia solo oggetto di melancolia da parte del saggio-studioso che vi sta accovacciato sopra, come nell'incisione appena inserita di De Gheyn.

Ancora le Nazioni Unite cercano di rispondere alla quasi ossimorica congiunzione di *Business* e *Human Rights* già evocata sopra con un programma steso da un rinomato cultore di affari internazionali, che è John Ruggie¹³. Il rapporto si articola su tre punti: *I. The State Duty to Protect Human Rights; II. The Corporate Responsibility to Respect Human Rights; III. Access to Remedy*.

La contrapposizione/congiunzione di “dovere” dello Stato e di “responsabilità” delle corporazioni nella protezione e rispetto dei diritti umani non è cosa nuova, ma rimanda alla fruttuosa stagione settecentesca dei diritti/doveri da cui è emerso il

¹³ J. RUGGIE, *Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations “Protect, Respect and Remedy” Framework*, 2011 United Nations.

“costituzionalismo atlantico” fra rivoluzione e Stato di diritto. È un’altra analogia a colpirmi ed è la visione delle imprese multinazionali come organi della nuova società civile globale, con la proposta di affidare alla loro responsabilità, quindi alla loro azione regolata, un ruolo nel governo del mondo. Non siamo molto lontani dal ruolo svolto dalla *lex mercatoria* nel medioevo, come sistema di norme e principi generali applicabili ai nascenti rapporti commerciali inter-cittadini in alternativa ai non ancora pronti regolamenti locali, a base romanistica, allo scopo di tenere insieme, normandolo, il nuovo attivismo economico e di scambio della modernità¹⁴. Per quanto ingenuo ciò possa apparire, è un dato di fatto che anche la nuova odierna realtà globale sembra sempre più riempirsi di istanze ordinamentali e giurisdizionali a matrice non statale, anche se con la partecipazione dei vecchi Stati a rispettare, proteggere e rendere effettivi gli *human rights*¹⁵.

Da qui sembrerebbe che il triangolo sia tra Stato, *Corporation* e *Globalization*, con in mezzo gli individui e comunità interessati: è in questo spazio/tempo che si deve muovere il nuovo costituzionalismo post-moderno: forse aveva ragione De Gheyn a incidere quella sua “melancolia globale” a fine Cinquecento!

Bisogna però, prima, cogliere in qualche modo un punto di partenza, dove collocare l’esordio di quella luce individuale da cui è partita l’operazione con l’incontro fra scienza e natura¹⁶. Qui s’insinua – nella mia ricostruzione – Giuseppe Toffanin con il

¹⁴ Rimando qui al prezioso volume di F. GALGANO, *La globalizzazione nello specchio del diritto*, Bologna 2005, ma anche ovviamente al suo precedente *“Lex mercatoria”*, Bologna 1993. Riporto però anche un commento di Margherita Colangelo (*lex mercatoria*, in *Dizionario di Economia e Finanza*, Roma 2012): La locuzione ha origine nel diritto dei mercanti dell’età medievale (*l. m. o ius mercatorum*), che, risultando più adatto alle esigenze dei traffici, derogava per i rapporti commerciali all’allora vigente diritto romano. In epoca moderna, l’espressione è stata utilizzata per richiamare la rinascita di un diritto universale, che trascende il diritto di creazione legislativa statale e che, diversamente, è formato da regole derivanti dalla prassi imprenditoriale e particolarmente adatte a disciplinare i rapporti commerciali al di là dei confini nazionali». Per un inquadramento storico a sfondo “francescano”, cfr. G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempo. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002 e *Ricchezza francescana, Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.

¹⁵ C.P. ROMANO – K.J. ALTER – Y. SHANY (eds), *The Oxford Handbook of International Adjudication*, Oxford 2013.

¹⁶ Cfr. retro l’inizio proprio della Prima parte, dal Libro di Giobbe.

suo “umanesimo”¹⁷. Nella Prefazione alla II edizione del suo libro, nel 1939, egli espone la tesi di fondo, consistente nel: «distinguere fra studio dell’uomo e studio della natura, come propri l’uno dell’umanesimo, l’altro del rinascimento».

Nella Prefazione alla I edizione del 1933 aveva attribuito il razionalismo al Seicento, l’illuminismo al Settecento, il criticismo all’Ottocento. La triade potrebbe costituire nel suo complesso la “mia” modernità, votata principalmente allo “studio della natura” piuttosto che dell’uomo, mentre col modernismo (ispirato dall’evoluzione) riprenderebbe dominanza lo “studio dell’uomo” (uomo nuovo). Prima invece, nel centrale medioevo umanistico, era stata proprio la natura a rompere gli schemi: infatti lo stesso Toffanin conclude la citata Prefazione¹⁸ dicendo di voler scrivere un libro finale dal titolo *Le origini del mondo moderno*, che dovrebbe iniziare dalle origini dell’ «urtarsi della scienza con la sapienza, per entro la volgarità superba della nascente coscienza borghese» e prima aveva sommamente evocato

«quel gran momento quando, tra il secolo XII e il XIII, la giovine, disfrenata scienza della natura varca le soglie dei monasteri, s’insedia nelle loro biblioteche; mette da parte i codici della sapienza, ciò che la Pietà del Medio Evo non si era mai sognata di fare, e, diffondendo nell’aria uno scontento in cui l’antichità classica e l’idea tradizionale di Dio son compromesse a un tempo e a un modo, intossica il cuore dei frati e li trae dalle solitudini oranti giù tra le folle cittadine, a partecipare, incitare interpretare quella febbre di vita, di opere e di rivolte spesso inconsapevoli in cui si temprò il Comune».

Alla base del suo ragionamento c’è il dualismo spirito/natura a cui corrisponde quello sapienza/scienza, ma anche teologia/filosofia, oltre che Platone/Aristotele e, all’interno dell’aristotelismo, dal Dugento, la divisione fra tomisti e averroisti. Il XII e il XIII secolo hanno un “rinascimento”, anche più universale di quello nostro del Quattro-Cinquecento, con centro a Parigi (e a Montpellier per la medicina); ad esso fa seguito l’umanesimo, seguito poi dal rinascimento italiano. Il gioco è sempre fra natura e spirito, fra filosofia e teologia: la separazione fra queste due dimensioni del pensiero sulla vita rappresenta comunque l’origine del mondo moderno.

¹⁷ G. TOFFANIN, *Storia dell’umanesimo*, Bologna 1933¹.

¹⁸ *Ivi*, pp. XII-XIII.

Il profilo “scientifico” – nel duplice modulo uomo/natura presentato da Toffanin – sembra in effetti essere dirimente. Per Heidegger però il discorso si allunga: «Science as research first arrives when, and only when, truth has transformed itself into the certainty of representation».

Punto di torsione la metafisica di Descartes, fino a Nietzsche. Se, dunque, la scienza in quanto ricerca è fenomeno essenziale della modernità, ne consegue che la modernità è determinata dal fondamento metafisico della ricerca e questo consiste nella liberazione che l’umanità fa di sé stessa, lasciando i vincoli del medioevo. Ma anche questo fu solo l’inizio: oltre alla scoperta di soggettivismo e individualismo, l’età moderna ha infatti portato a un analogo oggettivismo e ha dato prestigio al collettivo. È nel gioco fra questi elementi che consisterebbe l’essenza della modernità e la sua stessa profonda complessità, sulla quale si fonda l’uomo come il *subiectum* genuino e primario: quando cioè esso diventa quell’essente sopra cui è fondato ogni altro esente, nel suo modo di essere e nella sua verità, tanto da diventare il centro referenziale di essenti in quanto tali. Ma ciò è possibile solo quando c’è una trasformazione nella comprensione di essenti nel loro insieme. In che cosa si manifesta questa trasformazione? E qual è, in rapporto a ciò, l’essenza della modernità? Sta nel fatto che solo ora il mondo (in quanto insieme degli essenti) può essere visto e sentito come immagine, in quanto collocato nel regno dell’informazione e quindi a disposizione dell’uomo, mentre prima ogni esente era un *ens creatum*.

Peter Osborne la pensa invece più come Hegel : per lui filosofia non è altro che “il suo proprio tempo compreso nel pensiero”. Di conseguenza dà spazio a una dialettica di “tempo storico differenziale” (*differential historical time*) per affermare che modernità è una categoria non cronologica ma qualitativa¹⁹. Allo scopo parte da una citazione di Baudelaire sul tempo: «We are weighed down, every moment, by the

¹⁹ P. OSBORNE, *Modernity is a Qualitative, Not a Chronological, Category*, «New Left Review», 1/192 (March-April 1992), pp. 65-84.

conception and sensation of Time», ma entra subito nel merito sottolineando l'estrema complessità di ogni discorso su moderno e post-moderno²⁰.

Egli individua tre approcci a modernità:

- come una categoria di periodizzazione storica,
- come una qualità di esperienza sociale,
- come un progetto (incompleto).

Ovviamente da punto di riferimento per Osborne agisce il libro di Berman che abbiamo già incontrato e che egli commenta a partire da una recensione di Anderson²¹. La chiave di lettura starebbe nella relazione fra il significato di *modernity* come categoria di periodizzazione storica e il suo significato come forma distintiva di qualità dell'esperienza sociale; cioè nella dialettica di una certa temporalizzazione della storia.

Anderson sembra rimproverare a Berman tre cose: una versione unilaterale dell'idea marxiana di modernizzazione borghese; un concetto astratto e perenne di modernismo che non dà conto della pluralità del modernismo estetico dei vari movimenti; la sua "modernist ontology of unlimited self-development", benché apparentemente derivata da Marx, è in realtà basata su una forma idealistica di liberalismo radicale che, almeno da un punto di vista materialista, è contraddittoria. Infine la sua idea di *modernity as permanent revolution* toglie al concetto di rivoluzione ogni determinatezza sociale e temporale, deprivandola, in particolare, della sua temporalità specifica come evento puntuale²².

C'è invece bisogno di tempo storico: cioè della coscienza che si ha di vivere nel tempo (in un tempo, in questo tempo: che forse è il tempo dell'essente? È il *Dasein*?).

²⁰ *Ibidem*, «Few thickets <boschetti> are more tangled <intricati> than that in which the idea of modernity has become enmeshed <si è trovata involta>; few topics less likely to inspire confidence than the question of its relations to the "postmodern"».

²¹ P. ANDERSON, *Modernity and Revolution*, «New Left Review», I/144 (March-April 1984). Nello stesso numero della rivista c'è la risposta di Berman alla recensione di Anderson: *The Signs in the Street: A Response to Perry Anderson*.

²² Tanto che Anderson giunge alla conclusione che «The vocation of socialist revolution would be neither to prolong nor to fulfil modernity, but to abolish it».

È così che si produce lo *Zeitbild*, base dell'autorappresentazione, della comunicazione che è vita, cioè contaminazione di soggetto, oggetto, collettivo?

A me pare, in effetti, che modernità sia l'autoritratto che il periodo che va dal 1000 al 2000 fa di sé, in termini di riflessività storica.

Osborne oppone a Berman di non aver descritto la specificità di questo 'auto-ritratto', limitandosi a registrarlo nei termini della logica temporale del modernismo, che è quella «amazing variety of visions and ideas that aim to make men and women the subjects as well as the objects of modernisation»²³.

Invece per Osborne il concetto di *Modernity* ha bisogno di maggiore determinazione, sia pure nella sua duplice caratterizzazione sia come categoria di periodizzazione storica (in quanto designa la contemporaneità di un'epoca rispetto al tempo della sua classificazione) che come categoria qualificativa (in quanto registra tale contemporaneità come una temporalità nuova, auto-trascedente).

L'intero discorso riporta – mi parrebbe – a Reinhard Koselleck, secondo cui il tempo storico è quello che si riconosce come tale, cioè che si pensa come contemporaneo ma anche nuovo²⁴. Ogni tempo sarebbe così, se riuscisse a esserlo. Ma è proprio vero? O è esistita, fra le tante, una temporalità storica speciale, che ha fatto di tale caratteristica qualcosa di unico e esemplare? Questa potrebbe essere la mia modernità, su cui attaccherei la forte idea di Heidegger sulla modernità come luogo di rappresentazione (*die Zeit des Weltbildes*). Ma non è irrilevante neanche ciò che viene rappresentato in quel quadro. E qui viene la modernità come tempo storico preciso caratterizzato da soggetti agenti (individuo) e dall'oggetto agito, le azioni – *Handlung, zu handeln* – (progresso).

È possibile inserire qui, fra soggetto e oggetto, le due nozioni fondamentali di spazio e di tempo? E dire che la modernità così concepita è strutturata su queste due categorie? Se sì, ciò comporta che, mentre sono teoricamente possibili modernità diverse, in presenza dei contenuti detti, non vi potrà essere modernità in assenza di una

²³ Si tratta della più ficcante definizione fornita da M. BERMAN, *All that is Solid*, p. 16.

²⁴ L. SCUCCIMARRA, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, «Scienza & Politica», 28, 55/2016, pp. 91-111.

non definita caratterizzazione di tempo e spazio (che ovviamente non scompaiono, ma perdono la loro centralità come ponte fra soggetto e oggetto, in funzione cioè essenzialmente di progresso).

“Io devo capire”: è il punto di partenza di ogni moderno, ma specificamente di quel moderno speciale che è stata la modernità occidentale, che a mio avviso ha mangiato tutto il moderno, da Leonardo a Cartesio, con la pietra tombale in Hegel (e Marx). Ma poi occorre capire cos'è, se non un “montaggio”, come dice Benjamin, o un “resto”, come dice Thomas Mann: io dico un “deposito”.

Quattrocento, Seicento... (Borkenau²⁵) poi l'acciuffa la borghesia – o è il moderno che inventa e acciuffa la borghesia? Perché ne ha bisogno... ma dietro (o davanti) c'è il capitale (che lo hanno inventato i frati minori dell'osservanza – l'Olivetti occitano²⁶ – non dimenticare).

Forse la storia finisce qui: oltre solo errori, a cominciare da quello geniale di Marx... e il capitale va oltre... se ne fotte del moderno, crea il modernismo... poi il totalitarismo... e noi continuiamo a parlare di postmoderno! Non ce n'è più per nessuno... il nuovo che avanza... una nuova guerra (tra fondamentalismo e democrazia? Stronzate: ma tra sovranismo e futuro del mondo invece sì)!

Per Mario Tronti, gli esiti contemporanei del moderno coincidono con quelli del movimento operaio²⁷. Il punto chiave sarebbe dunque il rapporto del movimento operaio con il moderno: il crollo del comunismo ha reso visibile il fallimento del progetto moderno. Ma il moderno ha iniziato a fallire quando la modernità è virata in borghese. Ha ragione Gigi: c'è crisi da subito! e l'invenzione (l'errore geniale?) di Marx fu d'indicare il movimento operaio come demiurgo del moderno, come soggetto restauratore della storia?

²⁵ F. BORKENAU, *Der Übergang*.

²⁶ «Pietro di Giovanni Olivetti, in occitano Pèire de Joan-Oliu (Sérignan, 1248 circa – Narbona, 14 marzo 1298), è stato un francescano, predicatore e teologo francese. È considerato uno dei capostipiti del movimento francescano degli Spirituali» (*Wikipedia* sv). Cfr. H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, Milano 1981; G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.

²⁷ M. TRONTI, *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Milano 2015; *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, Bologna 2018.

C'è di mezzo il capitale (Il Capitale è Occidente). Mia definizione di lavoro:

«aggregato di uomini e mezzi volto al perseguimento di (non del) bene comune mediante l'esercizio di potere economico (attraverso mercato e profitto) – e di quello politico (attraverso lo Stato, con il Fisco facente da tramite fra i due) – in base all'idea di 1. padronanza del mondo da parte dell'uomo (tecnica/scienza) e 2. sovranità dell'uomo su sé stesso (scienza/melancolia).

Capitale che potrebbe aver artificialmente ingenerato anche l'idea di autonomia del politico [...] mentre il politico non può essere a sé stante (autonomo) ma sempre e solo funzionale, anche nelle sue determinazioni storiche (che pure sono singolarmente importanti): 1. da una parte a rimediare alla melancolia dell'uomo, 2. dall'altra a fomentare il nesso inscindibile fra scienza produzione e Stato.»

Tutto ciò mi sembra attenere alla modernità.

Capitalismo invece potrebbe essere quella forma storica di organizzazione del capitale che – in maniera ideologica – rende quest'ultimo fine a sé stesso (distogliendolo da ogni considerazione di bene comune), grazie in particolare 1. al modo di produzione capitalistico e 2. alla teoria-prassi del costituzionalismo.

Diventa allora possibile identificare capitale con modernità? O parlarne come di rette parallele? Con il presuntuoso *homo cultus* (facitore della cultura del simbolico – *Bilder*) con un piede su ciascuna delle due rette? Crisi e crescita non sono i due tempi del ritmo del capitale, che può essere invece – e spesso lo è – insieme e simultaneamente crisi e crescita, nel senso che queste non sono categorie che lo riguardano: infatti in edilizia sinonimo di aggregato è l'inerte, che a sua volta costituisce la base (80%) del conglomerato: allo stesso modo, anche il capitale/aggregato semplicemente è, e costituisce la base dei vari conglomerati storici: a partire dai modi di produzione, dalle forme di Stato o anche regimi, dai vari soggetti politici collettivi.

Il più alto intento umano del moderno è stato il comunismo, afferma Tronti, ma cosa vuol dire che resta solo «lo stato di eccezione del tentativo di rovesciare il tavolo del discorso»? Marx non era marxista: “Per la critica del socialismo scientifico” occorre una proposta di sintesi e occorre un passaggio di discontinuità storica (il capitale non si può abbattere – è solo inerte aggregato – ma lo si può piegare a sé, cioè a nuovi conglomerati, oltre capitalismo e comunismo?).

Giusto dire che «il diritto, il potere, lo Stato sono, nel Moderno, il terreno della lotta, non il nemico da combattere»: ma se il moderno non c'è più che ne è di loro? Non basta dire «la politica non è il Regno dei fini, è la Repubblica dei mezzi»; occorre capire quali elementi di politica possono/devono sussistere al di fuori del moderno. Nuova *Aufhebung*? Ma ci può essere un Hegel post-marxiano? Un Hegel senza modernità? Cioè una nuova sintesi di destino e libertà senza bisogno di essere moderni? Si potrà insomma non essere moderni e continuare a gestire il proprio destino in libertà? E tutto ciò non avrà a che fare con una nuova melancolia?

Il *homo cultus* è certamente prima *homo erectus*, ma forse è anche *homo haereticus*; e l'eresia è presupposto di ogni svolta e superamento.

Di Warburg (ma anche di Bloch) Tronti richiama il richiamo a “stare eretti”, a testa alta, come simbolo della libertà umana: “la nobiltà del capo eretto”; la salita dell'uomo e del movimento operaio; ma poi si cade: «che cos'è, se non questo, la vicenda del comunismo nel Novecento?». Ma è stata, per Marx, anche la storia della borghesia “sciolta nell'aria”, insieme al suo vettore, la modernità. O ha ragione Agamben a tradurre *Nachleben* come “vita postuma” della modernità... dopo quella del paganesimo? E l'ultima osservazione di Tronti: «È operazione rivoluzionaria oggi curare che l'Antico del Moderno conservi vita postuma tra i contemporanei. Che cos'è l'Antico del Moderno? È la prima modernità, non ancora invasa e occupata dagli spiriti animali borghesi»²⁸.

I lumi della ragione hanno vinto quando hanno saputo progettare/proiettare un'idea virtuosa di felicità: “Vertu Mesure du Bonheur”²⁹

²⁸ M. TRONTI, *Dello spirito*.

²⁹ Bulino e acquaforte del 1617 di Jacob II De Gheyn: cfr. P. SCHIERA, *Melancolia*, pp. 38-39.



e ci hanno convinto di poter vivere nel migliore dei mondi possibili. Siamo stati necessariamente subalterni – in virtù dell’intreccio vincente di scienza-natura-uomo – al principio di superiorità e onnipotenza della ragione umana (occidentale), scaturente dall’incontro fra spirito “rivoluzionario” rinascimentale e pratica performativa capitalista: una miscela che ha nutrito la “moderna” borghesia, rappresentando insieme il *mainstream* della modernità. Non credo però che questo processo sia degenerato nella transizione da una “scienza” nobile ed eletta, frutto della “grande ragione rinascimentale”, ad una tecnica figlia di “piccola ragione strumentale” piegata agli interessi del capitale. Se ci fu un processo del genere, esso fu unico e unitario; non poteva che andare così e il tutto segna esattamente l’arco di sviluppo del dominio della mentalità borghese sulla condizione umana.

Abbiamo già visto, nella prima Parte, che la coscienza di tale condizione umana si è tradotta, nello stesso periodo di cui stiamo parlando, in un discorso pure unitario sulla melancolia. Abbiamo anche intravisto che, tra i suoi effetti, la modernità borghese ha avuto anche quello di annullare la brama di melancolia che aveva accompagnato il suo sorgere e primo trionfale sviluppo fino alla rivoluzione industriale e politica di fine Settecento. Dopo è invalsa la secca separazione della scienza dall’uomo, a causa dell’invadenza della tecnica che ha ridotto l’uomo-individuo, soddisfatto della proclamazione dei suoi diritti politici e dei suoi successi economici, da soggetto a oggetto del progresso.

Altro che affermazione dello spirito del mondo: è stato il trionfo del positivismo e della realtà oggettuale. A ciò si è ridotto il “moderno”, sciogliendosi nell’aria. La melancolia si è trasferita negli ospedali psichiatrici e nelle poesie dei romantici. A ciò ha corrisposto, sul piano della politica e della società, il trionfo del diritto scientifico e del suo Stato, di diritto e borghese. Ne è prova il grande rigurgito del romanticismo politico, con la proclamazione – poi riconosciuta e delineata da Carl Schmitt³⁰ – della teologia politica. Essa ha tolto agli uomini “moderni” l’audacia e la prodezza di essere facitori del loro destino e della loro libertà: veri e propri luciferi, portatori di luce. I concetti politici sono stati visti come “concetti teologici secolarizzati” e sono sorte “religioni politiche” di varia natura, innescate dai nuovi miti della nazione, della patria, della classe. Si è aperta, di conseguenza, la grande crisi – e forse la fine – della modernità stessa, con l’insufficienza del costituzionalismo a reggere gli sforzi di crescita e di trasformazione a loro volta alimentati dalla nuova idea di evoluzione, che si è venuta sostituendo a quella più elementare e circoscritta di progresso. La melancolia si è trasformata in nevrosi. Non ne voglio parlare in questa mia ricerca, se non per ricordare che dallo *spleen* di Baudelaire viene di solito fatta partire l’epoca del modernismo e delle stesse avanguardie artistiche, che tanto ci stanno insegnando sull’evoluzione della società occidentale all’uscita dalla modernità.

Solo che non credo, come Mario Tronti, che sia maturo il tempo «per una teologia politica, che muova contemporaneamente dal basso della società e dall’alto del pensiero, incontrando a metà strada l’insopportabilità di condizioni umane, per consolare gli afflitti certo, ma anche per punire gli ingiusti».

Potrebbe invece essere maturo il tempo per un ritorno all’ideologia, cioè al progetto politico basato sulla scienza sociale come vera e nuova scienza dell’uomo, con tutti gli ingredienti necessari per portare a compimento in modo evolutivo questa *Aufhebung* che ci sta davanti, come evento ineludibile, prima che l’uomo scompaia del tutto³¹.

³⁰ C. SCHMITT-DOROTIC, *Politische Romantik*, München-Leipzig 1919 (trad. it. 1981); *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig 1922 (trad. it. *Le categorie*, 1972).

³¹ Per Tronti è stato Kojève a richiamare il *cogito* cartesiano per dire come, al “penso dunque sono”, la domanda di Hegel sia stata: “sì, ma chi sono?”. Sempre Kojève ha impostato alla grande il tema della fine

Non mi pare necessaria una nuova teologia politica per risvegliare la spiritualità che è venuta, da tempo, a mancare. Questa spiritualità dovrà certo essere rivolta anche contro il capitalismo, che è stato il principale artefice, sul piano storico, della dis-umanizzazione dell'umanità (proprio umanizzando, così tanto, l'uomo), ma non potrà, nella sua lotta per ritrovare l'anima della persone, fare a meno del capitale, inteso come "aggregato" necessario a fare da sostegno "inerte" a ogni nuovo "conglomerato" sociale. Condivido in tal senso (che però non è il suo) la conclusione a cui è giunto Tronti nel dire che questo sarebbe un grande motivo – culturale – di conflitto, una forma politica nuova di lotta, perché il nemico vero – più del capitalismo che può essere combattuto con altre armi – è la mentalità borghese, cioè la «declinazione borghese della modernità, nella chiave teorica e a beneficio pratico di quella figura di individuo neutro proprietario» che è diventato nel frattempo il "privato". Per concludere che

«Marx aveva previsto una proletarizzazione crescente, abbiamo avuto una borghesizzazione crescente: non fu un errore scientifico, fu un errore politico. A noi è toccato di vivere il passaggio dall'operaio-massa al borghese-massa, con una forte propensione, di massa, a includersi, più che a dislocarsi contro e al di fuori: la condizione domina la persona, il privato si è mangiato il pubblico, l'economia si è mangiata la politica, la finanza si è mangiata l'economia, quindi il denaro si è mangiato lo Stato, la moneta si è mangiata l'Europa, la globalizzazione si mangia il mondo. [...] Le democrazie occidentali sono oggi le più perfette ditature del denaro»³².

Quella della spiritualità è una storia lunga e tortuosa, che non si identifica soltanto nella prodigiosa prestazione della Chiesa³³. Da un certo punto di vista, corrisponde

della storia (quando l'uomo ha perfezionato il suo percorso di realizzazione). E dopo? Risposta: «La scomparsa dell'Uomo alla fine della storia non è dunque una catastrofe cosmica: il Mondo naturale resta quello che è da tutta l'eternità. E non è nemmeno una catastrofe biologica: l'Uomo resta in vita come animale che è in accordo con la Natura e con l'Esser-dato». Ma forse si può anche dire che anche prima l'uomo – minuscolo! – conduce la sua vita da animale, cercando di mettersi in pari col resto della natura, e questo è il tempo della storia (meglio tutto minuscolo!); quando ci sarà riuscito, sarà un animale compiuto ("gli animali post-storici della specie *Homo sapiens*"), felice di essere in sintonia con tutto il resto e la natura proseguirà il suo corso, senza la storia degli uomini – che poi non è forse neanche un "corso" quello della natura, perché non ha fine né fini, tranne quello della vita, come sopravvivenza e trasmissione, e della conseguente – o antecedente – energia dell'universo.

³² M. TRONTI, *Dello spirito*.

³³ *Storia della spiritualità* di padre Benedetto Calati (4 voll, Borla, Roma 1988): il Moderno ha voluto contestare queste radici (e c'è riuscito, ma forse ora è finito!), citato in Tronti, *Ibidem*: «Mistica e politica dovrebbe essere il seguito naturale di questo discorso»: sempre meglio di teologia politica, nel solco del

Seconda parte

alla centralità che io attribuisco alla storia della “misura”. A partire certamente dallo stare in pace con sé che talora comporta entrare in guerra col mondo, sforzandosi di conoscerlo sempre al di là delle apparenze, per poterlo, di volta in volta, anche regolare: ecco le mie tre “misure” messe in fila!

Riprendendo la suggestione di Warburg, Mario Tronti nota che la linea “terra-cielo” è la condizione dello star eretti, cioè non piegati sotto qualcosa o qualcuno, come ci ha insegnato Ernst Bloch, e dunque è la «condizione di essere liberi rispetto a chi ci comanda davvero che sono le logiche di sistema che impongono il circuito produzione, circolazione, distribuzione, consumo». Il discorso si conclude con Nietzsche e il *Freigeist*, ma è bello anche il richiamo all’uomo nobile: «Spirito libero e Uomo nobile: affinità elettive. Da Eckhart a Nietzsche, un arco di percorso, fenomeno celeste, che atterra in mezzo al Novecento».

Poi si torna al “libero spirito del Medioevo”, ma noi siamo qui a profetizzare il futuro³⁴!

permanente rapporto tra politica moderna e spiritualità occidentale. Gli “spirituali” erano sempre eretici, in quanto contestatori dell’ordine gerarchico. La spiritualità è libertà. Libertà politica. Perché la libertà, o è libertà dello spirito, o è solo un’altra forma di oppressione. Oppressione politica.

³⁴ Ancora M. TRONTI, *Dello spirito*.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

3.

Scrive Jackie Pigeaud, all'inizio del suo libro sulla "malattia dell'anima":

«La maladie de l'âme vient de ce que nous avons un corps. Cette formule est vraie de bien des façons. Cela va de cette *tristitia*, de ce *taedium vitae*, de cette mélancolie où médecins, poètes et philosophes, Hippocrate comme Lucrèce, comme Cicéron et Sénèque ont leur mot à dire, et qui repose sur l'évidence douloureuse que nous sommes mortels, jusqu'à la définition plus technique, plus précise, de la maladie de l'âme comme manie ou ignorance chez Platon, ou comme passion chez les Stoiciens»¹.

È irrealmente porsi il problema oggi, nel mezzo di trasformazioni decisive che hanno sconvolto, da quasi due secoli, le basi della nostra conoscenza della vita? A partire dall'idea di evoluzione e dall'introduzione nel nostro patrimonio cognitivo e applicativo della biologia, accanto e oltre l'anatomia, fino al recente sviluppo delle bio-tecnologie e alla notizia, di stamanemattina, che si è prodotta una cellula in laboratorio, dotata di soli 279 geni e capace di riprodursi in un paio d'ore.

Senza corpo non può esserci anima, ma possiamo ancora dire di avere un corpo? O quanto meno di scoprirlo, di conoscerlo, al di là del frastuono sanitario, medico-farmaceutico, che accompagna la nostra vita e rende il corpo di ognuno oggetto di consumo, piuttosto che soggetto autonomamente pensante. Che malattia dell'anima potrà mai esserci, se il suo supporto, il corpo, si è tanto separato da sé? Di che melancolia parleremo allora, in questa nostra età che non è più moderna? Ci sarà una cibermelancolia a fare da sponda al ciber-corpo? Riporto da un'interessante divagazione sui profumi in internet:

«Ma l'uomo elettronico, l'androide tecnologico del terzo millennio, dotato di ciber-nasi e ciber-orecchie, con le sue estensioni nel mondo virtuale, muove i suoi sensi in un mondo che ha ormai frapposto migliaia d'interfacce, di barriere, tra la natura e se stesso. Tra il suo essere un "figlio del mondo" e il suo essere cultura. Il corpo fisico (il ciber-corpo) e il mondo interiore si fronteggiano alla ricerca di una ricomposizione e di un'unione armonica che

¹ J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981, p. 10.

continuamente sono scardinate, divise, separate dai prodotti sia culturali sia materiali del mondo industriale, supertecnologico, virtuale»².

Agli organismi (del corpo) si aggiungono e confrontano i meccanismi (le protesi elettriche) e i secondi replicano le perdute energie dei primi, come nell'*Oresteia* dei Camillucci³.

Ma non è di questo che possiamo occuparci qui, salvo riconoscere che le pulsioni delle generazioni più giovani vanno a comporre uno scenario da cui non si potrà prescindere in nessun caso, se si vuole rappresentare una *road-map* per il futuro. C'è innanzi tutto, ancora una volta, il tema della comunicazione, un tempo – al tempo d'oro e molto mitizzato del Cinquecento – riconosciuto rimedio – sotto forma di “civil conversazione” e più in generale di “dialogo” – alla melancolia. All'epoca della massa, per Heidegger la comunicazione si è ridotta a *Gespräch*, colloquio, ma forse anche “chiacchiera”⁴ vista la corsa che hanno preso ormai *sms* e *social*. Viene da dire che non si tratta più della scoperta del proprio corpo, individuale e particolare, a cui ciascuno mira; ma di un corpo plurimo, di un *body* appunto *social*, se non proprio ancora *politico*, di un corpo collettivo, che anche per Heidegger rappresenta cosa nuova e dirimente nel passaggio che la esperienza occidentale sta vivendo nella sua stagione di massa.

«Da quando siamo un colloquio» diceva Hölderlin⁵ e abbiamo conosciuti gli dei [...] Era però romanticismo, che è finito e l'uomo si è trasformato in animale domestico. Heidegger sembra ripristinare l'idea, collegandola al tempo. Il nesso col tempo è naturalmente cogente, in quanto dà campo alla storia, cioè alla modernità. Tutto tiene. E poi? Secondo il mio amico Gigi, «“Poi” esprime l'essenza del moderno».

² Da *Brevi saggi sulla natura – citarsi addosso racconti*: «L'uomo tecnologico, quella specie di androide in cui ci stiamo trasformando con i nostri computer, la televisione, il cellulare, i nasi elettronici e le decine di escrescenze elettroniche che escono dal nostro corpo come estensioni dei nostri sensi nel mondo virtuale esiste davvero, e non solo nella finzione della metafora. “Siamo i primi cittadini di una società che è stata divorata dalla tecnologia, di una cultura che è realmente svanita nell'oscuro vortice della frontiera elettronica”, scrive Arthur Kroker».

³ V. VALENTINI, *L'Oresteia della Società Raffaello Sanzio*, «Biblioteca teatrale», 42/1997.

⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 35.

⁵ E. BORGNA, *Malinconia*, Milano 1992, p. 166, rimanda pure a Heidegger, citandolo però insieme al bel verso di Hölderlin «Viel hat erfahren der Mensch / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / und hören können voneinander».

Anche per Heidegger, naturalmente⁶. Ma poi forse non si è accorto che, al suo tempo, il tempo si andava fermando, fino a fermarsi nell'orrore totalitario e nazista. Dopo di allora c'è ancora il tempo o ha trionfato, sta trionfando la distopia di noi animali domestici e democratici?

Borgna è più ottimista e pensa al colloquio come alla sola struttura che consenta la fondazione di un incontro autentico: ma alla fin fine egli pensa solo al «colloquio in psichiatria»⁷.

Senz'altro più drastiche sono le conclusioni di Christian Meier, quando presentando il tema del suo libro *La scomparsa del presente*, dichiara che

«Molto è a favore del fatto che il nostro tempo non ce la fa a comprendere, ordinare, costruire nuovi sintagmi comprensivi, nuovi criteri di misura ed opinioni ; cioè del fatto che ancora ci manca un sapere (nel senso più ampio del termine) sufficiente a trovare le risposte giuste alle nuove realtà che sorgono sotto e insieme a noi, come pure a scorgere fino a che punto le si debba prendere sul serio»⁸.

Resta solo – ma fino a quando – la disciplina, cioè, nelle parole di Heinrich Popitz, quel processo di adattamento «grazie al quale impariamo a volere (*wollen*) ciò che dobbiamo (*sollen*), finché alla fine, senza accorgercene, lo facciamo (*tun*)»⁹.

Tutto molto pesante, nella persistente mutazione che nel Novecento e fino a noi stanno attraversando entrambe le essenze di “tempo” e “collettivo” che mi sembrano i due pilastri dell'essere heideggeriano. Ma l'architrave qual è? Mi piacerebbe che risultasse, ancora una volta, la melancolia, sia pure sotto le nuove spoglie che l'appena accennata mutazione necessariamente comporta. Rispondendo alla mia figura della “Pace melancolica” nell'affresco del *Buongoverno* in Palazzo pubblico a Siena, Luigi Lombardi mi aiuta:

«la pace è triste perché è il frutto amaro di una rinuncia e la malinconia del suo gesto esprime già la nostalgia del conflitto; e il peso di quel sacrificio rivela la menzogna e la violenza disciplinante sulla quale si fonda, minando alla radice le sue basi tanto da farle

⁶ Mi riferisco a L. LOMBARDI, che ha la pazienza di ascoltare le mie elucubrazioni, ma è anche l'autore di *L'oblio in Heidegger e Freud. Tra il dimenticare come necessità esistenziale e il ricordare come compito filosofico e psichico*, Roma 2008.

⁷ E. BORGNA, *Malinconia*, pp. 167 ss.

⁸ C. MEIER, *Das Verschwinden der Gegenwart. Über Geschichte und Politik*, München-Wien 2001, p.11.

⁹ *Ivi*, p. 8

avvertire tutta la sua precarietà. O peggio ancora, si potrebbe dire che è triste perché sa di essere un fantasma, da tutti evocato ma mai davvero incarnatosi; il potere però quello esiste, costituito più o meno consapevolmente, più spesso obliquo e strisciante e misconosciuto ma comunque quello, in qualche forma, c'è sempre e raramente ha un'espressione allegra, se è vero e quando non è intento a dissimularsi (intendo tutto ciò che racchiude l'espressione "panem et circenses")»¹⁰.

C'è un saggio di Christian Meier che s'intitola "Il tempo fugge via <sfugge> al tempo?" e il suo primo commento è: «alla fine del XX secolo, si sente dire sempre più spesso, il tempo si accelera in misura inaudita. Pochi però riflettono a dove porta ciò e quali conseguenze ne derivano». Un tempo, nell'Ottocento, il tempo dava il "tempo". Ma ora? "Il tempo ci sfugge ormai": così i fratelli Cohen fanno terminare il loro *re-make* del famoso *Grinta* con John Wayne. Anche Meier trae conclusioni non banali, che abbiamo già visto anche qui: «Forse vengono meno le condizioni in cui si può avere storia». Ma allora?

«C'è bisogno di nuovo sapere, di nuove misure, di nuovi valori, di nuova apertura. Forse anche di nuove fazioni, di nuove istituzioni, di nuove passioni. Per entrare di nuovo in contatto col tempo. Infatti le accelerazioni hanno sempre comportato in prima battuta ansia e dubbiosità ma poi alla fine se ne è sempre venuti a capo. Perché dunque non anche noi?»¹¹.

Il problema per me è che non si tratta semplicemente di accelerazione del tempo, ma di vero e proprio suo venir meno come categoria – insieme allo spazio che sta subendo sorte analoga – dell'agire e del comprendere umano proprio di quella mentalità, modo d'essere, *habitus* moderno di cui stiamo parlando. Non c'è bisogno di richiamare la transizione dalla concezione universale di Newton a quella relativa di Einstein per convincersi che il problema ha dimensioni epocali ed è dunque molto improbabile che non abbia riflessi determinanti anche sul piano culturale su cui si svolge la vita concreta degli uomini.

¹⁰ Lombardi (che è l'amico Gigi con cui qua e là colloquio nel testo) iniziava così il suo commento: «Ero partito da quella bellissima domanda che tu indirettamente poni "perché la pace è triste? (e anche il potere)».

¹¹ Il saggio di Meier risale, nella sua prima versione, al 1999: esso tratta cose che, sotto altri punti di vista, ho considerato anch'io in una conferenza alla *Siemens Stiftung* di München, ora inserita nel volumetto *online* P. SCHIERA, *Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*, «Quaderni di Scienza & Politica», 1/2013, pp. 132; come pure, in modo più frastagliato, in *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, «Scienza & Politica», Deposito 1/2015. Per entrambi <http://scienzaepolitica.unibo.it/pages/view/supplement>.

Più che cercare di ritrovare il contatto col tempo si tratterà dunque di abituarci a forme di pensiero che cessino di considerare il tempo (e lo spazio) come cardini imprescindibili dell'azione umana. Può darsi che in questa ricerca la melancolia possa riacquistare il peso antropologico che ha avuto a lungo in passato¹².

D'altra parte – come si è già visto – la storia della melancolia era forse iniziata ad Abdera col famoso colloquio tra Ippocrate e Democrito che si era notoriamente chiuso con l'invito di Ippocrate a rispettare la saggezza dell'altro, considerato pazzo dai suoi concittadini, e a seguirne le riflessioni sui tempi calamitosi che la città stava attraversando. *Mala tempora currunt* è dunque la precondizione di una melancolia declinata al collettivo: non altrimenti è melancolica la pace di Siena verso la fine del regime dei Cinquanta, così come non sono ottimi i tempi che stanno correndo qui da noi oggi. Ma – fa notare Pigeaud – l'intera conoscenza medica presentata nel testo ippocrateo è fondata sul colloquio e, citando qua e là Heidegger, ci suggerisce che

« L'Ancienne Médecine intègre la maladie dans le procès culturel et historique ... La souffrance apprend à l'homme qu'il est un être de culture ... L'homme relève de l'histoire. Il se définit dans l'histoire. Cette histoire c'est le passage de l'animalité à la civilisation, de la nature à la culture; et cette histoire a comme moteur la souffrance»¹³.

Nel corpo c'è l'anima e ciò conduce all'etica:

«L'éthique et la médecine, même s'il s'agit de deux disciplines définies séparément, ont inventorié ensemble un territoire qui est la révélation de la psychopathologie antique [...] La notion de maladie de l'âme a contribué à donner un contenu technique à la moralité, [...] la médecine n'a jamais été coupée de l'éthique [...] La médecine et l'éthique ne se sont pas développées comme deux techniques indépendantes, elle sont liées profondément par une certaine conception de l'homme»¹⁴.

Che è la melancolia: per Pigeaud ciò vale tuttora. Dopo secoli di dominanza culturale «Elle est là, la séductrice; celle dont on n'arrive pas à éliminer le concept»: bandita dai trattati medici, esclusa da Esquirol e affidata ai poeti, è stata poi ripresa da

¹² Il tema viene affrontato da J. BAGGINI, *How the World Thinks: A Global History of Philosophy*, London 2018, di cui un lungo estratto sul tempo è stato pubblicato in «The Guardian» del 25 settembre 2018.

¹³ J. PIGEAUD, *La maladie*, p. 11. Che prosegue: «Au fur et à mesure que le corps se constitue, l'âme aussi se complique et se structure; on lui cherche une place dans le corps, on lui donne des puissances et des fonctions, on lui attribue même des parties».

¹⁴ *Ivi*, p. 27.

Freud e da Tellenbach e continua a impensierirci: «En somme, la mélancolie est la pointe la plus avancée de la réflexion médicale vers la philosophie»¹⁵.

Essa non è una malattia dell'anima né del corpo, ma della relazione fra anima e corpo: proprio ciò contribuisce alla sua storia eccezionale, ma anche ci fa pensare all'enorme complessità che quel rapporto è andato acquistando nel corso dell'ultimo secolo: «Biologie, psychologie, philosophie, médecine, magie, religion, art, littérature, tous ces territoires ont un réel et intime contact avec le sujet de l'esprit et de ses aberrations»; per non parlare delle “scienze dure” e dello straordinario mutamento che esse vanno subendo da più di un secolo.

Ma restiamo alle nostre scienze “mollì”.

“Dall'arte di governo alle scienze dello Stato” è stato da me indicato come uno dei percorsi che, a partire dal XVII secolo, hanno accompagnato il progressivo superamento dell'assolutismo verso la democrazia. In termini “scientifici” questo processo è stato caratterizzato dalla nascita delle “scienze sociali”, che per vie diverse (diritto, economia, sociologia) in tempi recenti si sono venute ricongiungendo in un campo unitario che stiamo provando tutti a individuare e a ridefinire. Questo nuovo panorama “scientifico” presenta sempre più il carattere della globalità, con conseguenze vertiginose sulla struttura stessa che quelle “scienze sociali” erano venute acquisendo nel corso del XIX e primo XX secolo, in nome anche del principio di nazionalità.

Aiuta qui l'importante osservazione fatta qualche anno fa da Ulrich Beck sulla necessità di intraprendere una svolta decisiva sul piano metodologico: «Noi siamo in balia di una sociologia i cui principi di fondo sono stati posti nel corso degli ultimi cento anni. Il primo secolo della sociologia è ormai dietro di noi. Nel cammino verso il secondo, si tratta di riformulare e fissare in modo nuovo lo spazio dell'immaginazione e della ricerca sociologica e quindi anche della spiegazione sociologica, aprendola alla costellazione cosmopolitica»¹⁶. Ma non è solo questo, se si pensa che il *leit-*

¹⁵ *Ivi*, pp. 122 ss.

¹⁶ U. BECK, *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen: Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2008, che era il “Eröffnungsvortrag zum Soziologentag Unsichere Zeiten” il 6 ottobre 2008 a Jena, e che fin dall'inizio poneva il fatidico problema: «Kritik des “methodologischen

motiv della ricerca di Beck è consistito nella definizione del concetto di *Risikogesellschaft*, alla ricerca di una nuova *Moderne*. Ciò si riflette appunto nella necessità di un nuovo tipo di considerazione scientifica del sociale, con il conseguente incremento di “riflessività” intorno all’insorgere continuo di “rischi” nella società e della loro suddivisione fra i suoi membri¹⁷. Col che si riapre, mi sembra, anche l’antica questione della melancolia e della sua connessione con la scienza¹⁸.

Ma viene anche da chiedersi quanto interferisca con lo stile di vita *social* dei tempi presenti il carattere della solitudine e quello, connesso, della asocialità, attribuiti nei tempi passati al carattere melancolico. L’ipocondriaco in medicina, la strega per l’Inquisizione, il *furiosus* in diritto, il genio nell’arte e nella filosofia sono esempi della diffusività del modello in tutti i rami del sapere teorico e pratico. In più c’era anche la melancolia del sovrano, melancolico perché, per eccellenza, a-sociale, separato e distante dalla congrega dei sudditi.

Ciò potrebbe autorizzare una suggestiva interpretazione del contratto sociale alla Hobbes: il patto politico interviene fra la società (che è il frutto di un precedente patto sociale fra gli individui) e il principe (che dunque, come tale, è fuori dalla società). La serie logica potrebbe essere la seguente:

- gli individui reagiscono alla loro melancolia mettendosi in società (disciplina);
- perché quest’ultima possa funzionare, c’è bisogno del principe: il quale però, per poter essere tale (monopolista della forza legittima) dev’essere fuori dalla società, cioè a-sociale, cioè melancolico;
- quando il principe cede alle lusinghe della società e diviene sociale (perdendo la propria melancolia), si ha il trapasso ad una forma politica nuova, che non è più quella basata sulla distinzione fra patto sociale e patto politico; ma su un patto simultaneo e

Nationalismus”: Soziale Ungleichheit kann nicht mehr im nationalistischen Rahmen begriffen werden», pp. 16-24.

¹⁷ U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986.

¹⁸ *Ivi*, p. 26: «Der Modernisierungsprozeß wird ‚reflexiv‘, sich selbst zum Thema und Problem».

sintetico in cui società e stato si fondono: era l'antica *societas civilis sive status* di Otto Brunner¹⁹.

Si potrebbe anche arrivare a dire che questa è la trasformazione proposta e introdotta da Rousseau, con la sua *volonté générale* e con l'introduzione del principio democratico nella storia occidentale moderna. Questa via sarebbe poi proseguita attraverso l'episodio rivoluzionario e l'impresa liberal-parlamentare (rappresentativa) ottocentesca. Ma così il sovrano si è trasformato – più che identificato – nel popolo e nella nazione, perdendo la sua solitudine; è però subentrato l'ordinamento, la *rule of law*, con la sua universalità e astrattezza, gestore di una giustizia uguale per tutti ma anche ugualmente lontana e separata da tutti. La cosiddetta crisi dello Stato moderno, che ha occupato tutto il XX secolo, può essere letta anche in questa chiave, con le sue guerre e i suoi totalitarismi²⁰.

Una nuova soluzione per garantire la a-socialità del potere politico – la sua melancolia – non è ancora stata trovata, ma i cammini impervi e misteriosi sui quali la globalizzazione si sta evolvendo fanno ben sperare: non c'è potere più isolato e melancolico di quello che non si fa vedere.

Analoghe trasformazioni del significato attribuito alla melancolia e al suo peso sociale, oltre che individuale, abbiamo già visto che ce ne sono stati parecchi nella storia dell'uomo occidentale.

È già stato detto che il crollo delle società feudali in occidente fu associato con l'emergenza di una nuova concezione della melancolia. Marsilio Ficino – con forse alle spalle Petrarca – provò e riuscì a instaurare un nuovo nesso fra micro- e macrocosmo: «Indeed, in treating melancholy within the new social context of a postmedieval civic

¹⁹ O. BRUNNER, *I diritti di libertà nell'antica società per ceti*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 1970.

²⁰ «Si tratta, in sostanza, di un problema di legittimazione, che angustia tutti i principi: da quelli illustrati nei codici medievali in atteggiamento melanconico di fronte ad una scacchiera (che come si sa è la metafora principale del potere che si impiega nel periodo centrale di formazione della politica moderna, dal XIV al XVI secolo) a quel pazzo di Guglielmo II di Prussia», con cui è finito il Secondo Impero tedesco. Mi fa piacere ricordare che questi inserti sul potere sono tratti da una conferenza a Casteggio nell'Oltrepò pavese, do il 29 novembre 1988, su invito dell'indimenticabile amico Ernesto Molinari.

culture, Ficino provides a strikingly modern depiction of its travails». Per quanto ancora sostanzialmente “premoderno”, Ficino produsse uno spostamento fondamentale nelle concezioni tradizionali della melancolia in direzione di quella che sarebbe diventata una veduta decisamente “moderna”: movimento piuttosto che letargia; poi combinazione di pesantezza e movimento come caratteri peculiari della vita moderna; infine dignità dell'uomo²¹.

L'insistenza di Ferguson vale soprattutto per il nuovo rapporto fra questa modernità («as both a social and cosmological liberation from a closed world», come lui stesso cita da Blumenberg) e la melancolia. Nonché non rompersi, quel rapporto si intensifica: «Is not modernity, by virtue of itself-assertive autonomy, the denial of melancholy? [...No] The full consciousness of the modern age came to itself as a depressive mood that deepened and persisted into a new mournful sensibility». Noi già sappiamo che questa risposta è parziale e riduttiva; abbiamo già visto – e rivedremo presto più a fondo – come il ruolo della melancolia diventi, nella modernità, anche rincuorante e produttivo, ma mi preme accogliere, appunto, il nesso con la modernità che Ferguson sottolinea – come *post-feudal cosmology and social logic of emergent capitalism* – anche di nuovo per chiederci cosa accadrà della melancolia quando – come pure abbiamo già visto e di nuovo vedremo – la modernità cessa di essere la forza traente o almeno il tratto distintivo dei nuovi tempi.

Infatti, per me sarebbe piuttosto una originale idea di socialità a fare da base alla modernità “moderna”. Intendo con ciò non già qualsiasi possibile forma di aggregazione degli uomini in gruppi per realizzare convivenza, ma quella forma particolare che si basa sulla consapevolezza del destino umano e mondano della convivenza stessa e che si realizza mediante strumenti pratici e artificiali, creati e gestiti dall'uomo stesso. In tal senso la mia “socialità” è storicamente determinata, in quanto propria

²¹ H. FERGUSON, *Melancholy and the Critique of Modernity: Soren Kierkegaard's Religious Psychology*, London 1995, pp. 14ss. (cfr. la recensione di M. JAIME FERREIRA, «Religious Studies», 1995/4, pp. 537-540, che ne sottolinea il merito di avere evidenziato «how the emergence of modernity was accompanied by a “redefinition and reevaluation of melancholy” [...] since Ferguson sees melancholy as the central experience in modern life and its expanded form, despair, as the common theme of Kierkegaard's pseudonymous authors»).

solo di una situazione storica data, che è quella occidentale e per l'appunto moderna. È la socialità politica, perché basata sulla convinzione di risolvere in termini "politici", cioè di autonomia e di responsabilità dell'azione umana (nei termini cruciali di legittimazione, disciplina e istituzioni²²) i problemi di convivenza.

Ma allora diventa imprescindibile individuare la molla di questa nuova consapevolezza sociale. Essenzialmente essa sta in una previa e dirompente presa di coscienza di sé stesso da parte dell'individuo: della sua potenza creatrice e della sua impotenza realizzativa, della sua pienezza individuale e dei suoi condizionamenti collettivi. Non basta, come spesso si fa, indicare nella paura il movente antropologico-culturale di questa sensazione e risolvere in termini di storia sociale l'origine della socialità politica. C'è molto di più, e si tratta di una condizione che coinvolge l'intera dimensione umana, da quella fisico-medica, a quella psicologico-culturale, a quella scientifico-operativa e ciò trova una sintesi impressionante (pochi casi così evidenti nella storia) nella cifra, multisignificante e contraddittoria, della melancolia. C'è infatti una continuità di genere letterario sorprendente e tutta ispirata, nella lingua volgare dei rispettivi paesi, a problemi specifici di reazione alla tristezza e alla melancolia e di ricerca di socialità e buonumore. Anche se, come sappiamo, si trattava di palliativi, essendo sostanzialmente la via un'altra e precisamente quella della disciplina: a cominciare da quella individuale, come ci insegna il passo di Michel de Montaigne

«C'est une humeur melancolique, et une humeur par consequent très ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en la quelle il y a quelques années que je m'estoy jetté, qui m'a mis premierement en teste cette resverie de me mesler d'ecrire. Et puis, me trouvant entierement despourveu et vuide de toute autre matiere, je me suis presenté moy-mesme à moy, pour argument et pour sujet».

Ogni commento è superfluo, salvo constatare l'intrico davvero insuperabile fra oggetto e oggetto (*sujet e argument*) che trasuda dalle parole di Montaigne: indizio sicuro di incertezza e sbando, cioè di estraniamento dalla realtà, controllabile soltanto

²² P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia*, G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA (eds), Bologna 1994, pp. 17-48 (*Legitimacy, Discipline, and Institutions: Three Necessary Conditions for the Birth of the Modern State*, «The Journal of Modern History», 67/1995, Supplement: *The Origins of the State in Italy, 1300-1600*, pp. 11-33).

grazie al durissimo esercizio della scrittura (*resverie... d'écrire*), in risposta sublimante all'*humeur mélancolique* e allo *chagrin de la solitude*. L'unico risultato interpretativo possibile mi sembra quello che evidenzia il nesso fra melancolia e scrittura²³, grazie o comunque attraverso il duro esercizio della disciplina.

Ma c'è anche la disciplina di cui è intrisa la dinamica del "politico" in Occidente, dal medioevo in poi. Si trattò qui di considerare la socialità come una faticosa conquista, o anche un doloroso ripiego, come una protesi artificiale necessaria ma non bella. Si partiva dunque da una condizione negativa e non positiva dell'uomo "naturale", come essere limitato e incapace di sopravvivere da sé e quindi necessitato a mettersi con altri, a mettere in comune con altri beni e energie proprie, allo scopo di riuscire a sopravvivere. Di quest'avviso sono stati molti fra i principali scrittori di cose politiche, che hanno condizionato il "modo politico" occidentale, da Marsilio da Padova a Machiavelli, da Thomas Hobbes a Rousseau. E per di più, per loro, quell'uomo che hanno scoperto e rivelato insufficiente e incapace a far da solo nel mondo era, originariamente, selvaticamente – nello stato "naturale" appunto – un uomo tuttofare, completo, cioè un uomo positivo che solo nel rapporto con gli altri trovava il limite insormontabile alla convivenza, perché tendeva a sopraffarli, minacciando indirettamente la sua stessa sopravvivenza. Così, lo stato "civile" è diventato per tutti quegli scrittori anche noti come "contrattualisti" in certo qual modo una seconda scelta, dettata dalla necessità e guidata dal compromesso.

Ma è proprio qui che si applica l'intelligenza umana, che prende il posto dell'istinto e della naturalezza: è in questo spazio che io stesso sto cercando di collocare la mia attenzione per la melancolia, nel tentativo pretenzioso di legarla alla politicità, dal momento che le considero entrambe tracce importanti di evoluzione lasciate dall'uomo nell'ultimo paio di millenni.

Pace melancolica (Ambrogio Lorenzetti) e melancolia della pace (Christine de Pisan); esercizi per cavalli (ippologia) e per umani (Gesuiti, Emblemi); ragioni

²³ P. SCHIERA, *Scrittura e melancolia come fattore di legittimazione politica*, in P. SCHIERA, *Specchi della politica*, pp. 315-359.

dell'individuo e ragioni dello Stato (ipocondria sociale e disciplina assolutistica)²⁴: sono solo esempi dell'enorme macchinario instaurato in Europa per combinare, sotto la sigla della disciplina, l'incontro fra individuo e società organizzata, dentro alla grande impresa dello "Stato moderno". Grazie soprattutto ai giuristi si afferma, in capo all'individuo, il principio di responsabilità e, in capo allo Stato, quello di sovranità. Da supporto funziona il nuovo sistema delle virtù, a impronta sempre più pubblica o civile: giustizia, magnanimità, temperanza, prudenza. Dalla somma dei due processi emerge la società civile, luogo deputato all'esercizio della ragione e alla propagazione dei "lumi". La modernità riuscirà infine, nel corso del XIX secolo, a celare la sua essenza disciplinante sotto le forme della libertà, integrando in tal modo perfettamente l'individuo alla società, grazie alla totale sussunzione dell'uomo moderno nella sua stessa cultura (mediante anche l'originale principio/sistema di rappresentanza²⁵), com'era già avvenuto – sotto altri cieli e con altri panorami – per i Greci e per i Romani. Da allora potrà liberamente porsi il problema della crisi o della fine della cultura occidentale, poiché l'uomo sarà "totalmente" schiavo del sistema di valori e di funzioni da lui stesso creato, durante la sua "modernità".

Prima del suo trionfo rinascimentale, la melancolia aveva forse potuto rappresentare un (possibile) germe di resistenza (insurrezionale) alla normalizzazione presunta in ogni uomo: esprimere cioè, in qualche modo, il livello subliminale o anche talora conscio di a-socialità intrinseco a una natura umana non ancora normalizzata (disciplinata, civilizzata o incivilita)²⁶.

Non potrebbe essere di nuovo questo il senso della melancolia nel disagio che segue la fine della modernità? Non si potrebbe identificare come nuova melancolia la condizione globale di disagio e sofferenza che angoscia la gran parte degli uomini e delle donne che fuggono dalla fame, dalla guerra, dalla morte in tante parti del

²⁴ Alcuni miei saggi sugli argomenti citati sono reperibili in P. SCHIERA, *Specchi della politica e Profili di storia*.

²⁵ G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2007.

²⁶ Il rinvio è ancora alla figura socio-giuridica del *furiosus*: oltre al già citato libro di ZUCCOTTI, *Furor*; cfr. anche M. BOARI, *Qui venit contra iura. Il "furiosus" nella criminalistica italiana dei secoli XV e XVI*, Milano 1983.

mondo? Non è anche questa resistenza autentica, così diversa dalla resilienza che invece serve agli occidentali non più moderni a convivere con le cause della loro subordinazione ad una realtà che neanche più conoscono ma che accettano per indotto consenso?²⁷. E non sarà che tale nuova melancolia si estenda a comprendere anche la nuova intensità di contrasto, di conflitto generata dall'evidenza di nuovi *borders*²⁸?

Normalizzazione e resistenza sono concetti (o *trends*) che non attengono tanto e soltanto al processo di inciviltamento, quanto piuttosto al più ampio e complesso processo di politicizzazione.

Nell'assolutismo, infatti, il rapporto del singolo individuo col monarca può apparire anche più duro e definitivo (assoluto appunto) che ai tempi liberali, ma, grazie ai ceti e ai corpi intermedi, è sempre mediato e consente comunque resistenza²⁹. Nello stato-società post-rivoluzionario, invece, la definizione è più netta: o sei cittadino (a tutti gli effetti e senza eccezioni) o non lo sei, con tutti i diritti e i doveri connessi (senza più privilegi), perfettamente e previamente definiti (a titolo universale e astratto e non a titolo individuale o corporativo: cioè in base all'ordinamento e di nuovo senza privilegi) e resi coattivi dall'ordinamento giuridico (che diventa il vero monarca al vertice del triangolo stato-società-individui).

La melancolia, nello stato-società, non può più svolgere l'antica funzione di resistenza e asocialità: essa diventa devianza, anarchia e dev'essere repressa e cancellata. Torna ad essere malattia individuale, da sociale che era diventata, e viene curata in manicomio (il manicomio, il carcere – la scuola? – come veri confini-*boundaries* dello

²⁷ J. RADDEN, *Melancholy and Melancholia*, in D.M. LEVIN (ed), *Pathologies of the Modern Self. Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depression*, New York-London 1987, pp. 231-250. Di LEVIN cfr. anche, per la "misura", *Gestures of Ethical Life: Reading Hölderlin's Question of Measure After Heidegger*, Stanford 2005. Di J. RADDEN cfr. anche: *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*, Oxford 2002 e *Melancholic Habits. Burton's Anatomy & the Mind Sciences*, Oxford 2016.

²⁸ S. MEZZADRA – M. RICCIARDI (eds), *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, Verona 2013.

²⁹ A. DE BENEDICTIS – V. MARCHETTI (eds), *Resistenza e diritto di Resistenza. Memoria come cultura*, Bologna 2000; A. DE BENEDICTIS, *Una guerra d'Italia, una resistenza di popolo. Bologna 1506*, Bologna 2004.

stato-società contemporaneo: uguali a quelli territoriali della nazione: entrambi negativi e totalizzanti al punto che per essi si può e si deve anche morire)³⁰.

Il mio punto di partenza, come d'arrivo, è politico: m'interessa il sorgere della politica moderna, del moderno politico; e dunque sono alla ricerca dei caratteri che servono a specificarlo rispetto al suo prima come al suo dopo. Da qui deriva forse anche la forzatura con cui colloco l'acme della moderna melancolia nell'età moderna: perchè là certamente risiede anche l'acme della politica, che da quel momento ha acquistato un aspetto nuovo e originale, capace di “segnare” indelebilmente la storia (non solo dell'Occidente).

Cosa mi può allora interessare della melancolia? A me essa interessa, essenzialmente, come cifra di una condizione umana di debolezza, rispetto all'obbligo sociale della convivenza. Starobinski parla di “ruoli nella società”, ma non basta: ciò presuppone infatti già la società, in cui l'individuo occupa un proprio ruolo. L'angoscia di non poter tenere quest'ultimo, tuttavia, non avrebbe senso se la società – e i suoi ruoli – fossero naturali: ciò significa che bisogna presupporre un'artificialità della società e dei suoi ruoli, rispetto a cui l'individuo, ogni individuo, si deve sempre nuovamente e continuamente “misurare”: da qui la melancolia, nella mia versione. È come se, per ogni uomo-donna e per ogni ruolo, si dovesse rinascere socialmente, cioè rifare l'ingresso nella società per riguadagnare il proprio carattere sociale.

Mi pare che il denominatore comune dell'interesse così diffuso per la melancolia nelle diverse scienze della prima età moderna vada colto nel problema dell'azione. La chiave offerta dalla prospettata teoria delle *actiones* mi sembra anche importante perché consente un agevole passaggio alla dottrina dei temperamenti, alla cui base sta (come del resto sta alle spalle della stessa *actio*) il tema della *inclinatio*, che tanta

³⁰ J. RADDEN, *Melancholy*, pp. 240 ss., riferendosi al Freud di *Lutto e melancolia* (1917), suggerisce che oggi *melancholy* designa stato d'animo ecc., mentre *melancholia* copre lo stato patologico; oggi, semmai, sarebbe il termine depressione ad equivalere alla vecchia melancolia. Interessante analisi del lemma “depressive episode” nella nosologia ufficiale dell'*American Psychiatric Association* (DSM III), revisionato nel 1980 (Axis 1, 296.23, *American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3rd ed., American Psychiatric Association, Washington, D.C., 1981): in confronto con la melancolia antica, sembrano sussistere gli stessi sentimenti (*feelings*) soggettivi: il problema è l'intensità e la durata: cioè il comportamento più che il sentimento: perciò nel XX secolo si parla più di depressione che di melancolia. Influenza della psicanalisi su ciò.

Seconda parte

fortuna ebbe nella trattatistica cinquecentesca relativa all'ingegno, da una parte, e alla sua possibilità di educazione, di *institutio*, dall'altra. Abbiamo qui a che fare con un fronte imponente di riflessione che coinvolge autori quali Erasmo, Vives, Huarte e lo stesso Cardano (per non citare che i principali) e che, se ben considerato, si rileverebbe una delle fonti principali, e più risalenti, dell'originaria e per me necessaria contiguità fra melancolia e disciplina.

Se il temperamento è carattere, la temperanza tracima facilmente nella disciplina. Virtù è, telesianamente, anche ciò che favorisce l'autoconservazione dell'individuo e vizio ciò che la compromette. Se il temperamento è il frutto dell'incontro fra gli affetti – stimoli esterni del mondo – e le passioni – stimoli interni dell'anima –, è possibile anche riconoscere la via della temperanza – che è la più individualistica delle virtù – come la più adatta a trasformare le passioni in interessi. Una via che offre due potenzialità: quella della tecnica (il compasso, l'orologio, il mulino nell'iconologia dell'*Horologium sapientiae*) e quella dell'attenzione regolata (nella serie: speroni, briglie, occhiali, secondo la stessa fonte). Dibattuto fra esse, l'uomo non può non essere melancolico, alla ricerca perenne di un equilibrio sfuggente. Egli si deve, innanzi tutto, assoggettare alla misura. Per essa, basterebbe anche l'antica clessidra; ma è l'orologio il dato tecnico nuovo che consente di svegliare dal sonno (l'acedia medievale) alla moderna virtù, che gli uomini si fanno da soli. Enrico Suso (Costanza, 1293 circa-1366), autore dell'appena citato *Horologium*, conversa – in una bella illustrazione in esso contenuta – in posizione inequivocabilmente melancolica proprio con la *temperantia-sapientia*, nel mezzo di una gran folla di orologi:



La commistione di tecnica e disciplina mi sembra insomma condensare al meglio la situazione complessiva che caratterizza in senso melancolico la condizione umana all'uscita dal medioevo. Tale è il quadro da cui si sprigiona quel senso diffuso e profondo di paura, di vera e propria ansia, che accompagna le prime esperienze espressive dell'uomo moderno. Egli viene esplicitamente posto di fronte al dilemma fini-mezzi ed è da allora condannato a patire ogni sua scelta operativa nella duplice, bipolare, operazione dello sforzo razionale della scoperta, dell'invenzione, dell'idea geniale, da una parte, e del persistente dubbio sull'adeguatezza degli strumenti rispetto ai fini proposti. È il dilemma della scienza moderna che s'incarna nella moderna melancolia, impregnando di sé interamente l'attitudine al "progetto", vera e propria ideologia della modernità.

Etica borghese, ascetismo laico, ascesi intramondana, *Lebensführung*, successo mondano. Misura, medietà, *aptum, decorum*, saggezza: "sacre" conversazioni che diventano via via più "civili", convivi, galatei, scienze del mondo. È un inno alla socialità che si leva dall'Europa moderna, contro la *solitudo* e la *rusticitas*, è un ordine come rimedio alla melancolia, trasformatasi essa stessa da semplice malattia fisica in malattia sociale, ma sempre a partire dall'uomo individuo che riceve la sua celebrazione iconografica nella *Melencolia I* di Dürer nel 1514 prima che nella *Fabrica humani corporis* di Vesalio, nel 1543. Andrebbe però aggiunta una terza data sintomatica: quella del 1556, in cui apparvero i *De re metallica libri XII* di Georg Agricola – l'importante prima opera sull'attività mineraria che può però essere considerata a ragione anche il "manifesto" di quell'atteggiamento "estrattivista" (sfruttamento della terra, mediante scavi nel sottosuolo) che rappresenta «together with progress and growth the basic gesture of modernity: it's literally and figuratively the engine of that growth and progress»³¹.

³¹ Cito da L. DE CAUTER, *Small Anatomy of Political Melancholy*, «Crisis & Critique», Special Issue: *Politics and Melancholia*, 2, 3/2016, p. 105, a cura di J. Clemens – D. Hoens, <http://crisiscritique.org/special09/cauter.pdf>: un testo su cui tornerò più avanti, in sede di conclusione. Egli cita però qui Naomi Klein («No modernity without mining and oil drilling – N. KLEIN, *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*, London-New York 2007 – calls this syndrome "extractivism"»). Completerei questo ampliamento d'orizzonte con un'ultima osservazione di de Caüter: «One could call this book, which is nearly a century older than *New Atlantis* and other writings by Bacon, the birthplace of a new concept of man : the

Nel 1921, la scrittrice inglese Lilian Winstanley pubblicò un libro dal titolo *Hamlet and the Scottish Succession*³², in cui sosteneva che re Giacomo d'Inghilterra (1603-1625), figlio di Maria Stuart, aveva costituito il modello vivente per il personaggio-Amleto di Shakespeare. Dopo una prefazione di Carl Schmitt alla traduzione tedesca, curata da sua figlia nel 1952³³, finalmente apparve nel 1956 uno scritto del giurista e politologo tedesco dal drastico titolo *Hamlet oder Hekuba*³⁴.

La tesi di Schmitt che, nell'Amleto shakespeariano, sia decisiva l'entrata in scena del "tempo" (storico) è molto suggestiva, perché non solo spiega il passaggio, altrimenti incomprensibile, dal *Trauerspiel* alla *Tragödie*, ma dà anche conto direttamente della dimensione storica che è propria della melancolia, come sindrome di fondo della cultura (politica) moderna. La stessa considerazione può essere fatta anche per un altro massimo autore, per tanti aspetti avvicicabile a Shakespeare: Thomas Hobbes che, nell'introduzione alla sua traduzione di Tucidide non molti anni più tardi, proprio sul tempo storico dice cose preziose³⁵.

Del carattere esistenziale, "storicamente reale" della melancolia abbiamo già detto e vi torneremo sopra a più riprese, così come avremo spesso occasione di ribadire il carattere strumentale, assai più che di valore, della disciplina. Ora basta accennare ad un'altra importante caratteristica della modernità che emerge da quanto detto: il superamento cioè del "mito" come criterio di giustificazione e di azione umana. È nell'antitesi fra mito e realtà che la melancolia trova lo spazio più favorevole alla propria azione. Si tratta di quello "spazio del pensiero" posto da Aby Warburg alla base

engineer-entrepreneur, the capitalist subject par excellence» (*Ivi*, p. 106). Cfr. sull'oggi anche S. MEZZADRA – B. NEILSON, *The Politics of Operations. Exavating Contemporary Capitalism*, Durham –London 2019.

³² L. WINSTANLEY, *Hamlet and the Scottish Succession. Being an Examination on the Relation of the Play of Hamlet to the Scottish Succession and the Essex Conspiracy*, Cambridge 1921.

³³ Vorwort zu *Hamlet, Sohn der Maria Stuart*, Pfullingen 1952, pp. 7-25.

³⁴ C. SCHMITT, *Hamlet oder Hekuba – Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln 1956, (trad. it. Bologna 2012).

³⁵ Gianfranco Borrelli ha curato la traduzione italiana di T. HOBBS, *Introduzione a «La guerra del Peloponneso» di Tucidide*, Napoli 1984. Cfr. anche G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan: Hobbes contro Machiavelli*, Napoli 2009.

dell'epopea moderna e alla base della melancolia come terreno (sabbia mobile?) di quest'ultima³⁶.

Tra le tante “modernità” di cui è costellato il percorso culturale occidentale, ve n'è una che viene troppo trascurata, anche perché è data per scontata e le si applicano categorie interpretative vecchie e non critiche.

A me premerebbe di proporre una visione della modernità politica che abbia a che vedere con la nascita, consapevole e organizzata, della “socialità” umana. Intendo con ciò non già qualsiasi possibile forma di aggregazione degli uomini in gruppi per realizzare una convivenza, ma quella forma particolare che si basa sulla consapevolezza del destino umano e mondano della convivenza stessa e che si realizza mediante strumenti pratici e artificiali, creati e gestiti dall'uomo. Ciò significa, di prim'acchito, il rinvio ai due grandi temi dell'autonomia e della responsabilità dell'azione umana, in rapporto a quelli che io considero i requisiti della modernità politica “statale” che sono: legittimazione, disciplina e istituzioni.

Non basta indicare nella paura la molla antropologico-culturale di questa sensazione e risolvere in termini di storia sociale l'origine della socialità politica. C'è molto di più: c'è una condizione che coinvolge l'intera dimensione umana, da quella fisico-medicale, a quella psicologico-culturale, a quella scientifico-operativa. Tutto ciò trova una sintesi impressionante (pochi casi così evidenti) nella cifra, multisignificante e contraddittoria, della melancolia. Ma in ciò sta anche la contraddizione di tutte le richieste di modernità sollevate nel corso della nostra storia: da quella che ha segnato il grande movimento di cristianizzazione, verso la fine del I millennio, all'epopea rinascimentale, a quella neoclassico-romantica, a quella “modernista” di fine Ottocento, a quella di crisi dell'occidente che sta segnando l'entrata nel terzo millennio³⁷.

³⁶ E. PANOFSKY - F. SAXL, *La “Melencolia I” di Dürer. Una ricerca storica sulle fonti e i tipi figurativi* (1923), Introduzione di C. WEDEPOHL (*Genesi dello studio di Panofsky e Saxl sulla Melencolia I di Dürer nel segno di Aby Warburg e Karl Giehlow*). A cura e con uno scritto di E. DE VITO (*La distruzione immobile*), Macerata 2019. P. SCHIERA, *Melancolia e disciplina: considerazioni preliminari su una coppia di concetti all'alba dell'età moderna*, in S. ROTA GHIBAUDI - F. BARCIA (eds), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. I, Milano 1990, pp. 257-278 (ora anche in *Specchi*).

³⁷ Per un'altra lettura: P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*; come pure M. CACCIARI - P. PRODI, *Occidente senza utopie*, Bologna 2016.

Questo risultato m'intriga per la possibilità di determinare "storicamente", e non in termini di sviluppo, evoluzione, superiorità "occidentale" l'evento innegabile del trionfo della razionalità nella "condotta umana". Perciò m'interessano sia la melancolia che la disciplina. La prima, propongo di considerarla come il risultato sintetico dell'impressione che l'uomo ha di sé stesso, dopo che è riuscito a "estraniarsi", a porsi fuori di sé e a considerarsi come oggetto. È questo, naturalmente, il primo e principale prodotto della nascita della scienza moderna, basata appunto sull'oggettivazione della realtà (a partire da quella umana, singola e collettiva) e sulla creazione di un metodo nuovo, adeguato ai nuovi "oggetti" della nuova "natura". Per Giuseppe Olmi, l'anno d'inizio della "scienza moderna" può essere considerato il 1543, quando apparvero le opere di Copernico (sull'intero universo) e di Vesalio (sulla fabbrica del corpo umano). Io potrei suggerire che altrettanto importante era già stata l'incisione di Dürer *Melencolia I*, tirata nel 1514.

Riguardo invece alla disciplina, basterà dire che per comprenderne la portata non è più sufficiente partire dal diritto – che pure ha svolto per secoli il ruolo disciplinante più efficace attraverso la sua alta capacità di istituzionalizzazione dei rapporti sociali – ma è necessario risalire ad un'origine più "interna" all'uomo, relativa a quel piegamento di gesti e costumi (e quindi all'istituzione) che è necessario per entrare e restare in società. Che questa funzione sia stata a lungo svolta dalla Chiesa la dice lunga anche sui costitutivi elementi sacrali che il problema della disciplina acquistò fin dall'inizio. È però vero che, sia nell'accezione fortemente critica imposta da Foucault, sia nella precedente considerazione di tipo più spiccatamente "storico-costituzionale" di Oestreich, la disciplina si è venuta precisando, relativamente all'età moderna, come aspetto o componente intimamente connesso al problema dell'occidentalizzazione in termini razionali della condotta umana. Mentre un altro affascinante percorso – condotto sempre attraverso i sentieri della morale, ma con occhio più benevolo e tollerante, rispetto anche ai risultati raggiunti – è quello che Hirschman ha tracciato nel tragitto "dalle passioni agli interessi", sulle tracce dell'origine del capitalismo moderno. Controllo degli affetti; autocontrollo; interiorizzazione delle norme di comportamento; erezione della conversazione a genere letterario e della *politesse* a scienza

del mondo: questi sono alcuni dei paragrafi della storia moderna della disciplina. Un'altra parte di tale storia corre per vie diverse, più dure e istituzionalizzate. Mi riferisco al campo immenso della politica e della polizia. Per non parlare delle implicazioni religiose (oltre che confessionali) ancora una volta presenti in questa fase di accelerazione e di finalizzazione del processo di disciplinamento: mi riferisco in particolare all'ambiente riformato e, ad esempio, al ruolo primario svolto dalla dottrina luterana della *Lex Charitatis* nel campo così ricco e complesso dello Stato amministrativo, con le sue Ordinanze di polizia e l'insieme coercitivo e regolatorio che è la parte centrale di tutto il disciplinamento³⁸.

³⁸ P. SCHIERA, *La concezione amministrativa dello Stato in Germania 1550-1750*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV: *L'età moderna*, tomo I, Torino 1980, pp. 363-442.

4.

È importante partire dalla pace come tema radicale d'interesse degli uomini moderni e della stessa modernità. La svolta del 1000 riguardò essenzialmente la pace. Questa va però intesa non, come oggi, in senso limitato ed internazionale, cioè come non-guerra, ma in senso più generale come superamento (o ancora meglio anticipazione) di conflitti. Mi pare che si possa partire da una visione agostiniana di base: la città dell'uomo è rimedio al male, che si concretizza nel disordine. Il primo dovere dell'uomo e degli uomini è la pace, nella casa come nella repubblica; ma la pace esige ordine. L'impegno complessivo per la pace è la grande corrente che porta alla fondazione della politica moderna, durante il medioevo¹. Vanno in questa stessa direzione sia Aristotele che San Tommaso, che la letteratura minore etico-politica privilegiata da Skinner². Più di tutti però fanno i giuristi, sia laici che ecclesiastici, come mi pare abbia dimostrato, indirettamente, anche Prodi nella sua seminale ricerca sul giuramento³. L'importante è riconoscere e fondare l'esigenza di fronteggiare l'ostacolo principale alla convivenza (cioè il conflitto fra gli uomini, il disordine) in modo unitario (cioè programmato e istituzionalizzato): da lì nasce la politica.

Nel passaggio dall'acedia alla melancolia (su cui torneremo) c'è un momento decisivo: l'acedia è passiva, la melancolia apre invece la porta all'azione⁴. Rispetto al disegno preparatorio di Dürer (che torna poi anche nel Ripa, agli inizi del '600), nell'immagine definitiva (1514), il grande tedesco fa rialzare la testa alla sua *Melencolia I*, le

¹ Nonostante le opinioni contrarie – fondate sull'indubbio germanesimo, alla fine filo-nazista, del grande storico austriaco – ritengo che questo sia il tema di fondo dell'opera fondamentale di O. BRUNNER, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale* (1939-1956), Milano 1983; introduzione di Pierangelo Schiera.

² Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. I *Il Rinascimento*, Bologna 1989; ma anche *Ambrogio Lorenzetti's Buon Governo Frescoes: Two Old Questions, Two New Answers*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 62/1999, pp. 1-28.

³ P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento nella storia costituzionale europea*, Bologna 1991. Su cui anche Agamben, nel suo immenso *Homo sacer*, pp. 319 ss.

⁴ CHARLES DE BOUELLES, *Liber de intellectu &c...*, Paris 1510, c. 119 v, con la bella figura della scala del progresso naturale, avente il suo apice nell'*homo/studiosus*, incarnazione di ragione e virtù, e con l'acedia posta alla fine della scala, equiparata allo stato minerale, che semplicemente esiste (*est*), ma non vive, non sente e non comprende (*intelligit*).

dà occhi spiritati, la rende angelo, sia pur seduto, sconfitto, umanizzato: ma pronto a operare. Anche l'interpretazione alchemica data da Maurizio Calvesi⁵ è molto suggestiva, ma mi sentirei di darle una lettura un po' riduzionistica, del genere seguente: l'azione alchemica, culminante nella *nigredo* (di cui tutta l'incisione è soffusa) ha prodotto come risultato, invece della pietra filosofale, la creazione dell'uomo moderno, che è acquattato, ma pronto a balzare in avanti. Deve solo trovare gli strumenti adatti, perché quelli vecchi giacciono inutilizzati ai suoi piedi. Mentre l'afflitto di acedia non poteva essere *furiosus*, il melancolico può esserlo: può cioè divenire superattivo, se non si controlla, se non si disciplina.

Nella figura di Torquato Tasso questa tensione trova un'esemplificazione quasi ossessiva, che non può essere risolta solo in termini di nevrosi o di pessimismo fondamentale⁶. C'è la melancolia dietro a tutto ciò. Vorrei per il momento trattarne con riferimento al problema dell'anima. Nel suo *Messaggero* Tasso s'interroga sulla natura e consistenza dell'angelo-diavolo con cui intrattiene rapporti "quotidiani"⁷.

Il salto rispetto alla trattazione medievale del problema è chiaro: il rapporto con questi "spiriti" dell'universo è ormai completamente individualizzato, mentre in precedenza era di tipo collettivo⁸. Ciò corrisponde alla fissazione autonoma dell'anima individuale: processo reso possibile dalla nascita del pensiero scientifico, che – oggettivando sulla natura – libera l'anima dal coinvolgimento cosmico con quest'ultima e

⁵ M. CALVESI, *La melanconia di Albrecht Dürer*, Torino 1993.

⁶ La letteratura è amplissima e riguarda proprio la melancolia, con particolare riguardo al contesto inglese della sua fortuna. Senza entrare nel merito dell'influsso che il suo *Re Torrismondo* poté avere sull'*Amleto* di Shakespeare, basterà ricordare che «As Tasso's own letters and essays reveal, his life provides a case study of the *poëta melancholicus* whose personal struggle with melancholia is difficult to separate from the shaping of his poetic career» (M.A. WELLS, *The Secret Wound: Love-Melancholy And Early Modern Romance*, Stanford 2007. Mentre Giampieri nota che «Appartiene a questo periodo una testimonianza per noi fondamentale: a Londra ci furono numerose repliche di una commedia, purtroppo perduta, il cui titolo era *Tasso's Melancholy*. In un inventario della compagnia troviamo menzionati *Tasso's Picture* e *Tasso's Robe*. Sappiamo inoltre che nel 1602 (quando *Hamlet* veniva rappresentato al *Globe Theatre*), Thomas Dekker revisionò il testo di *Tasso's Melancholy* per una nuova messinscena» (G. GIAMPIERI, *Il Tasso tra gli elisabettiani. Ipotesi su Amleto* (Banca Dati "Nuovo Rinascimento", consultato in Internet).

⁷ G. GIAMPIERI, *Una lettura del "Re Torrismondo"* ("Nuovo Rinascimento", immesso in rete il 19 agosto 2003).

⁸ P. SCHIERA, *Angeli e stati. Un canale di comunicazione politica nel medioevo*, in P. SCHIERA, *Specchi*, pp. 153-184.

le consente una dimensione ormai autonoma: può nascere la filosofia morale, come scienza delle passioni. Si tratta di un processo analogo a quello occorso in politica, la quale pure rientra nel processo di specializzazione dei campi d'azione umana. Anche per l'arte sembra verificarsi, nel passaggio dal medioevo all'età moderna, una sorta di evoluzione dal collettivo all'individuale-soggettivo, in particolare per quanto riguarda la sua funzione: cioè la fruizione di cui essa gode. Il discorso potrebbe partire dall'iniziale funzione "terapeutica" dell'arte, non solo per quanto concerne la musica, ma anche per la letteratura (la poesia realizza per Dante il passaggio "a statu miserie ad statum felicitatis") e nella pittura. Tale funzione individualizzante era però anche, nel contempo, tendenzialmente socializzante (anche in chiave antimelancolica, a mio avviso, e comunque contro l'isolamento sociale): semmai è l'artista ad essere individualmente e soggettivamente melancolico, ma esprimendo la sua melancolia produce una catarsi nei fruitori (molti). Cade forse qui la recezione occidentale della teoria aristotelica della catarsi che andrebbe in crisi proprio con autori-eventi come il Tasso.

Non è impossibile, facendo un gran salto, immaginare che nel medioevo vi fosse una forte melancolia diffusa (nel senso di anti- o pre-socialità) a cui si poneva rimedio con interventi collettivi di socializzazione (anche in campo artistico)⁹. Alla fine del percorso (l'Ottocento di cui abbiamo già tante volte parlato, che è un po' il *terminus ad quem* dell'intera vicenda) c'è invece una socializzazione ormai realizzata nell'accoppiata Stato-società (sotto la protezione lungimirante dell'ordinamento), a cui corrisponde un alto grado di poeticità individuale, secondo i canoni estetici del sublime romantico (e, come vedremo, del modernismo, il quale darà luogo alla sua particolare melancolia).

Non è detto che tutto ciò abbia senso compiuto, ma se ce l'ha, il punto di rotazione, l'incrocio delle due curve della melancolia individuale-arte collettiva e dell'arte individuale-socializzazione va collocato fra XVI e XVII secolo, allorché anche per la melancolia si verifica il passaggio da una visione eroico-geniale a quella della malattia-

⁹ Forse questo è anche il ruolo dell'intervento dei danzatori negli *Effetti del Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti (1338), se si accetta l'ipotesi che la loro sia una presenza istituzionale – e non spontanea – atta appunto ad elevare il tasso di socializzazione nella città ben governata.

folia, in parallelo con l'altra via del disciplinamento sociale. La quale pure corrisponde alla svolta "laica" nel sistema delle virtù, dove, lasciate alla sfera confessionale le grandi virtù teologali di fede, speranza e carità, quelle cardinali (non più native ma sempre più dative) acquistano significato e applicazione sempre più civile, sul duplice piano individuale e collettivo. Nel secondo caso è la *iustitia* a occupare il primo posto, nella duplice versione della punizione/coazione e della ricompensa (dove interviene anche la *magnanimitas*); mentre a livello individuale opera la *temperantia*, come strumento di autodisciplina e base necessaria all'esercizio della *prudentia*¹⁰. Non è privo di significato che tutto ciò si muova in connessione col peso crescente che fra Cinque e Seicento va acquistando la *scientia*, come punto di riferimento sintetico dell'azione umana nel mondo.

Mi sento di affermare che la svolta intervenuta nel sistema delle virtù corrispose a uno dei più incisivi dibattiti di metodo della storia della civiltà occidentale. Mi riferisco alla lunga disputa sulla gerarchia fra le varie discipline o arti, a partire dalle prime sistemazioni medievali che riprendevano risultati tardo-romani¹¹, attraverso l'eccezionale diffusione dei cicli pittorici (oltre che letterari) sulle arti in età umanistica (non c'è palazzo o castello con ambizioni di signoria [*Herrschaft*] che non dedichi una sala al problema: tale era, fin dall'inizio, la funzione sociale delle tecniche di apprendimento del sapere), fino alle finali sistemazioni (nei termini ormai consapevolmente disciplinanti dell'educazione) dell'età rinascimentale. Ma sotto c'era, appunto, lo zoccolo duro delle virtù, prima nella loro lotta coi vizi, poi nella lenta trasformazione da "native" a "dative", infine nel passaggio dalle virtù al plurale alla virtù al singolare

¹⁰ R.M. DESSI, *Da Tofo Pichi ad Aristotele: visioni risorgimentali del "Buon Governo" di Ambrogio Lorenzetti*, «Rivista storica italiana», 122/2010, pp. 1147-1170 (ma anche www.retimedievali.it); riferito anche a Q. SKINNER, *Ambrogio Lorenzetti: the artist as political philosopher*, «Proceedings of the British Academy», 72/1986, pp. 1-56 (versione ridotta in trad. it. «Intersezioni», 7/1988, pp. 387-452). Per altri interventi lorenzettiani cfr. in trad. it. Q. SKINNER, *Virtù rinascimentali*, Bologna 2006.

¹¹ A. GRAFTON - L. JARDINE, *From Humanism to Humanities. Education and Liberal Arts in the 15th and 16th Century Europe*, Harvard 1986.

(*facultas*) come forza, energia, capacità, soprattutto nel linguaggio della nuova scienza naturale¹².

Pessimismo, ottimismo? Volontà, ragione? Quali sono le “funzioni” esistenziali primariamente coinvolte in questo processo? Si tratta di questioni piuttosto triviali che meritano però un abbozzo di risposta, vista la lunga durata in cui esse sono emerse in una specie di duello fra ragione e volontà a reggere il timone dell'azione umana: solo che, a differenza da quanto spesso si pensa, il pessimismo non attiene alla ragione, ma alla volontà e viceversa l'ottimismo. Tale è il quadro che si presenta all'esame dello stereotipato bipolarismo fra Agostino e Tommaso e deve riguardare l'intera storia della compresenza – non solo nel pensiero teologico e nella prassi ecclesiastica occidentale, ma anche negli strati profondi della storia della cultura mondana – dei due filoni dell'agostinismo e della scolastica fino ad arrivare, probabilmente, alla stessa contrapposizione fra cattolicesimo e protestantesimo. Bisogna cioè avere chiaro che l'opzione agostiniana per la volontà è di tipo pessimistico, poiché impone il richiamo all'ordine come fine e all'uso e all'esercizio come metodo. Mentre l'opzione tomistica per la ragione è di tipo ottimistico, poiché parte dall'assunto di una naturale tendenza dell'uomo all'operatività e di un'automatica combinazione dell'azione umana con la legge divina.

È interessante notare che, seguendo lo stesso procedimento di semplificazione, ma con qualche applicazione più specifica a settori circoscritti, e anche pratici, dell'agire umano, si possono ottenere riscontri intorno alla tenuta di fondo del bipolarismo accennato. Si pensi, ad esempio, alla persistenza, in campo musicale, fin dall'avvento dell'era della tonalità in epoca rinascimentale, dell'alternativa fra il tono minore (*moll*) e quello maggiore (*dur*). Il *Clavicembalo ben temperato* di Johann Sebastian Bach non mi pare essere altro che un monumento a questa tensione di fondo, di cui non è difficile trovare esempi evidenti e dichiarati durante tutta la storia della musica

¹² L. BOEHM – E. RAIMONDI (eds), *Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, Bologna 1981: cfr. in particolare il saggio di F. KRAFFT, *Stätten der Naturforschung*.

moderna. Un esempio vistoso che già tracima nel letterario ed è perciò particolarmente interessante sta nel contrasto fra l'*Allegro* e il *Pensieroso*¹³.

Inutile dire che questa grande contrapposizione ha dato luogo ad applicazioni anche nel campo delle arti figurative dove, aldilà del caso specifico della melancolia in quanto tale, le raffigurazioni dei due stati d'animo di fondo dell'allegro e del pensieroso costituiscono in qualche modo un comparto a sé nel discorso artistico. Quanto tale contrapposizione trovasse fondamento in campo filosofico (anche a prescindere dalla contrapposizione fra Agostino e Tommaso) emerge proprio dal topos rappresentato dalla coppia Democrito-Eraclito¹⁴.

Per quanto mi concerne, l'intrico è soddisfacente, perché stabilisce in modo chiaro il nesso fra ragione e melancolia, dando conto di una corrente millenaria d'interpretazione che collega i due fenomeni; in secondo luogo perché ne risalta anche il carattere artificiale (frutto della volontà e dell'applicazione, dell'uso e dell'esercizio) della disciplina, come di tutto ciò che serve al raggiungimento, mantenimento e perfezionamento di un ordine nelle relazioni umane. Ciò consente di recuperare la prevalente dimensione volontaristica (e non naturalistica e forse neanche razionalistica) della socialità: cioè della tendenza degli uomini a regolare in modo istituzionalizzato e quindi durevole – proprio a costo di disciplina, spesso dura anche se introiettata¹⁵ – i loro rapporti reciproci.

Ne vengono due conseguenze: la prima riguarda il significato obbligatorio del rapporto politico, cioè la configurazione di ogni forma di istituzionalizzazione dei

¹³ Che poi fra l'altro forse è alla base della struttura sinfonica – dei tempi, voglio dire – della sonata e del concerto moderni: a partire dal famoso saggio di A. EINSTEIN, *Some Musical Representations of the Temperaments*, «Journal of Warburg Institute», 1937, pp. 177-180, occorrerebbe ricostruire la storia di questo genere musicale. Sulla melancolia in Bach cfr. P. SCHIERA, *Bach und seine Musik in der "politischen" Moderne*, «26. Bach Tage. Begegnungen 5.-13. Juli 1997. Italien-Deutschland-Frankreich», Berlin 1997, pp. 9-11; *Wesenszüge der neuzeitlichen Kultur: "Melancholie" und "Disziplin" im menschlichen Umgang der Bach-Zeit*, «Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz», 1998, pp. 51-69.

¹⁴ P. GUARAGNELLA, *Le maschere di Democrito e di Eraclito. Scritture e melancolie tra Cinque e Seicento*, Fasano 1991.

¹⁵ P. SCHIERA, *Pour une proto-histoire de la politique. Mélancolie et discipline à l'aube du monde moderne*, in S. DI BELLA (ed), *Pensée, pratiques et représentations de la discipline à l'âge moderne*, Paris 2012, pp. 19-30 (trad. it. in *Profili*, 3, pp. 145-155).

rapporti fra gli uomini in termini di obbligazione (politica). La seconda tocca invece il carattere strutturale della pace – da cui eravamo partiti – come causa stessa dell'obbligazione politica; ma anche, insieme, come l'attributo inevitabilmente provvisorio, transeunte e labile che essa è nella panoramica dell'esistenza umana, tanto da poter essere legittimamente collegata al genere della melancolia.

Da tutti questi profili emerge anche la dimensione profonda di “dovere” che marca l'esperienza politica occidentale moderna, in contrasto con la sua formulazione in termini di “diritti” a cui è stata ricorrenemente sottoposta, a partire dalla faticosa era del costituzionalismo quale acme della modernità borghese¹⁶. Ciò dovrebbe spingere a un tentativo di ricostruzione diacronica dell'intero processo descritto, per cogliere i momenti (o anche le curve) di fissazione in termini dottrinari, dei due alternativi e alternanti motivi di legittimazione dell'agire politico moderno (a partire sia dai governanti – in quanto titolari della funzione di potere – che dai governati, titolari della funzione di obbedienza).

La Pace del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti a Siena è certo melancolica (chi ne può dubitare!) e alla pace Christine de Pisan arriva partendo dalla sua stessa melancolia. Inutile dire che l'acquisto della pace è faticoso, sia sul piano sociale che su quello individuale. La durezza della politica di Machiavelli è compensata solo in parte dall'ardore dell'amore neoplatonico di Marsilio Ficino. Fra l'una e l'altro si muove la melancolia rinascimentale, nella duplice versione dell'autocoscienza e della libera espressione di sé, nel pieno senso “umanistico”; ma anche dell'esercizio e della disciplina, nei trattati di comportamento come pure di statistica che apriranno la strada alla nuova scienza della società (o del mondo) secentesca.

Dall'apparente sconfitta dell'individuo forgiato o almeno immaginato dal Rinascimento, a causa del rinascere autoritario dei due mondi “disciplinanti” della Chiesa e dello Stato (uniti o separati che fossero¹⁷), nasce invece il soggetto politico moderno, fondato sul nuovo principio di responsabilità, che non poteva che nascere sotto il

¹⁶ P. SCHIERA, *Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa*, «Giornale di storia costituzionale», 32, II/2016, pp. 89-99.

¹⁷ P. PRODI – L. SARTORI (eds) *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986.

segno della melancolia: una melancolia particolarmente magra e nera (come quella del cavallo napoletano del Boccacini e del Quevedo¹⁸) qual è l'ipocondria, vera e propria malattia sociale del Seicento (il *Timone* di Shakespeare, il *Misanthropo* di Molière, ma per tutti il moderno *Democritus Junior*, autore dell'*Anatomy* del Burton!)¹⁹. Le ragioni dello Stato e quelle dell'individuo²⁰ vanno tuttavia di pari passo, nell'avvenuta separazione “formale” delle due sfere della vita umana e nell'attribuzione all'uomo singolo della piena responsabilità in materia. Ne viene quella grande produzione moderna che è l'etica, la filosofia morale, da Montaigne e Charron, da Guevara e Gracian, a Spinoza a Hobbes a Locke, al giusrazionalismo tedesco.

L'*Encyclopédie* completerà l'opera, ma insieme ponendo le condizioni per un definitivo ribaltamento del quadro. Abbiamo già visto che da Parigi l'ipocondria verrà messa alla berlina e trionferà la socialità. Trionfa anzi la società civile, con le sue istanze principali di felicità e benessere, di produzione e organizzazione, di polizia e amministrazione. Insieme ad essa trionfa lo Stato moderno (con la monarchia amministrativa), ancora prima che scoppi la Rivoluzione.

A fine Settecento, perfino in Germania, la *Einsamkeit* (del reazionario svizzero Zimmermann) si scontra con il *Menschlichen Umgang* (dello scanzonato e opportunistista Knigge). Non c'è più spazio per la melancolia, che è divenuta (grazie soprattutto ai grandi medici parigini) “malattia dei nervi”, curabile all'ospedale. La società si consolida come spazio oggettivo dell'azione collettiva degli uomini. Essa si dota progressivamente di un sistema di regole vincolante dall'esterno: la scienza della società si può trasformare in scienza sociale, in sociologia. Il processo si compirà rapidissimamente anche dalla parte dello Stato, con la giuridificazione dell'ordinamento e della stessa società: Stato e diritto.

¹⁸ J.-P. ETIENVRE, *Quevedo, les cavaliers de l'Apocalypse et le coursier de Naples*, in W. EUCHNER – F. RIGOTTI – P. SCHIERA (eds), *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica - Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive*, Bologna-Berlin 1993, pp. 183-193.

¹⁹ Ma per l'Italia, a partire dal Cinquecento (Guicciardini) si veda l'insistenza di Giuseppe Ferrari. *Corso su gli scrittori politici italiani*, Milano 1929, nella Lezione XIII. *Scuola dei solitarij, 1530-1572* e nella Lezione XVIII. *Seconda scuola dei solitarij. I Tacitisti, 1576-1649*.

²⁰ P. SCHIERA (ed), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato*, Napoli 1996; *Raison d'Etat: justifier le pouvoir*, in *L'Europe. Encyclopédie historique*, sous la direction de Christophe Charle et Daniel Roche, Arles Actes du Sud, 2018, pp. 1494-1498.

La melancolia potrà allora liberamente tradursi in poesia (qui torna di nuovo il tema-limite del romanticismo) e la disciplina si trasformerà in libertà (quella dei “moderni”, che è però soprattutto disimpegno politico, attraverso la grande finzione della rappresentanza²¹).

E allora ripartiamo da una donna già nota, Cristina di Pizan, che vorrei simbolicamente usare come ipotetico punto d'uscita dal medioevo, verso quella modernità di cui vorrei la melancolia fosse il segno. Cristina mi serve per indicare in quale condizioni il ricorso alla melancolia fosse possibile e presente in una cultura, come quella medievale, ancora non pronta a quella paurosa solitudine che segna l'ora dell'uomo moderno.

Ella vive ed opera – se si deve prestar fede alla sua biografia così manchevole – protetta affettuosamente da una rete di relazioni potenti, che non doveva essere nella sostanza molto diversa da quella in cui ogni uomo si trovava inserito, nel bene come nel male, nella società medievale. I suoi amici sono i grandi principi, com'è anche oggi per ogni intellettuale che conti; ma quei legami sono per lei molto più, e insieme molto meno, di un rapporto funzionale e utilitaristico. Si tratta di vere e proprie ragioni di sopravvivenza, di identità, di riconoscimento, di rappresentazione.

Con una dolcezza poetica e un acume politologico straordinari, Cristina esprime ciò nella compiuta visione del mondo versata nel suo *Livre de la paix*, in cui il motivo della pace giurata e rigiurata fra i principi del regno (1412: *paix jurée en la cité d'Auxerre* – 1413: *après les convenances de paix rejurées en la ville de Pontoise*) s'intreccia con quello delle quattro grandi dame che costituiscono la pace stessa: e sono i quattro stati del reame²². Non solo, e non si tratta di discorsi di circostanza, se poi la

²¹ G. DUSO, *La rappresentanza*.

²² S.H. RIGBY, *The Body Politic in the Social and Political Thought of Christine de Pizan (Unabridged Version)*. *Reciprocity, Hierarchy and Political Authority*, «Cahiers de recherches médiévales et humanistes/Journal of medieval and humanistic studies», 2013 (online). «Christine set out the underlying principles of her political philosophy with particular clarity in the *Livre des faits et bonnes meurs du sage roy Charles V*, (1404) a eulogy of the late French king which Christine wrote at the request of his brother, Philip the Bold, Duke of Burgundy; in the *Livre du corps de policie* (c.1404-07), which addresses all the classes in French society about their duties; and in the *Livre de paix* (1412-13), which celebrated the signing of the Treaty of Auxerre (1412) between the warring Armagnac and Burgundian factions within France and its renewal in the following year».

conseguenza è che ciascuno deve restare al proprio posto ed esserne contento, perché armonicamente tutto ruota intorno alla figura del re: dai grandi principi di sangue ai *communs* delle nascenti città, di cui sapientemente è stigmatizzata la *rebellion* e financo il *murmur*.

Sono gli anni d'inizio della grande crisi da cui verrà fuori la Francia moderna. La Guerra dei Cent'anni sta scoppiando e non come guerra internazionale (che ancora non c'è) ma come guerra interna, civile, di partiti, cioè di parti dell'unico mondo che è quello della società cristiana. Cristina intuisce però che le cose stanno cambiando e nel *Livre de chevalerie* redige un trattato di diritto internazionale, «selon la loy et les droits écrits», che anticipa Grozio, come nell'altro aveva, in qualche modo, anticipato Bodin.

Eppure non è, evidentemente, così. Perché ancora le manca l'ingrediente principale della modernità, che, per quanto riguarda l'interpretazione del mondo e della vita, è la capacità di isolare un fattore fra gli altri per renderlo chiave di volta di tutto il sistema. Il quale ultimo, in tal modo, cessa di essere sistema ma dà luogo alla serie sempre più parcellizzata dei settori – e dei corrispondenti saperi – scientifici moderni.

Nell'opera di Cristina di Pizan la melancolia occupa un posto molto grande. Nella sapiente autobiografia su cui ella ha intessuto l'opera più propriamente poetica, la melancolia segna addirittura l'incipit maestoso. Sgomento, rancore, tristezza, solitudine, abbandono, disperazione sono i temi melancolico-amorosi che portano alla luce il talento di questo grande autore. Ma la melancolia, causata da fortuna, è compensata, fortunatamente, dalla ragione, e dallo studio, ed è sorretta dalle buone relazioni e amicizie, e il mondo torna allora a stare insieme.

Eppure c'è qualcosa che stona nell'onda un po' collosa del petrarchismo di cui anche Cristina è espressione. È la sensazione di una minaccia inarrestabile alla pienezza della realtà e della vita, al succedersi armonioso della fortuna e della disavventura, della tristezza e dell'amore. Il richiamo alla ragione appare sempre meno di maniera, o di semplice copertura. Vi è una paura che aleggia, che ogni tanto rampolla dal

suntuoso spiegarsi dei buoni consigli e delle buone maniere. La cavalleria è ancora il sistema di valori che domina, con le sue dodici virtù non del tutto religiose e non del tutto laiche, ma sembra di sentire in lontananza il galoppo del solitario cavallo che, di lì a poco, accompagnerà, con la sua straordinaria fortuna, l'educazione e la vittoria di un tipo di uomo nuovo, sul piano sia individuale che sociale. Ma, lo ripeto, lo stesso cavallo compare da uno sfondo inaudito: quello della paura e dell'angoscia causate dalla percezione del venir meno dei legami antichi e dalla completa impossibilità di prevedere quelli nuovi che si dovranno affermare.

Per restare alla Francia, e continuare questo viaggio molto insolito, ma pieno di indicazioni che mi sono state preziose, vorrei ora parlare di un altro scrittore francese che mi ha colpito, Jacques Dadonville, o Dadouville, di cui ho trovato notizie scarsissime, anzi praticamente nulle, in tutti i repertori che ho consultato. La ragione prossima del ricorso a costui è che è fra i primi a dedicare un'opera espressa alla melancolia: quei *Remedes de merencorye* che mi hanno fatto subito sperare di avere trovato il punto d'avvio ideale al mio tema.

L'ho trovato, ma non lì. O meglio, l'ho trovato lì, ma non nel modo che mi aspettavo. Mi sono insomma presto convinto che la melancolia per Dadonville non è altro che paura, delusione, sconforto, di fronte a situazioni molto concrete della vita, principalmente caratterizzate da ragioni economiche e proprie di gente comune, di poveracci “mal advisez”.

Siamo ora già dopo la Guerra dei cent'anni, ma sulla soglia delle guerre di religione che, per altri cinquant'anni accompagneranno il travaglio della Francia moderna. Dadonville, come cent'anni prima Cristine, avrà perso i suoi beni in qualche tracollo. La sua reazione è però completamente diversa. Non c'è più un mondo integrato da ricostruire e in cui inserirsi, occupando il posto competente e ricucendo le relazioni necessarie; ci sono invece spezzoni squallidissimi di vita vissuta, che attraversano ugualmente tutti gli *estats* che prima abbiamo visto accuratamente distinti e combinati fra loro; ci sono infine rimedi di ordine non più generale ma infinitamente pratico e concreto. Dadonville scrive un'operetta contro i “falsificatori di moneta” e i suoi *Remedes* non sono che cento fugaci consigli agli sprovveduti di ogni condizione e circostanza a

non sperperare il denaro, a non vivere sopra le proprie possibilità, a non cadere preda dei truffatori e dei tavernieri.

Che melancolia è dunque la sua? Non è più la nobile dama che segnava dolcemente di nero la vita dei ricchi educati agli inizi del Quattrocento, ma è la condizione paurosa di tutti coloro che, per colpa loro o degli altri, si trovavano sfruttati ed emarginati. Non sono più, nel primo Cinquecento di Dadonville, i colpi della fortuna a colpire e far male, ma sono i colpi di altri uomini più astuti e intraprendenti. Non è più una melancolia amorosa, quella di Dadonville, ma, verrebbe voglia di dire, una melancolia economica. Non è più uno dei fattori della vita, compensato ed equilibrato dagli altri in una somma comunque integrata e irreversibile, ma diventa, per coloro che ne sono colpiti, la condizione fondamentale dell'esistenza, il punto di vista esclusivo, capace di settorializzare ogni cosa e di fare davvero paura.

E anche il problema dei rimedi si pone in modo diverso. Per Cristina, in fondo, di rimedi non c'era bisogno, perché la ragione e la fede erano altrettanti meccanismi interni di funzionamento del sistema di vita. Funzionavano automaticamente per chi fosse inserito nel giusto intreccio di relazioni corrispondente al suo stato: e proprio questa era la condizione di garanzia della pace, cioè della tenuta del sistema. Per il povero Dadonville, invece, la ragione sta anch'essa diventando qualcosa di molto concreto, che occorre imparare ad usare, piegandola anche, orientandola a scopi precisi, in vista soprattutto della conquista di un'abilità nuova, che riassume tutte le virtù della cavalleria ma insieme le sputanna. È la *bonne grace*, il sapere stare al mondo, che costituirà uno dei luoghi centrali del Cinquecento, fino a diventare, alla fine, quello che in fondo era fin dall'inizio: la simulazione.

Il mio discorso si svolgerà dunque, per ora, nei passi seguenti:

1. melancolia d'amore e melancolia d'economia: la paura del nuovo è il forcipe del moderno, il mondo fa paura e viene sfuggito. Francia e Italia... (da Cristina a Dadonville: ma in Bodin sembrano sintetizzarsi il tema dell'armonia politica – la monarchia – e dell'economia – moneta e finanze. Per non dire della melancolia... su cui lo stesso Bodin ha pagine assai belle, di tipo antropo-geografico).

2. Ma intanto, a Firenze, alla paura si sostituisce l'amore come motivo di studio e di pratica (di venerazione) della melancolia. Poteva capitare solo a Firenze, per il ruolo “mostruoso” del genio artistico proprio del rinascimento italiano. Da Marsilio Ficino (e Michelangelo) per tutta Europa: ma soprattutto Dürer...

3. Dietro ai due poli estremi, però, c'è un denominatore comune, molto profondo e risalente: è quella della teoria medica della melancolia. Ho l'impressione che la si possa studiare in Spagna, sia per la fondamentale mediazione medievale araba che per l'applicazione al moderno fattane dai medici spagnoli cinquecenteschi: Huarte...;

4. La via spagnola non si ferma in Spagna (Cervantes, Gracián...); essa prosegue in Inghilterra, fino a Shakespeare e a Burton, che sono però anche influenzati – sugli stessi temi – anche dall'Italia e dalla Francia (Tasso... Montaigne...).

5. Ma, di nuovo, accanto alla melancolia elegante e sofisticata dei dotti e degli artisti, si ritrova quella concreta della gente comune. Due linee che riprendono quelle da cui siamo partiti: la melancolia d'economia torna prepotente, ad esempio, in Olanda (Barlaeus, ma era certo presente anche nel *Volpone* di Shakespeare e lo sarà nel *Parfait négociant*...e forse anche nel cameralismo...).

Considerando quest'ultimo punto, che si ricollega al primo, emerge la figura di Caspar Barlaeus autore anche di un'ode sulla melancolia, ma ora più interessante per una gustosissima prolusione all'inaugurazione dell'*Athenaeum illustre* di Amsterdam (1632) dedicata all'intreccio fra mercatura e filosofia morale²³. È la situazione olandese a spingere il Barlaeus a una tale valutazione della mercatura. Ma è altrettanto certo che la mercatura viene indicata come la soluzione ai mali dell'uomo, con una felice assimilazione dell'utile con l'*honestum*. Con un incredibile excursus storico, viene dimostrata la superiorità della mercatura su tutte le altre attività umane, con riguardo alla conduzione della vita civile. Non è difficile vedere in ciò anche una via di fuga dalla melancolia, sulla stessa pista del *Parfait Négociant* del Savary, ma più in

²³ Rispettivamente: BARLAEUS [Gaspar Van Baerle], *Prosopopeia Melancholiae*, in *Poemata*, Lugduni Batavorum 1628 e *Mercator sapiens, sive oratio de jungendis Mercaturae et Philosophiae studiis [...]* *Habita in Inaugurationem Illustris Amstelodamiensum Scholae* (1632), Amsterdam 1967. Cfr. P. SCHIERA, *Dalla socialità alla socievolezza: una via alla modernizzazione nell'Europa del XVII e XVIII secolo* (1992), in *Profili III*, pp. 229 ss.

generale nella scia della dilagante dottrina della *socialitas*, come si sintetizzerà poi in Pufendorf e, in prospettiva proto-illuministica, in quella della *materielle Glückseligkeit*, vero e proprio cavallo di battaglia dell'assolutismo illuminato tedesco²⁴. Se a ciò si aggiungono le considerazioni già fatte sul *Remède* cinquecentesco del Dadonville, non è impossibile pensare che la fuga della melancolia (e il suo rimedio) non stia solo in una ordinata e conversevole vita sociale, ma in quella particolare modalità di quest'ultima che, dal Cinquecento in poi, ha cominciato a consistere in un'attività economica ben ordinata e pubblicamente gestita: la linea insomma "mercantilista" dello Stato moderno/capitalismo.

Questa melancolia presenta, non solo nell'Inghilterra che ne è malata²⁵, ma anche e soprattutto in Germania, i tratti dell'ipocondria, che sembra riassumere nei suoi sintomi attinenti al comportamento morale, i principali vizi del tempo: la pigrizia, la misantropia, l'inattivismo, l'avarizia, l'infelicità e la rusticità. La cosa interessante è, che quella melancolia viene presa molto seriamente come malattia, di cui si studiano con precisione sia le cause che gli effetti e a cui si propongono rimedi, di natura sia psicologica, che dietetica, che farmacologica, che chirurgica. E ciò dura molto a lungo: certamente fino a fine Settecento, cioè fino ad intrecciarsi con le prime sue trattazioni (e trattamenti) ospedaliere e psichiatriche.

Si tratta però, come si è già visto esaminando la posizione di Burton, di qualcosa di ancora più importante, che incide sulla radice stessa del rapporto fra privato e pubblico, fra individuale e collettivo. In questa visione, la melancolia tocca certamente momenti cruciali della costruzione della nuova morale moderna, la quale a sua volta si viene svolgendo in stretto contatto con la formazione di una "scienza del mondo", che alla lunga si tradurrà nella nostra sociologia. Ma, ancora di più, quella morale privato-pubblica si traduce in coscienza, dando luogo all'intreccio di passioni e

²⁴ P. SCHIERA, *Dall'arte di governo*.

²⁵ G. CHEYNE, *The English Malady. Or a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal, and Hysterical Distempers &c.*, London 1733; M. SIMONAZZI, *La malattia inglese: la melancolia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna 2004. G. COLBURN (ed), *The English Malady. Enabling and Disabling Fictions*, Cambridge 2008.

interessi che si sovrappone a quello antico di vizi e virtù²⁶. È nella coscienza dei singoli soggetti che cresce il seme della libertà individuale, già prima che il rispettivo diritto venga proclamato per via rivoluzionaria²⁷; come pure, è nella coscienza che sorge e si sviluppa la dinamica dell'*amour propre*, anch'esso insieme prodotto e antidoto alla melancolia ipocondriaca, in quanto possibile ponte o interfaccia tra la coscienza individuale e il mondo esterno. Apparentemente l'*amour propre* incide sull'egoismo individuale se non sul narcisismo; in realtà è il criterio e la misura dell'interesse che l'individuo socialmente ricava dalle sue azioni virtuose. Dunque esso rappresenta una specie di *deguisement* degli interessi (o dei vizi) privati, in nome della rilevanza (o dell'interesse) sociale di determinati comportamenti. L'incontro fra *amour propre* ed ipocondria permette insomma di fissare quel confronto-incontro fra punto di vista medico e punto di vista filosofico da cui emerge la morale "moderna", ma con tutte le implicazioni teologiche evidenti, e di nuovo bisognerebbe interrogarsi anche su quelle giuridiche. La dinamica così ben ricostruita da Paolo Prodi fra peccato e reato, nella sua fondamentale ricerca sulla giustizia, può certo servire anche da quadro all'enorme spazio sociale – oltre che individuale – che la melancolia ha occupato dentro alla modernità europea dal Rinascimento alle Rivoluzioni²⁸.

Mi pare così confermata – almeno dal punto di vista parziale prescelto in questa sede – la centralità occupata dal tema dell'azione nel rapporto intricato intercorrente fra melancolia e disciplina nei primi tempi dell'età moderna. Un'azione che però, nel frattempo si è venuta sempre più concretizzando, dettagliandosi nei molteplici aspetti che la stessa vita associata è venuta proponendo, fra XVI e XVIII secolo, all'uomo

²⁶ A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici a favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano 1993.

²⁷ R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972, con introduzione di Pierangelo Schiera; L. SCUCCIMARRA, *Temporalità ed esperienza storica. Note sulla Historik di Koselleck*, «Storica», 38/2007, pp. 65-89; D. FUSARO, *L'orizzonte in movimento: modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Bologna 2012, con mia recensione in «Il mestiere di storico», V, 2/2013, p. 227.

²⁸ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna 2000, la cui amplissima bibliografia va integrata almeno con l'opera del 1710 di C.A. REMER, *De imputatione actionum moralium ex melancholia provenientium*, oltre che, naturalmente con quelle di Zaccaria espressamente dedicate (oltre alle *Quaestiones medico-legales*, cfr. *De' mali ipocondriaci libri tre*, Venezia 1665).

attivo e produttivo che ne è stato il protagonista, lungo la strada del disciplinamento sociale. Con sullo sfondo lo Stato, lo Stato moderno, come sintesi grandiosa della nuova politicità, ma con al centro l'uomo, faticosamente impegnato a trasformarsi da suddito in cittadino proprio grazie alla sua capacità produttiva, che trova nell'azione (individuale) lo strumento e nella società (civile) lo spazio organizzato di realizzazione.

Rispetto a quest'uomo va però anche rilevata la fatica straordinaria che il ricorso all'azione e l'entrata in società costavano. Se il trend dell'epoca è certamente quello dell'operatività e dell'industriosità (ma anche della scoperta e dell'invenzione) non si possono trascurare le grandi sacche di resistenza che quel trend aprì e gli effetti di debilitazione che l'attività eretta a sistema finì per provocare. Uno dei sintomi di ciò è appunto la grande attenzione prestata al tema della melancolia, com'è risultato dal livello anche abbastanza prosaico che abbiamo esaminato. Alla fine del percorso, nel pieno dell'Illuminismo, si svincola dalla melancolia la teoria del genio (in attesa della sua sublimazione estetica nella poetica romantica); appare risolto anche, in termini sempre più tecnico-politici e meno moral-passionali, il problema dell'insano di mente e dell'imputabilità dei suoi atti (si pensi alla nuova legislazione penale da una parte e alla moderna psichiatria dall'altra); ed è finalmente superata, anche in virtù della nuova dottrina harweyana della circolazione del sangue e del generale progresso delle conoscenze fisiche e mediche, la dottrina antica degli elementi e degli umori.

Resta nondimeno un enorme campo di attrazione per la materia melancolica nel suo insieme. È un campo forse più rilevante sul piano quantitativo che su quello qualitativo. Ma proprio qui sta la sua importanza, perché esso sembra rispondere al criterio vincente nell'organizzazione della moderna vita associata: quello statistico, basato (come già aveva insegnato Monsignor della Casa alle soglie dell'età moderna) sulla somma dei piccoli vizi e delle piccole virtù quotidiane, piuttosto che sull'esercizio eroico ma sommamente raro delle grandi virtù e dei grandi vizi²⁹. È insomma il campo dell'utilitarismo che sta alla base della moderna ideologia europea, fatta di calcolo

²⁹ È questo infatti il principio ispiratore, direi quasi metodologico, del *Galateo*.

costante dei costi e dei benefici, cioè di un progetto atto a scegliere e predisporre l'azione da compiere e orientarla verso fini prescelti.

Per la nostra melancolia di base, tutto ciò si traduce nell'attenzione prestata all'ipocondria. Essa consiste in una vera e propria malattia che non ha a che fare né col genio né con la follia, ma che tocca il punto cruciale della socialità dei singoli soggetti umani e della loro capacità di *performance*. Se il funzionamento delle grandi ghiandole che secernono gli umori – in particolare la milza, a cui gli Inglesi danno il nome, successivamente così “poetico”, di *spleen* – non è perfettamente efficiente, si producono scompensi che alla fine determinano uno stato melancolico, caratterizzato, secondo i moduli antichi, da tristezza e paura, da tendenza all'isolamento e alla pigrizia, da pessimismo e insoddisfazione profonda.

Sarebbe facile seguire le tracce vistose della melancolia ipocondriaca nella letteratura europea del Sei-Settecento: altrettanto indicarne le icone espressive nei maggiori artisti, da Caravaggio a David. Ma è molto cospicua anche la produzione scientifica in materia, con variazioni che non sembrano portare, di volta in volta, alcun contributo di originalità ma che seguono un andamento assai logico, verso una trattazione sempre più moralistico-sociologica – invece che medico-antropologica – della sindrome dell'asocialità. Ciò in corrispondenza con l'evoluzione della scienza medica che si andava orientando, dalla metà del Settecento almeno, ad una considerazione sempre più “scientifica” e meno “umorale” della melancolia.

Quest'ultimo aspetto acquistò invece nuova diffusione e forza, sul piano sociale, fornendo per così dire nuova veste alla negata melancolia diabolica di tipo individuale: fino a diventare l'insegna, discriminante e negativa, di minoranze emarginate o escluse, sotto forma di melancolia dei vapori o isterica o di quella generica nervosità, che per tutto l'Ottocento controbilanciò la trionfale affermazione dei principi forti e virili del liberalismo scientifico. Alla fine, dunque, il tema dell'azione ritorna, ma non più e non tanto come azione individuale (da cui la melancolia moderna era partita nel suo lungo viaggio attraverso i *topoi* della modernità) bensì come azione collettiva, o meglio come “azione sociale”. Tale tema della formazione e messa in pratica della possibilità o addirittura della necessità dell'azione sociale, rappresenta ovviamente lo

stesso fondamento ottocentesco della sociologia, come scienza ma anche come pensiero/azione (ideologia) eminentemente borghese e mi sembra rappresentare uno dei trends più sintomatici della declinante modernità occidentale: donde le denunce ricorrenti di una crisi strutturale della sociologia, incapace di sottrarsi alle stesse premesse storico-sociologiche da cui era sorta, dal pieno del trionfo borghese. La sociologia fu infatti, fin dai suoi inizi illuministici e poi comtiani, il campo “scientifico” di ricaduta di processi tipici della modernità “moderna” quali quelli di progresso e incivilimento, o anche di razionalizzazione e secolarizzazione. Come ogni trend, anch’esso si venne caratterizzando non solo per i propri contenuti immediati, di metodo e di sostanza, ma anche per la definizione che seppe progressivamente ricevere dall’esterno, cioè per i residui marginali che fu in grado di garantire. Il che equivale a dire: anche per le emarginazioni che seppe definire e procurare, allo scopo di fare meglio risaltare, nelle diverse circostanze, la propria piena positività. Insieme e forse più dell’economia – con cui peraltro condivide il carattere di *moral science* nel senso insieme positivistico e ideologico del termine³⁰ – la sociologia europea, nella somma delle singole sociologie nazionali, fu tutto ciò, trovando nella degenerata melancolia *fin de siècle* il suo necessario contrappunto³¹.

³⁰ Da Adam Smith a John Maynard Keynes e oltre, si potrebbe dire: S. COLLINI – R. WHATMORE – B. YOUNG (eds), *Economy, polity and Society. British Intellectual History 1950-1950*, Cambridge 2009.

³¹ Per una visione problematica: U. BECK, *Die Neuvermessung*.

5.

Davvero degenerata, la nostra melancolia, o solo evoluta, in corrispondenza all'evoluzione della stessa modernità? A sua volta messa in crisi – già dal punto di vista epistemologico – dal lento inarrestabile affiorare delle varie dottrine dell'evoluzione?¹ Un inizio di risposta potrebbe venire dal tentativo di leggere il cammino della melancolia nell'ambito – certo non facile da costruire e presentare – della categoria di “negazione” in psicoanalisi, con riferimento al più ampio discorso della cultura e della civiltà, sempre secondo quel punto di vista.

Nella reazione “melancolica” alla perdita, secondo Freud ha luogo una «pertinace adesione all'oggetto (della perdita)»: è da qui che Lacan sviluppa l'idea della melancolia come trionfo dell'oggetto. L'oggetto non è perduto, ma cala la sua ombra sull'io. L'oggetto è cioè sempre presente, aderisce pervicacemente al soggetto. È sempre presente nei pensieri del soggetto. L'oggetto perduto non è lasciato essere assente, ma l'assenza diventa una forma allucinata della presenza.

La melancolia ipocondriaca potrebbe apparire come mantenimento della condizione pre-attiva (pre-rivoluzione rinascimentale di modernità): un atteggiamento quindi contro la modernità, frutto del rifiuto (contro-riforma ecc.) di quest'ultima. Qui interverrebbe il meccanismo di negazione: perché la perdita c'è stata (al rinascimento fanno seguito manierismo e barocco²), l'io (collettivo: la politica, la cultura) la ha rimossa, ma è poi intervenuta la negazione di tale rimozione. In tal modo è stato impedito o ritardato (in termini freudiani) anche il lavoro del lutto e quindi la possibilità di realizzare una simbolizzazione della perdita che si apre nel mondo. A meno di non considerare ciò come il risultato del declassamento della melancolia ipocondriaca in malattia mentale oppure del suo innalzamento in figura estetica, come sembra accadere durante il XIX secolo. Non so che senso abbiano queste elucubrazioni su categorie pensate per descrivere i processi psichici individuali, ma trovo

¹ P. SCHIERA, *Introduzione* al fascicolo di «Scienza & Politica», 28, 55/2016, dedicato a *Storia come modernità*.

² E. BATTISTI, *L'Antirinascimento*, Milano 1962.

interessante ogni tentativo di affrontare il tema della melancolia da ogni possibile punto di vista.

In breve, si potrebbe ipotizzare che nella melancolia rinascimentale, l'uomo (artista, filosofo, mistico, sovrano) ha rimosso la propria impotenza a fare tutto (a essere dio) e ha negato tale rimozione. Si tratta quindi di una melancolia individuale, del sé, che si può tradurre nella figura del genio. Nella melancolia ipocondriaca barocca invece l'uomo rimuove l'idea e la pratica rinascimentale di *vita activa*, e poi nega tale rimozione. È dunque una melancolia che ha per oggetto la socialità, "gli altri" e non più (soltanto) il "sé": perciò si traduce in fuga dal mondo, vita in villa, rifugio nella natura e ha come contrapposto o rimedio (sublimazione?) l'attività economica. Nella melancolia romantica, si rimuove il trionfo della ragione e dei Lumi e viene poi negata tale rimozione, affogando nel proprio intimo sentimentale. Ciò corrisponde da una parte alla riduzione della melancolia a follia da manicomio e dall'altra alla proiezione estetica in letteratura, pittura ecc. Nella melancolia modernista, infine, viene rimosso il paradigma del progresso moderno e borghese ma si nega (mediante l'evoluzione) tale rimozione, tuffandosi in un futurismo distopico.

Non so – lo ripeto – se queste "cifre" siano ammissibili, ma si possono sempre migliorare: certo, grazie ad esse riesco a indicare una direzione del mio percorso melancolico non molto divergente da quella che finora ho presentato, a partire da quando gli europei hanno ricevuto dagli arabi il legato della melancolia "antica"³. Resterebbe forse da dire anche della melancolia "medievale", a sua volta di cifra prevalentemente ecclesiastica o mercantile, ma – fin dall'inizio della fondazione dei "volgari" europei – anche subito registrata dai poeti. Potrei suggerire che qui la rimozione riguarda la tradizione e la negazione della rimozione determina l'umanesimo, e tutto tornerebbe in fila.

Naturalmente sono ben conscio del fatto che questo allineamento automatico di rimozione e negazione non resisterebbe a una critica anche solo attenta da parte di cultori di Freud o, tanto meno, di lacaniani. Per staccarmi ancor più dalla tentazione

³ Il pensiero arabo riporta nella tradizione (peccaminosa) romano-cristiana (cfr. ZUCCOTTI) il succo positivo della concezione greca della melancolia (cfr. PIGEAUD).

di fare proposte di ispirazione psicoanalitica, andrò allora oltre, suggerendo che il processo che ho descritto può tradursi anche dal piano individuale a quello collettivo. Mi pare cioè possibile ipotizzare che i meccanismi di rimozione e negazione possano funzionare anche a livello di gruppo, tra persone fondamentalmente segnate dalla medesima condizione. Condizione vuol dire *status* e “stati” era il termine generale e generico con cui venivano segnati quelli che noi preferiamo chiamare “ceti”, in nome da una parte di una maggiore precisione concettuale (da scienza sociale) e di una necessaria chiara distinzione da quello *status* per eccellenza, che sarà lo Stato del principe e del suo seguito: il termine tedesco *Ständestaat* (che noi traduciamo con “Stato per ceti”) mostra bene l'imbarazzo linguistico di quel processo.

Orbene, a me pare che si possa immaginare che siano accadute rimozioni ed eventualmente negazioni “di ceto”, in base a “spinte” (*Triebe*) ma anche “istinti” e secondo criteri più o meno standard che hanno poi indotto comportamenti conformi all'interno del rispettivo ceto di appartenenza degli uomini e donne individualmente interessati. Un passo ancora oltre suggerisce però che gli *habits* in tal modo emersi e poi consolidati o addirittura istituzionalizzati, rientrano nell'idea stessa di cultura – se non di civiltà⁴– e lasciano intuire, in conclusione, che la cultura/civiltà di un'organizzazione umana di vita collettiva abbia tra le sue radici anche quella che Sigmund Freud ha posto alla base della sua spiegazione della *Melancholie*, distinguendola dal *Trauer* (lutto) e dalla *Manie* (mania) proprio per il gioco particolare che nelle prima forma espletano rimozione e negazione, in complotto fra loro. Se questa spiegazione sembra – com'è – troppo meccanicistica, vorrei provare ad aggiungere la considerazione che le due linee di sviluppo della rimozione/negazione e della costruzione di *standard/habits* sono in realtà intrecciate a spirale fra loro, in modo che si determinano e sostengono a vicenda, cosicché la “spinta” (*Trieb*) complessiva è insieme più forte (perché ogni ulteriore avanzamento – nuova rimozione-negazione a livelloattuale – è favorito dagli *habits* nel frattempo già attestatisi a livello di ceto) e meno

⁴ Da *wikipedia*: «A habit (or wont) is a routine of behavior that is repeated regularly and tends to occur unconsciously»; mentre l'«American Journal of Psychology» lo definisce così: «A habit, from the standpoint of psychology, is a more or less fixed way of thinking, willing, or feeling acquired through previous repetition of a mental experience».

invasiva o compulsiva (perché ogni nuova istituzione – nuovo *habitus* che si crea e viene accolto all'interno del ceto – si appoggia su un sistema di valori – appunto cultura/civiltà – già virtualmente in atto, cioè in corso di assestamento)⁵. Dovrei forse anche dire che è nell'interscambio fra *habits* e *habitus*⁶ che si svolge il processo culturale, ivi compreso anche il determinante elemento della “disciplina” che sostiene e rafforza, grazie alla mediazione di “apparati” predisposti, i frutti continui del meccanismo cetuale di rimozione-negazione. Vedo anche benissimo – e ne sono molto lieto – che una lettura del genere mi consente di riaffermare anche da questo punto di vista la certezza – tuttavia ancora da dimostrare in questa ricerca – che la melancolia sia al centro del complesso, variegato e anche contraddittorio processo di acculturazione che ha seguito, se non segnato, la storia materiale della comunità occidentale, almeno nel millennio che può essere indubitalmente considerato tale, che corrisponde però anche, più o meno, a quello della modernità.

Ma oltre al rischio deterministico-meccanicistico ce n'è un altro, di tipo invece idealistico: «la dispersione, cioè, di Freud in un indistinto psicologismo»⁷, se non addirittura in un tripudio post-hegeliano di spirito assoluto, libero o meno. Invece, io resto fermo all'idea che ogni, per quanto tentativa e farraginoso, concezione della cultura debba restare fissata per quanto possibile sul terreno materiale dei bisogni – questi sì tanto materiali che spirituali – degli uomini e delle donne storicamente interessati (e interessanti).

È evidente che il concetto di cultura/civiltà cui sto facendo riferimento non ha nulla dell'impianto “classico” che di solito gli viene posto alle spalle. Si tratta piuttosto

⁵ Anche qui mi aiuta, per ora, *wikipedia*, che commenta: «As behaviors are repeated in a consistent context, there is an incremental increase in the link between the context and the action. This increases the automaticity of the behavior in that context».

⁶ Ancora *wikipedia* è per il momento di aiuto: «Habitus is one's physical and psychological demeanor as a result of habits developed over a period of time. It develops a person's attitude towards society and influences the way that an individual reacts to the world around them. Habitus is a structuring feature of life and is determined by a series of influences on the individual, such as one's socio-economic status, family, religion, education and ethnicity». Ma il discorso riguarda, in particolare, Pierre Bourdieu e la sua idea di produzione culturale (*Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977). Ma tocca anche N. ELIAS (*The Civilizing Process*).

⁷ L. LOMBARDI, mail del 19 aprile 2016.

di un'idea di cultura imparentata con quella "teoria dell'azione" che abbiamo già tante volte incontrato. Trascorro insomma dalla visione eccellente di Norbert Elias a quella più pragmatica e "modernistica" di Pierre Bourdieu. Scrive nell'abstract di un saggio dedicato a quest'ultimo David L. Swartz: «His concept of habitus has become a leading reference in the growing sociological literature on theories of human action as practices»⁸. Il punto di partenza di Bourdieu sarebbe di chiedersi «How does human action follow regular statistical patterns without being the product of obedience to some external structure, such as income or cultural norms, or to some subjective, conscious intention, such as rational calculation?».

La risposta di Max Weber a domande di questo tipo è notoriamente quella della *Disziplin*, nella triplice composizione di regola, autorità e obbedienza, come «possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, schematica ad un certo comando, da parte di una pluralità di uomini». La risposta di Bourdieu è più articolata, in quanto l'azione umana viene da lui vista come interattiva: «It is adaptive, constitutive of cultural standard as well as adaptive to them», che è all'incirca ciò che ho cercato sopra di dire.

Sembra particolarmente interessante il gioco che Bourdieu instaura tra "strutture strutturate" e "strutture strutturanti", perché si riferisce – in chiave strutturalistica – all'eterno rapporto fra individuo e società, che è il tema che io vorrei ritrovare anche nella trattazione freudiana della melancolia⁹. Il solo problema, peraltro pleonastico, riguarda la definizione di cultura/civiltà, ma ciò che conta è intendersi¹⁰. Decisivo per Bourdieu sembra essere il concetto di *disposition*, che suggerisce "capability and reliability", non frequenza o ripetizione di comportamenti: mi sembra che ciò sussista anche nel meccanismo di rimozione-negazione esposto da Freud. Tanto più, se è vero

⁸ D.L. SWARTZ, *The Sociology of Habit: The Perspective of Pierre Bourdieu*, «The Occupational Therapy Journal of Research», 22/2002, Supplement, pp. 61 ss.

⁹ Commenta Swartz (p. 73): «The idea of habitus holds that society shapes individuals through socialization but that the very continuity and existence of society depend on the ongoing actions of individuals».

¹⁰ Swartz ad esempio ritiene (p. 65) che «Cultural habits, not formal rational choice, are the most important resources governing human action» e aggiunge «They constitute the basis of character, which needs to be grasped holistically». Cfr. anche D. SWARTZ, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago 1997.

che «Habitús-generated action is generally not consciously reflective», si muove cioè principalmente a livello inconscio¹¹.

Torno perciò all'ennesima ricapitolazione del mio percorso melancolia/disciplina: Fin dalla tradizione classica, ciceroniana, con disciplina si fa riferimento a un tipo di vita, a una regola di vita, a una morale. È inutile richiamare i numerosi casi in cui la disciplina ecclesiastica diventa da regola autorità, sia nell'ambito della Chiesa secolare che, forse ancor più, in ambito monastico. Solo in terzo luogo, dopo la funzione di regola e quella di autorità, il concetto di disciplina (rafforzata dal significato di coazione, di punizione assunto dal termine durante il medioevo) si carica della funzione di obbedienza.

Accanto all'ambito militare e a quello religioso, è in ambito scientifico-scolastico che la disciplina si afferma, a partire ancora una volta dal medioevo, come linea-guida del comportamento umano. Anche lungo tale linea, si riscontrano convergenze possibili fra disciplina e melancolia. Aritmetica, geometria, astronomia, musica sono le discipline per eccellenza. I loro simboli saranno poi anche gli elementi compositivi più frequenti delle icone melancoliche del XVI e XVII secolo (tavole numeriche, strumenti di misura, strumenti musicali, compassi, mappamondi e sfere...).

«Disciplinabiliter procedere est demonstrative procedere, et per certitudinem», secondo San Tommaso; ma il confine fra certezza e incertezza è per definizione assai labile ed è forse su quel filo teso che la melancolia trova lo spazio ideale per le sue evoluzioni. L'astrattezza è, ancora, frutto di disciplina, attraverso la *demonstratio* che caratterizza in particolare le discipline del quadrivio. E per questo motivo le scienze basate sulla dimostrazione sono dette, presso gli arabi, «Scienciae disciplinales, id est domatrices...quia in hiis arrogancium domantur corda».

“Melancholic Malcontent” è il *characteristicum* di Robert Devereux, secondo Conte di Essex¹². Un inadattamento di fondo della vita al suo contesto storico, una insicurezza della condizione umana che produce, nei termini della psichiatria

¹¹ Sarebbe però forse opportuno considerare anche G.H. MEADS, *Mind, self and society*, Chicago 1934.

¹² «*The Passion of a Discontented Mind* (beginning “From silent night...”), is a penitential lament, probably written while imprisoned awaiting execution» (S.W. MAY, *The poems of Edward de Vere, seventeenth Earl of Oxford and Robert Devereux, second Earl of Essex*, «*Studies in Philology*», 77/1980, pp.86 ss.)

rinascimentale, "a morbid depression of mind": una vera e propria malattia, tanto sociale da acquistare ben presto tratti nazionali, non senza un certo compiacimento da parte di chi ne è colpito, come illustra assai bene il libro di Babb sulla *English Malady*, da cui è tratta la citazione¹³. Rispetto a ciò, ecco il ricorso alla *Art of Contentment*, come suona il titolo di un'opera di Richard Allestree, del 1675, dedicata allo studio dei caratteri umani e ai modi per agire su di essi, per raggiungere quell'ideale di *Gentleman* (o *Honnête homme*) in cui si riassumono i pregi del moderno uomo sociale, capace di dissimulare le passioni e di mitigarle, praticando affabilità di discorso e simulazione di socialità¹⁴.

Non si tratta solo di paura, ma di vera e propria *anxiety*, sul piano collettivo oltre che su quello individuale, come dimostra la stessa evoluzione della sindrome di "malcontento", che da soggettivo-individuale diventa sempre più oggettivo-collettiva. È nell'*Anatomy of Melancholy* di Robert Burton – vera e propria storia naturale dell'umor melanconico – che questa traccia trova la sua registrazione più evidente. Egli va infatti considerato non già il primo, ma l'ultimo dei grandi melanconici, in quanto traduce in *mood*, cioè in sensibilità culturale e sociale, un atteggiamento che va ben oltre la *malady*. Ed è in quella stessa logica che va letto anche l'imponente repertorio melanconico presente in tutto il teatro elisabettiano (nella sua miscela esplosiva di meraviglia e di didattica) e particolarmente, naturalmente, in Shakespeare, i cui grandi eroi sono proprio caratterizzati da una fondamentale carenza di equilibrio.

La melanconia continua ad essere la cifra sintetica della psicologia anormale (secondo la formula rinascimentale) ma assume anche il carattere di malattia nazionale, di malattia sociale e anche, in certo modo, di classe (o almeno di ceto), come mi piacerebbe arrivare a dimostrare. Essa diventa uno dei filoni principali di quella "crisi del Seicento" che non ebbe solo aspetti politici, economici e sociali, ma anche e prioritariamente culturali ed esistenziali. Qualcuno non esita a scorgere in questo significato,

¹³ L. BABB, *Elizabethan Malady: a Study of Melancholia in English Literature From 1580 to 1642*, East Lansing 1965.

¹⁴ N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto: Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna 1987; C. OSSOLA, *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo»*, Torino 1987; A. QUONDAM, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna 2010.

meno geniale ma pur sempre legato all'intellettualità, della melancolia una sostanza disciplinare. Il “lungo affanno” da cui è sopraffatto il melancolico Lorenzo de' Medici poté essere forse anche strumento di esercizio, di prova. André Chastel parla esplicitamente di “amorous self-discipline” e precisa che il sonetto del Canzoniere *Io mi sto spesso sopra duro sasso, e fo col braccio alla guancia sostegno* si riferirebbe all'amore profano, a differenza dell'altra opera di Lorenzo, *L'altercazione*, espressamente dedicata alle tematiche dell'amor platonico, discusse nel circolo fiorentino di Marsilio Ficino. Sembra dunque che anche la melancolia tardo-quattrocentesca e cinquecentesca, pur collegata al genio, si riferisca specialmente all'azione terrena; che lo spazio di pensiero aperto si debba e possa riempire di ragionamenti ed azioni terrene; e che essa faccia spesso riferimento alla disciplina, capace di assicurare equilibrio, ordine, bilanciamento ai quattro affetti che, ancora nel Seicento, come mostra Ben Johnson, continuano a dettare i comportamenti umani, in un faticoso alternarsi del concupiscibile con l'irascibile che solo l'elemento razionale è capace di controllare.

Anche la splendida *Nemesi grande* di Dürer (1502) reca in mano le redini, secondo la famosa ricetta del Poliziano. Nel pieno del Cinquecento, la dea fortuna d'impianto medievale «who bridges the gulf between the permanent order of the eternal world and the changing order of the temporal» lascia sempre più spazio, o si accompagna sempre più volentieri, all'angelo individualistico, quando non narcisistico della melancolia. Finché la doppia immagine si tradurrà sinteticamente, nell'iconografia della Riforma e del Barocco, nella straordinaria fioritura della *vanitas*, sotto le forme corporee della Maddalena, o sotto quella, più oggettiva e scientifica, della natura morta.

Di fatto, sono tutti elementi che, insieme ad altri come ad esempio la grande fioritura cinque- e secentesca degli *Esercizi*, riconducono alla disciplina, nel senso concreto, quotidiano e applicativo che in scarni ma numerosi passi è stato indicato da Max Weber come elemento costitutivo della moderna *Lebensführung*. Egli ne tratta con riferimento al problema stesso del potere, definendola – come si è già visto – la «possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, schematica ad un certo comando, da parte di una pluralità di uomini». Per lui, la disciplina è esplicitamente la razionalizzazione in termini collettivi e intramondani

della disposizione all'ascesi prodottasi nella società cristiana medievale. Reca dunque in sé l'impronta della "secolarizzazione", nella prospettiva tradizionale in cui quel termine è stato impiegato per caratterizzare il trend di fondo della modernità. Ma contiene anche, chiaramente, il richiamo al *Beruf*, alla vocazione, cioè all'impegno individuale dell'uomo nel mondo e nella società, a quella che gli umanisti più moderni, da Cardano a Vives, allo stesso Erasmo, chiamavano la *inclinatio*, vera e propria leva con cui si ruppe l'unità della dottrina antica dei temperamenti.

Di nuovo, dunque, un ritorno in campo della melancolia, come momento di contraddizione dell'azione umana, nel suo fondamentale bipolarismo fra genio e regolarità. Il nesso che sto cercando di stabilire fra melancolia e disciplina mi porta a prestare maggiore attenzione a questo secondo aspetto, che è poi anche quello da cui sono partito: quello dell'azione umana.

In generale, si può ritenere che la melancolia sia qualcosa che ha fortemente a che fare con la tendenza – o anche spinta, trazione, *Trieb* – occidentale allo "stile di vita" (non lontano dalla *Lebensführung* weberiana), che – specificamente ancora in Occidente – si è palesato come "civile" (dalla città alla società civile! *Humanitas, civilitas, ius*). È dunque probabile che la dinamica, lo stesso mutamento, dei "significati" che la melancolia ha conosciuto sia correlata proprio all'assestamento via via sopportato da quella "tendenza" e alle sue tappe. Ciò equivale a dire che si può – secondo la famosa espressione di Marcel Mauss – considerare la melancolia come "phénomène social global", che però si restringe forse, nell'uso che io intendo farne qui, più semplicemente in "fattore costituzionale", vera e propria struttura della storia costituzionale occidentale¹⁵.

Tale costituzionale globalità risalta maggiormente se – come ho già più volte detto – si fa ricorso all'uso moderno dell'antico concetto romano di "disciplina", anch'esso elemento costitutivo primario dello stile di vita occidentale. Riferita al "potere", sotto forma di risposta obbediente al comando, oppure al "sapere", sotto forma di

¹⁵ "Ogni" storia speciale può anche essere costituzionale, se tiene conto, nel suo svolgersi e descrivere, dei nessi che legano il suo oggetto di ricostruzione con l'impianto complessivo della situazione in cui quest'ultimo opera: ciò significa in particolare dar conto e peso alle componenti anche non direttamente politico-istituzionali della "comunità" di studio, con riferimento ancor più particolare alle questioni di mentalità.

strumento di insegnamento e apprendimento, tale categoria ha regolato di fatto l'evoluzione della "vita civile" in Occidente, a partire dai conventi medievali, attraverso corte, trattati di comportamento ed esercizi spirituali, fino a quella che Gerhard Oestreich ha chiamato *Sozialdisziplinierung* e noi abbiamo tradotto come "disciplinamento sociale". Non vorrei esagerare, ma l'intreccio dei due temi, sul piano dottrinario come su quello istituzionale, mi sembra delineare l'entusiasmante "complessivo" *pax+iustitia=socialitas*: un percorso non distante da quello compiuto dall'idea-forza di "bencomune" durante l'intera storia europea.

Il problema da porsi a questo punto è assai semplice: mettendo in parallelo le due prospettive di melancolia e disciplina, il mio fine è di concentrare l'attenzione su ciò che hanno in comune. Si tratta cioè di vedere se e in che modo l'istanza individuale "umanistica" propria della melancolia, nell'alternarsi di momenti deboli e forti, bassi e alti della sua dinamica, si è intrecciata nella storia europea – o almeno ha trovato riscontro – nell'affermazione progressiva, anche questa a corrente alternata, della "disciplina sociale", dando luogo a quella socialità disciplinata che è divenuta il nostro *habitus* e che oggi forse è in crisi. Ciò potrebbe consentire anche di verificare se vi sia la possibilità di leggere la storia – ormai nota dal punto di vista istituzionale – dello "Stato moderno" a partire dalla storia dei suoi facitori e utenti: quei soggetti uomini storici che, con armi e strumenti precisi, lo costruirono un po' per volta, in risposta a bisogni concreti, pagando prezzi salati, sintetizzati nella realizzazione in terra – ma soprattutto nel "territorio" – della virtù sociale suprema della pace, sia pure sotto l'egida (forse però più ideologica e strumentale che dirimente) della giustizia.

La pace è indiscutibilmente "melancolica" nella più famosa icona politica del primo occidente: il *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti a Siena, dove le armi sono semplicemente posate, pronte all'uso, ai piedi della virtù; ma è anche "disciplinata", se si pensa alla *Securitas* che assicura il benessere agli abitanti di Siena grazie alla forza che regge in mano, e agli effetti tremendi della tirannide – sulla parete opposta dell'affresco – dovuta all'assenza di giustizia e buongoverno. E infatti lo strumento con cui la pace viene raggiunta è quello della *Concordia*, vero e proprio *vinculum juris* con cui i cittadini si legano/obbligano, in cordata, in nome della giustizia, al Gran Vecchio

del bene comune. Si tratta sempre dell'azione degli uomini nel sociale, ma a partire dalle motivazioni individuali ad entrare nel vincolo di potere (comando-obbedienza).

Ma anche a partire dallo strumento della comunicazione – in particolare artistica – in cui la capacità-incapacità dell'uomo di interagire con altri uomini si è spesso espressa.

La melancolia si presta bene a una considerazione del genere, per la grande attenzione che ha sempre suscitato, fin dall'antichità, negli osservatori del comportamento umano. Essa è stata considerata, in questa sua centralità, da diverse prospettive. Il punto di partenza è probabilmente quello medico, da Ippocrate a Galeno, agli Arabi tradotti in latino dalla Scuola salernitana, ai trattati rinascimentali e barocchi, fino alla psicanalisi contemporanea. Tale interesse va però inquadrato in uno più generale, di tipo fisico e cosmologico (a partire dalla dottrina empedoclea degli elementi), che poggia a sua volta su una preoccupazione antropologica di fondo, emblematicamente rappresentata dalla coppia (allegro-pensieroso) dei due grandi filosofi greci Democrito e Eraclito. Nessuno degli altri temperamenti (il sanguigno, il collerico, il flemmatico) ha neppure da lontano goduto, in arte come in letteratura, della considerazione cui ha dato luogo il temperamento melancolico. Nel quadro tetragonico dello schema a quattro, attraverso la melancolia situata negli ipocondri, il corpo umano (microcosmo) si trova al centro di una rete complessa di nessi e rapporti che vanno fino alle stelle (macrocosmo). In tale sistema coesistono elementi psichici e somatici, ma anche affetti e ragione, istinti animali e buone disposizioni naturali. Vizi e virtù si contendono il predominio nel dettare i comportamenti dell'uomo.

Si tratterà di porre in relazione l'uomo singolo (il suo corpo, la sua sofferenza) con il mondo (naturale e sociale) esterno e di fissare i criteri e il metro (pensiero e ragione) per misurare la sua capacità di agire in esso¹⁶. E, se i tre caratteri del dolore (sofferenza), del dubbio (incertezza) e dell'incapacità (inazione) possono essere visti come i vertici del triangolo della melancolia, si capirà come quest'ultima sia stata colta e rappresentata in senso prevalentemente negativo, mediante una costante sottolineatura

¹⁶ A. DALLAL, *Science, Medicine, and Technology: The Making of a Scientific Culture*, in J.L. ESPOSITO (ed), *The Oxford History of Islam*, Oxford 2008, pp. 154-213.

della sua componente di asocialità, che si esprime spesso come fuga dal mondo, come uscita volontaria o come bando coatto dalla società.

Secondo la visione più popolare e diffusa, è l'uomo stesso, in quanto animale sociale, a produrre naturalmente la società, come insieme organizzato, ossia politico, di individui e di gruppi. L'uomo è *zoòn politikòn*, la politica viene dalla stessa natura umana, non c'è bisogno d'inventarla ogni volta. L'aristotelismo scolastico e "santomizzato" che noi, perlopiù inconsciamente, praticiamo ancor oggi (nonostante tutte le critiche all'ipse dixit da Bacone in poi) ci tranquillizza sulla nostra tendenza alla politicità: essa è cosa buona e naturale, iscritta nel cuore di ogni uomo. Si tratterà al massimo di saper leggere bene quell'iscrizione divina, interpretandola in modo corretto e dando a ciascuno il suo, anche a Cesare, all'autorità, a cui è comunque naturale dover ubbidire.

Vi è però un altro punto di vista, meno dolce ma per molti più convincente, che dal medioevo punteggia l'evolversi del politico in Occidente: è quello che, invece di considerare la società come una naturale estensione o propaggine dell'uomo individuale, la dipinge come una faticosa conquista, o anche un necessario ma doloroso ripiego, come una protesi artificiale necessaria ma non bella; e dunque parte da una condizione negativa e non positiva dell'uomo naturale, come essere limitato e incapace di sopravvivere da sé e quindi necessitato a mettersi con altri, a mettere in comune con altri beni e energie, allo scopo puro e semplice di poter sopravvivere. Di quest'avviso sono stati molti fra i principali scrittori di politica, che hanno condizionato il nostro modo politico occidentale, da Marsilio da Padova al Machiavelli, da Thomas Hobbes al Rousseau.

E per di più, per loro (soprattutto per quest'ultimo), quell'uomo che hanno scoperto e rivelato insufficiente e incapace a far da solo nel mondo era, originariamente, selvaticamente, un uomo tutto-fare, completo, cioè un uomo positivo che solo nel rapporto con gli altri trovava il limite insormontabile alla convivenza, perché tendeva a sopraffare gli altri appunto, minacciando così indirettamente la sua stessa sopravvivenza: poiché tutti provavano lo stesso impulso. Così, lo stato civile diventa, in certo qual modo, una seconda scelta, dettata dalla necessità e guidata dal compromesso.

Ma è proprio qui che si applica l'intelligenza umana che prende il posto dell'istinto e della naturalezza. È in questo spazio che io sto cercando di collocare la mia attenzione per la melancolia, nel tentativo, ancora non riuscito, di legarla alla politicITÀ, dal momento che considero quest'ultima la traccia più importante di "evoluzione" lasciata dall'uomo (dall'uomo occidentale, devo aggiungere: ma con forti sollecitazioni, spesso aggressive, anche verso altre culture o civiltà) negli ultimi due-tre millenni.

Bisogna avere il coraggio di riconoscere che un interesse così duraturo e diffuso degli uomini occidentali per la melancolia deve avere qualche significato in più oltre a quelli che gli sono stati variamente attribuiti dagli storici della letteratura o dell'arte, dagli storici della scienza o della teologia. Si deve trattare di qualcosa che inerisce alla presenza dell'uomo nel mondo e in particolare a quella presenza organizzata che ha assunto in Occidente la forma della politica¹⁷.

Il discorso della politica, o la politica come discorso, è uno di quelli di cui è più facile (ma insieme più necessario) fissare l'origine storica e artificiale: lo studio della metafora politica è importante perché esso consente di determinare e seguire tale storicità e artificialità, allo scopo anche di sottrarre in continuazione la politica a ogni tentativo di assolutizzazione in un meta-discorso oggettivo ed eterno, fatto di valori assoluti e irrinunciabili, in cui l'uomo non ha alcuna possibilità d'intervento con la sua ragione e con la sua lingua. Ma anche per evitare il più possibile di appiattare la politica sopra il luogo comune del "realismo politico".

C'è allora da chiedersi se venga prima l'uomo o la politica. L'uomo è *zoòn politikòn*, la politica viene dalla stessa natura umana, non c'è bisogno d'inventarla ogni volta; oppure è la società una faticosa conquista, o anche un necessario ma doloroso ripiego, come una protesi artificiale necessaria ma dura da sopportare? Con l'aggiunta rousseauviana che è proprio la necessaria socialità a rendere l'uomo malvagio e quindi

¹⁷ «Elementi, umori, temperamenti, caratteri: questa è la trafilata che m'interessa impostare, seguendo un percorso sia di tipo storico ricostruttivo che di tipo politico logico. Mio obbiettivo è di comprendere meglio i significati della politica, come qualcosa che riguarda specificamente gli uomini, fra gli animali, e gli occidentali, fra tutti i consorzi storici umani. Credo che quella trafilata possa avere a che fare con ciò» scrivevo in apertura del mio saggio *Lo schema a quattro. Alcune considerazioni metaforologiche* (1996), ora in *Profili III*, pp. 23 ss.

bisognoso di ulteriore limitazione (democratica). Nella mia aspirazione melancolicopolitica propendo, ovviamente, per la seconda variante: la politica come obbligo sociale di convivenza e la melancolia come cifra di una condizione umana di debolezza di fronte a ciò¹⁸. Tale sindrome era stata classificata fin dal medioevo da quel grande notaio e coreografo del comportamento sociale che era la Chiesa, nel novero dei grandi vizi capitali, sotto l'etichetta di acedia¹⁹. Che riguardava però in particolare i monaci e si muoveva quindi all'interno del sistema (quello ecclesiastico ma anche mondano: di cui i monasteri erano, allora, la parte più avanzata e innovativa), perché, se se ne era fuori, allora si finiva etichettati come *furiosi*, cioè come matti tout-court, incapaci d'intendere e di volere, contrari all'ordine costituito, talora addirittura eretici, e comunque da distruggere o almeno da bandire dalla civile convivenza²⁰.

Ma intanto veniva riscoperto Aristotele, compreso il suo (o non suo) Capitolo XXX, in cui alla melancolia era attribuita una funzione di eccezione e di eccitazione (paragonabile agli effetti del sesso o del vino) propria di uomini straordinari, quali gli artisti e i filosofi, i capi politici e i monaci in estasi. Che ciò avvenisse, sotto il manto protettivo ed esclusivo di Santa Madre Chiesa, per via cristiana e divina, come prova di perfezione, come grazia, deve restare per noi indifferente, perché fu comunque per quella via che la melancolia guadagnò i suoi titoli per esplodere umanisticamente nel rinascimento²¹. Come si sa, Aristotele fu riscoperto attraverso gli Arabi, dai quali provenne dunque anche questa pietra di costruzione della cultura occidentale. È una storia che non si può rievocare qui, dopo la perfetta ricostruzione fattane da Klibansky

¹⁸ P. SCHIERA, *Melancolia e disciplina: considerazioni preliminari su una coppia di concetti all'alba dell'età moderna*, in S. ROTA GHIBAUDI - F. BARCIA (eds), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. I, Milano 1990, pp. 257-278.

¹⁹ P. LEVRON, *Mélancolie, émotion et vocabulaire. Enquête sur le réseau lexical de l'émotivité atrabilaire dans quelques textes littéraires du XIIIe et du XIIIe siècle*, in P. NAGY - D. BOQUET (eds), *Le sujet des émotions*, Paris 2009, pp. 231-271; S.W. JACKSON, *Acedia the sin and its relationship to sorrow and melancholia in medieval times*, «Bulletin of the History of Medicine», 55/1981, pp. 172-181; W. BLANK, *Der Melancholiker-typus in mittelalterlichen Texten*, in M. NEUMEYER (ed), *Mittelalterliche Menschenbilder*, Regensburg 2000, pp. 119-145. Su san Bonaventura specificamente: R. JEHL, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Paderborn 1984; ma anche U. FREVERT, *Emotions in History - Lost and Found*, Budapest-New York 2011.

²⁰ F. ZUCCOTTI, *Furor*.

²¹ G. AGAMBEN, *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977. Ma anche A. GOWLAND, *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in Context*, Cambridge 2006.

Seconda parte

nel libro più famoso sul tema melanconico, che è il classicissimo *Saturno e la melanconia*²². Bisognerà però tornare a citare almeno Abu Mas'ar e Ishaq Ibn 'Imran, nell'ambito della concezione che di Saturno aveva l'astrologia araba già nel IX-X secolo, e le varie recezioni e traduzioni in latino, a partire da Costantino Africano, nei secoli XI e XII²³.

E bisognerà anche ricordare la dimensione antropologica dello “schema a quattro”, costruito sui quattro umori e quattro punti cardinali, come pure sulle quattro stagioni e quattro età della vita, per giungere infine ai quattro temperamenti. Un esame approfondito degli scritti di Aristotele mostrerebbe che quest'ultimo (come d'altra parte già anche Platone) si trovava sulla via giusta per transitare da Ippocrate a Galeno. Fu però solo quest'ultimo a essere in grado di collegare ciò che nel *De natura hominis* veniva presentato come «schema a quattro degli umori cardinali» con i quattro colori principali, le quattro qualità del gusto, i quattro punti cardinali, le quattro qualità elementari, i quattro elementi, i quattro tipi di febbre ecc., per approdare alla fine ad un sistema comprendente sia il macro- che il microcosmo²⁴. Tutto ciò avrebbe

²² R. KLIBANSKY – E. PANOFSKY – F. SAXL, *Saturno* (1964, ma è importante la nuova introduzione di Klibansky per la traduzione tedesca del 1983).

²³ P. SILLEM (ed), *Melancholie oder vom Glück, unglücklich zu sein. Ein Lesebuch*, Munchen 1997; C. BURNETT, *The Legend of Constantine the African*, in *The Medieval Legends of Philosophers and Scholars*, «Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies», 21/2013, pp. 277-294. ISHAQ IBN'IMRAN, *Abhandlung über die Melancholie / Constantinus Africanus, Liber duo de mnelancholia*, Vergleichende kritische arabisch-lateinische Parallelausgabe, Deutsche Übersetzung des arabischen Textes, ausführliche Einleitung und Apparat von Klaus Garbers, Hamburg 1977; ma anche L.M. MATHESON, *Constantinus Africanus: De Coitu (Liber creatoris)*, in M.T. TAVORMINA (ed), *Sex, Aging, and Death in a Medieval Medical Compendium: Trinity College Cambridge MS R.14.52, Its Texts, Language, and Scribe*, 2 vols., Tempe, AZ 2006, vol. 2, pp.287-326. Per l'influsso nel Nordeuropa di Constantinus, cfr. W. BLACK, “I will add what the Arab once taught”: *Constantine the African in Northern European Medical Verse*, in A. VAN ARSDALL – T. GRAHAM (eds), *Herbs and Healers from the Ancient Mediterranean through the Medieval West: Essays in Honor of John M. Riddle*, Aldershot 2012, pp. 153-185. Per il Suditalia invece: F. NEWTON, *Arabic Medicine and Other Arabic Cultural Influences in Southern Italy in the Time of Constantinus Africanus (saec. XI)*, in F.E. GLAZE – B. NANCE (eds), *Between Text and Patient: The Medical Enterprise in Medieval and Early Modern Europe*, Florence 2011, pp. 25-55 and figs. 1-21.

²⁴ E. SCHÖNER, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie. Mit einem Norwort und einer Tafel von Robert Herrlinger*, Wiesbaden 1964. È straordinario notare la cura con cui Ioannes Sapidus, l'autore dell'edizione del 1558 del *De natura hominis liber*, nella dedica al Conte Palatino Ottone Enrico (restauratore tra l'altro dell'Accademia di Heidelberg), associa ripetutamente lo studio delle arti e discipline «quae humanae vitae sunt non modo utiles, verum etiam necessariae» alla liberazione delle città e dei paesi dal giogo della servitù, una volta «redita libertate». Così com'è interessante che egli riferisca l'antico famoso

determinato l'inevitabile irrigidimento del ragionamento in materia, marcando la grande differenza fra pensiero antico e pensiero medievale, dove sarebbe venuto meno quel senso pratico della realtà che aveva sempre accompagnato (e contrastato) nell'antica medicina greca il ricorso puro e semplice a schemi interpretativi troppo generali²⁵.

A me pare invece che nel corso del medioevo questo processo, anziché irrigidirsi e contrarsi, sia andato avanti, nonostante l'apparente involuzione protrotta dall'ormai dominante concezione religiosa del mondo. Nel senso che, anche per la dimensione psichica (o meglio non solo fisica) dell'uomo, sono cominciati a scattare meccanismi di liberazione dall'antico involucro del magico, dell'onirico e dell'imprevedibile, per fissare invece punti solidi e verificabili di interpretazione e di valutazione dell'azione umana. Ciò sta, a mio parere, alla base della nascita della politica moderna, che è fondata sul presupposto di un uomo conoscibile e prevedibile nelle sue reazioni sociali, in modo da poter costruire leggi di funzionamento della società organizzata, da una parte, e leggi di comportamento dell'individuo socializzato, dall'altra. La metafora della "costituzione" si è rivelata utilissima in entrambe le direzioni. Nel primo caso, il termine di risultato (la costituzione politica) ha assunto, in età contemporanea, assoluta priorità di significato e d'uso rispetto al termine di partenza (la costituzione fisica). Nel secondo caso, nonostante il progressivo venir meno, ad opera della medicina moderna, di termini di riferimento globali come quelli di complessione o costituzione, la dottrina dei caratteri ha continuato a svolgere, fino ad oggi, la base di ogni educazione alla vita sociale.

detto greco "conosci te stesso" sia all'anima che al corpo «quando et admiranda utriusque praestantia est et utilitas».

²⁵ E. SCHÖNER, *Das Viererschema*, p. 102: «Certi orientamenti della medicina e della filosofia medievale finiscono per trasformare in uno schematismo alieno dalla realtà gli schemi medici, che erano stati pensati come semplici ipotesi di lavoro. In tal modo, solo nel medioevo vengono tratte, in modo acritico e ingenuo, tutte quelle conseguenze che erano rimaste latenti nella concezione antica».

6.

Marsilio Ficino col suo *De vita* contribuisce a sostituire all'impronta aristotelica della melancolia umanistica quella neoplatonica, segnando, col ruolo positivo di Saturno e dei saturnini geniali¹, il Rinascimento italiano ed europeo, compresi i paesi del nord². E torna in ballo Albrecht Dürer, sulla cui mediazione fra il filosofo fiorentino e i sapienti del nord, in primis Agrippa di Nettesheim, come lui membro illustre del circolo di Massimiliano I d'Asburgo³, si sono già scritte molte pagine. Ma se l'incisione di Dürer è del 1514, nel 1543 viene data alle stampe a Basilea un'altra opera molto ben illustrata che apre un'epoca nuova nella storia della medicina: nel *De humani corporis fabrica*⁴, il corpo umano è splendidamente mostrato dal Vesalio nella sua struttura sottocutanea mediante accuratissime tavole incise. Una di queste ritrae lo scheletro visto da lato, in piedi, in posizione inequivocabilmente melancolica. Sul cippo a cui poggia il gomito sulla cui corrispondente mano insiste la mascella del teschio si legge la seguente iscrizione: «vivitur ingenio, caetera mortis erunt». Una *vanitas* molto geniale, nonostante che fosse, in certo modo, ante litteram, ma anche un'ulteriore codificazione della melancolia, sotto il duplice profilo della genialità e della medicina.

Basata sulla dottrina dei quattro umori fondamentali, l'analisi della melancolia riguarda in realtà lo studio della "costituzione" umana, attraverso la complessione o crasi degli umori e la creazione dei diversi temperamenti. Questi ultimi, a loro volta,

¹ Si ricordi, oltre al volume di R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturno*, anche quello, del tutto eccentrico, di S. SONTAG, *Sotto il segno di Saturno*, Torino 1982. Per un bell'apparato illustrativo cfr. H. HOHL, *Saturn Melancholie Genie*, Stuttgart 1982.

² M. FICINO, *De vita libri tres. Three Books on Life*, A Critical Edition and Translation by C.V. Kaske and J.R. Clark, Tempe 1989.

³ K. GIEHLOW, *Dürer's Stich "Melencolia I" und der maximilianische Humanistenkreis*, «Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst», 26/1903 e 27/1904.

⁴ Andreae Vesalii Bruxellensis, scholae medicorum Patavinae Professoris, *de Humani Corporis Fabrica libri septem*, Basileae ex officina Ioannis Oporini, anno salutis reparatae MDXLIII mense juni.

rientrano in una sorta di schema a quattro⁵, in cui essi sono di volta in volta collegati ai quattro elementi, ai quattro venti, alle quattro stagioni o parti del giorno e alle quattro età dell'uomo. Il sanguigno, riscaldato dal sangue, combina con l'aria, la primavera, il mattino e la gioventù; il collerico, eccitato dalla bile gialla, combina col fuoco, l'estate, il meriggio e l'età adulta; il flemmatico, pieno d'umore freddo, combina con l'acqua, con l'inverno, con la notte e la vecchiaia; il melancolico, dominato dall'*atra bilis*, combina con la terra, l'autunno, la sera e l'età matura. Questo schema cosmologico fu inciso dal Dürer su legno per il frontespizio di un'opera di Conrad Celtis, pubblicata nel 1502⁶.

Uno dei quattro temperamenti dunque, la melancolia, in base ai quali la medicina classica sistematizza la costituzione dell'uomo anatomizzato dal Vesalio e successivamente dal Burton. Ma perché non vi sono tanti trattati sulla flemmaticità o sulla sanguignità, mentre le biblioteche sono colme di trattati sulla melancolia? Forse proprio perché, oltre alla medicina interessa il comportamento, e in questa direzione, il comportamento melancolico è più interessante o diffuso degli altri. O più rilevante socialmente, verrebbe da dire, se è vero che anche la rappresentazione letteraria ed artistica lo privilegia tanto, come si sa.

Nella nuova *Introduzione* (scritta nel 1988) alla traduzione tedesca del famoso volume⁷, Klibansky insiste molto sul famoso *Problema XXX, I*, attribuito ad Aristotele, e ne sottolinea la straordinaria fortuna, a partire da una prima, pressoché sconosciuta, traduzione in latino dell'inizio del XIII secolo. Eroi tragici e filosofi sono gli uomini straordinari che, con la melancolia, devono quasi pagare una pena per la colpa della loro originalità. Albrecht Dürer ha ritratto questa interpretazione nella sua famosa incisione, dando però una lettura molto più umanistica del fenomeno, che sembra ora riguardare ogni uomo che si trovi nell'ombra malata di Saturno e non solo i geni.

⁵ Oltre a E. SCHÖNER, *Das Viererschema*, cfr. P. SCHIERA, *Lo schema a quattro. Alcune considerazioni metaforologiche* (1996) in *Società e stato per una identità borghese. Scritti scelti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 4/2016 (*Profili III*), pp.27-45.

⁶ C. CELTIS, *Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae* (1502), Leipzig 1934.

⁷ R. KLIBANSKY – E. PANOFSKY – F. SAXL, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt 1994.

Burton accentuerà, a metà Seicento, un'ipotesi di interpretazione sociale della melancolia. Ma Klibansky si lamenta alla fine che, nonostante l'eccezionale ampiezza della letteratura sulla melancolia, manchino ancora opere capaci di darne un quadro globale, comparativo e sintetico, a spettro europeo: un quadro soprattutto che consenta di distinguere — ma anche di comprendere meglio le differenze — fra «...melancolia come malattia e melancolia come stato d'animo radicato nell'essere stesso dell'uomo». Egli chiede cioè un'opera che prosegua e completi il libro scritto da lui e dai suoi amici per la «preistoria» del tema:

«Resta il compito di ricostruire in una trattazione unitaria e di rendere comprensibili i diversi significati attribuiti alla melancolia dall'epoca della Riforma e Controriforma in poi, in Inghilterra, Francia, Italia e Germania, per non parlare della Spagna di Cervantes e di Tirso da Molina»⁸.

A me pare che, quanto meno per impostare una ricerca del genere, in tutte le sue implicazioni politiche, sia imprescindibile il collegamento della melancolia con la disciplina, in quella sua accezione legittimante che sta alla base delle stesse "istituzioni" politiche. Si tratta di un livello difficile da attivare, perché ambiguo e scivoloso. Da una parte esso riguarda da vicino la struttura più intima della individualità personale; dall'altra s'intreccia con aspetti assai vari di quest'ultima. In entrambe le direzioni sembra mancare allo studioso singolo la disponibilità di competenze tecniche specialistiche per affrontare gli infiniti problemi che un'indagine del genere richiederebbe. La specializzazione (anche e soprattutto quella scientifica) è d'altra parte, a mio parere, uno degli effetti più forti di quella linea di disciplina che ho appena indicata come intrinseca alla politica moderna: quindi è uno dei rimedi più potenti alla sindrome melancolica di insicurezza, di incertezza, di indecidibilità che ha caratterizzato, nella sua individualità appunto, l'uomo occidentale. Quindi, forse, per studiare a fondo la melancolia dal punto di vista storico, nel significato sociale e antropologico che essa ha avuto per l'Occidente, bisogna rischiare di rinunciare agli specialismi e privilegiare un approccio che io ho già chiamato nella Prima parte di questo studio di tipo *random*, cioè aperto alla valorizzazione di tutti i differenti aspetti che quella

⁸ *Ivi*, p. 29.

sindrome ha storicamente presentato, anche in collegamenti casuali e non prestabiliti fra loro, purché rilevati nella loro comune politicità.

Ugo da San Vittore non è importante – per quanto riguarda la costruzione dei parametri della disciplina – solo perché invita a non gesticolare con le mani e con le dita quando si parla con altri, ma perché attribuisce alla disciplina come strumento di educazione valore preliminare e essenziale per la vita stessa della comunità monastica⁹. Che poi ciò si sia allargato a altri consessi civili, dalla famiglia alla corte e sia stato applicato, in particolare, al tema della *educatio liberorum* o, in italiano, a «la cura et diligenza che debbono havere i Padri et le Madri verso i loro figliuoli», come si dice nei testi rinascimentali di buona educazione, è storicamente comprensibile e costituisce l'aspetto più rilevante della dinamica di cui ci stiamo occupando. Ma è proprio qui che prevale, a mio giudizio, il dato della destinazione sociale e, alla fin fine, politica di questi comportamenti e anche, dunque – nello specifico di cui stiamo trattando – degli accorgimenti che i genitori devono adottare per istruire i loro figli ad osservare «uffizi e costume [consistenti nel] decoro ne' gesti e movimenti della persona». Per insegnargli cioè ad essere buoni animali sociali.

Il passaggio dalla «institutione novitiorum» alla «liberorum educatione» non va considerato come una sorta di privatizzazione del tema della disciplina, ma al contrario come il tramite necessario – attraverso le forme sociali di educazione, tra cui a lungo prevalgono quella familiare e, per i ceti superiori, quella di corte – alla creazione di buoni sudditi e, più tardi, di buoni cittadini. Quindi semmai si dovrebbe dire che è la disciplina a “pubblicizzare” comportamenti che in in sé – e secondo l'uso tradizionale – vengono ritenuti “privati”: sia pure con tutte le cautele relativizzanti che il ricorso a termini così tipicamente liberal-ottocenteschi impongono, quando li si applichi a contesti differentemente determinati. In questa direzione fa da stella polare (oltre e più del *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione) il più fortunato dei tanti libretti

⁹ Colgo l'occasione per osservare che l'interesse portato da Knox all'educazione dei novizi nei monasteri può avere un nesso con la già sottolineata presenza, in questi ultimi, del temibile morbo dell'acedia, una sorta di melancolia religiosa tanto diffusa da essere fatta rientrare dalla dottrina cristiana fra i sette peccati capitali: cfr. Prima parte, p.42, nota 39 su San Bonaventura.

Seconda parte

di comportamento che intasarono la produzione letteraria del Rinascimento italiano,



per poi dilagare anche nel nord Europa: il *Galateo* di Monsignor della Casa, che farà spesso coppia con la *Civile conversazione* di Stefano Guazzo¹⁰.

Tornando ora a parlare del “gesto” melanconico, bisogna riconoscere che, nelle sue manifestazioni estreme, esso aveva un carattere fortemente immodesto. Un’icona melanconica classica illustra bene questo principio: quella incisa da Raphael Sadeler a Anversa in pieno Seicento tratta dalla serie dei *Quattro temperamenti*. La didascalia recita:

«Anxius et niger est, timet omnia tristia, dormit,
Et violentus atro manat ab ore furor,
Insomnesque agitat violento examine curas:
Mole sua bilis quem nimis atra premit»¹¹.

¹⁰ Bibliografia vastissima, anche se piuttosto carente sotto il profilo storico-costituzionale che qui interessa maggiormente. Cfr. però A. QUONDAM (ed), *Giovanni Della Casa. Un seminario per il centenario*, Roma 2006; M. SANTORO, *La “discrezione” nel Galateo di Giovanni Della Casa*, in *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli 1966; C. BEC, *Il pensiero politico di Giovanni Della Casa*, in *Cultura e società a Firenze nell’età della Rinascenza*, Roma 1981; G. MACCHIA, *L’amara scienza*, in *Saggi italiani*, Milano 1983; A. PONS, *Le thème de la communication dans le Galatée de Giovanni Della Casa*, in A. MONTANDON (ed), *Savoir vivre*, Lyon 1990; B. MAIER, *Il Galateo di Giovanni Della Casa tra ideologia della misura e fenomenologia comportamentale*, in *Da Dante a Croce. Saggi di letteratura italiana*, Milano 1992; N. PIRILLO, *Ragione, usanze, costumi. Dai precetti della legge cristiana ai precetti del vivere nel mondo. per uno studio di Giovanni della Casa*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 1994; C. SCARPATI, *Il sistema del Galateo*, in *Invenzione e scrittura. Saggi di letteratura italiana*, Milano 2005.

¹¹ P. SCHIERA, *Melancolia*, che contiene anche un catalogo di stampe a soggetto melanconico, esposte in quell’anno in Urbino nelle sale dell’Accademia Raffaello: *Ivi*, catalogo n. 12, p. 42.

Mi pare una bella definizione – oltre che una bella incisione – che si mantiene in un contesto molto generale e anche generico, in cui la melancolia denota disordine, fisico e psichico, anormalità, devianza, in qualche modo follia; è il caso del *furiosus*, di colui che è colpito da *delirium sine febre*. Il melancolico-folle è solo un “diverso”: ciò che autorizza sul piano sociale ogni sorta d’interventi punitivi, restrittivi, esorcitivi, bannitivi; ma ancora senza implicazioni – positive o negative che siano – rispetto al significato del suo comportamento.

Ma non è sempre così. Vi sono anche i gesti più trattenuti del pentimento e dell’espiazione, nella coppia forse più celebrata dall’arte della Controriforma: San Gerolamo e Santa Maddalena¹².



In entrambi, ma segnatamente nella seconda, non si può non trovare, alla base, una *absentia mentis* che rende diversi, che seleziona, che implica o presuppone (con la grazia) la fede e che produce, a certe condizioni, perdono e salvezza anche ai peccatori più incalliti. Insomma, il gesto della «main à la maisselle» è impegnativo; esso infatti «diverrà esemplare come espressione di “umor melanconico” [...] ma prima ancora vuol indicare la meditazione su un soggetto doloroso», come ci hanno già informato Klibansky, Panofsky e Saxl. A fine Cinquecento, quel gesto era esemplare, e non solo come espressione di umore melancolico, bensì anche come celebrazione del genio e come invocazione eroica dell’ambiguità della condizione umana e della sua capacità d’agire.

¹² *Ivi*, catalogo n. 16, p. 48; n. 22, p. 58, e nn. 28-29, pp. 68-69.

Seconda parte

Un terzo protagonista minore della melancolia della Controriforma dev'essere ricordato. Si tratta di San Giuseppe, il cui personaggio mi consente di fare un passo avanti, collegandomi a quanto appena suggerito a proposito della Maddalena¹³.

Il suo gesto è ben noto all'iconologia religiosa e nei migliori repertori viene classificato come «il dubbio di Giuseppe». Il dubbio si collega infatti al mistero, ma ne è, in certo modo, un'evoluzione. Indica un atteggiamento di riflessione, di sospensione, che può essere sicuramente superato con un atto di fede, ma può dar anche luogo a un processo di analisi, dunque aprire al mondo della conoscenza razionale, su base astratta o anche empirica. Il dubbio è qualcosa di più del puro e semplice dolore, implica riflessione, induce «spazio di pensiero»: e questa era proprio la virtù (anche nel senso rinascimentale di forza) attribuita da Aby Warburg all'icona melancolica di Dürer e alla melancolia in generale. Mi limito a ricordare che dalla *Melencolia I* discende una filiera che, passando per Beham, Castiglione, De Gheyn, Salvator Rosa e altri ancora, giunge almeno fino alla ripresa illuministica dello scheletro melancolico di Vesalio ad opera di Robert Bénard, nelle tavole dell'*Encyclopédie* dedicate all'*Anatomie*¹⁴.



Mi spingerò anche più lontano, su questa via della forza del pensiero e della sua gestione, per proporre un altro tipo melancolico a cui sono affezionato: quello di Minerva, nel suo ruolo e significato di dea (armata) protettrice della scienza. Di solito eretta in posa fiera e bellicosa, come la vera scienza dev'essere quando esplica il suo ufficio politico, talora essa denuncia però stanchezza e sofferenza, come pure dubbio

¹³ *Ivi*, catalogo n. 30, p. 70.

¹⁴ *Ivi*, catalogo n. 25, p. 64.

e incertezza, come nella incisione di Luca di Leida in cui, nella stessa posa melancolica che di solito è propria di San Giuseppe, la dea offre una *facies* inequivocabilmente *nigra* al vento avverso della fortuna¹⁵.

Tutto ciò, solo per indicare dove può condurre un'associazione di pensieri *random* che, partendo dal campo all'epoca ancora privilegiato della devozione, provi ad avvolgere l'intera problematica dell'atteggiamento umano nei confronti dell'incomprensibile, di ciò che non sembra vero.

Serviva ovviamente uno *switch*, che è rappresentato dal passaggio dal campo ancora carico di tensioni della confessione religiosa e dei relativi conflitti – che segnarono l'uscita definitiva dal medioevo – a quello dell'osservazione e dell'azione dell'uomo nel mondo, con l'implicazione immediata del ricorso a scienza e progetto (ovvero all'ideologia) come le due vie di applicazione della razionalità alla società. Mi riferisco tanto al mondo naturale che a quello sociale, ammesso che possano essere separati e considerati indipendentemente l'uno dall'altro.



Quanto al primo non si può che condividere l'interpretazione di Panofsky che riferisce alla geometria, anche sotto forma di astronomia, la forza di pensiero espressa da Albrecht Dürer e dai suoi appena ricordati epitomatori. Quindi: pensiero scientifico in senso per così dire tecnico, riferito cioè allo studio delle cose naturali, per coglierne le leggi e le possibilità di sfruttamento a fini umani. L'ambientazione “in natura” della melancolia assume ad esempio – anche iconicamente – evidenza

¹⁵ *Ivi*, catalogo n. 8, p. 34. Approfitto per segnalare qui che la stessa icona è stata scelta come logo della rivista online «Scienza & Politica» che reca come sottotitolo: «Per una storia delle dottrine», prestando molta attenzione al rapporto “costituzionale” tra comunicazione e politica.

Seconda parte

addirittura centrale nelle rappresentazioni classiche del Castiglione, di Jonas Umbach e di Salvator Rosa¹⁶.



¹⁶ *Ivi*, catalogo n. 17, p. 50; n. 18, p. 52; n. 19, p. 54. Aggiungo qui un saggio su rovine e natura in chiave melancolica preromantica: Sabrina Ferri *Time in Ruins: Melancholy and Modernity in the Pre-Romantic Natural Picturesque*, «Italian Studies», 69, 2/2014, pp. 204-230. Aggiungo anche un rimando al Sannazaro e alla sua *Arcadia*, che è piena di melancolia... (*Arcadia*, introduzione e commento di C. Vecce, Roma 2013. Altra bibliografia in tema, dalla rivista «Schifanoia», 48-49/2015: N. ISRAËL, *Mélancolie, scepticisme et écriture du pouvoir à l'âge baroque*; M. RAPETTI, *Sources pour une histoire médiévale du "mal de vivre"*, Milano 2017; T. JUKIC, *Melancholia for Modernity (Notes on Walter Benjamin)*; T. KINZEN, *Das melancholische Imaginäre und seine Faszination in der englischen Literatur der Frühen Neuzeit: Einblicke mit Thomas Hobbes, John Milton und Robert Burton*, «Comparatio», 2014, Themenheft *Das kulturelle Imaginäre*, a cura di C. Rohde e A. Simonis, pp. 103-120. Segnalo inoltre per importanza gli *Atti del Convegno internazionale XVII Settimana di Alti Studi Rinascimentali* (Ferrara, 4-6 dicembre 2014), *La "Melencolia" di Albrecht Dürer cinquecento anni dopo (1514-2014)*: con interventi di M. Bertozzi, Andrea Pinotti, *Presentazione*; Parte prima: M. Bertozzi, *Metamorfosi di Saturno: la "Melencolia" di Albrecht Dürer*; M. CACCIARI, *Melencolia I: un simbolo*; C. WEDEPOHL, *Warburg, Saxl, Panofsky and Dürer's Melencolia I*; S. CAMPANINI, *Melencolia II. Gershom Scholem e l'Istituto Warburg. Un'indagine di storia delle fonti e dei tipi*; E. FILIPPI, *Melancholia, stupor, philosophia: Dürer, la sua Melencolia e l'inizio del pensiero come arte*; G.M. FARA, *Melencolia I di Albrecht Dürer nell'arte e nella letteratura italiana tra XVI e XVII secolo*; A. BARALE, «*Collectione et quasi compressione*»: *Warburg e Benjamin in dialogo con Panofsky e Saxl*; Parte seconda: S. SANTONI, *Melancholia al femminile*; L.A. PIRAS, *Efigies melancholiae: la poesia di Petrarca*; F. GAMBIN, *Riscritture malinconiche in Spagna tra Cinque e Seicento. Da Andrés Velásquez a Tomás de Murillo y Velarde*; S. IURILLI, *La Melencolia di Dürer. Dal quadro prospettico allo spazio tridimensionale*; T. RANFAGNI, «*Sublimium daemonum receptaculum*». *Proposta per un'iconografia dell'anima nella Melencolia I di Albrecht Dürer*; D. VERARDI, *Il diavolo e Saturno. Due note a margine di Melencolia I di Albrecht Dürer: Lutero ed Erasmo*; G. MERCURIALI, *Figura dell'inoperosità. La Melencolia I di Albrecht Dürer nel pensiero di Giorgio Agamben*; Indice dei nomi, a cura di Angela Ghinato.

Ma a me interessa soprattutto il secondo mondo, quello sociale e politico, con i profondi mutamenti di tipo istituzionale che esso conobbe e che avrebbero portato alla formazione dello Stato moderno. E qui torna il discorso appena fatto sulla disciplina, ma non solo: con esso s'intreccia infatti la fondamentale funzione della comunicazione. Nella più consueta e diffusa versione "limitativa" del tema, l'uomo melancolico è colui che si rifugia nella solitudine perché non riesce a tenere rapporti con gli altri uomini: non riesce a capirli e a farsi capire da loro, perché è oscuro, paradossale, enigmatico, confuso. Nella versione positiva, invece, la solitudine del melancolico è dovuta a un eccesso di chiarezza e di perspicuità, alla sua genialità, che lo porta più avanti degli altri e di nuovo lo isola, rendendolo diverso.

In entrambi i casi, emerge l'ansia di riuscire a connettere la propria comprensione alla realtà, di dare parole alle cose, in modo da risultare comprensibili e chiari per gli altri, in modo cioè da essere compresi. Si tratta, appunto, di un problema di comunicazione o – per meglio dire – del timore, della paura, dell'ansia di patire di un deficit comunicativo.

Oltre al genio e alla follia, vengono normalmente riconosciute due sole altre posizioni melancoliche, cioè d'isolamento sociale e di solitudine tollerata: quella del monaco eremita e quella del sovrano. Due posizioni estreme, agli antipodi della scala sociale e, in certo qual modo, entrambe escluse dalla società stessa, perché al di sotto e al di sopra di essa: due altri casi di diversità, di marginalità (o emarginazione), di incommunicabilità.

Resta il fatto che la sindrome melancolica è, da una parte, la sola – delle quattro che toccano la costituzione umana – ad essere posta al centro di tanta attenzione, per tanto tempo, da parte di tanta gente diversa: filosofi, medici, giuristi e teologi. Mentre, dall'altra, è anche l'unico pozzo in cui si possono far precipitare tutte le insane passioni del comportamento individuale votato alla solitudine. Stranezze normalmente da vietare, combattere e rimediare, tranne che per i pochi casi d'eccezione che abbiamo visto.

In tutti i casi di melancolia emerge, secondo Gadamer, «la problematica posizione centrale dell'autocoscienza». A partire, secondo lui, da Nietzsche, il quale, contro la

certezza idealistico-trascendentale dell'autocoscienza stessa («soggettività [...] che ha accompagnato la scienza moderna nella sua marcia trionfale» sotto forma di «atteggiamento aggressivo della scienza moderna nei confronti della natura che ci circonda») e riferendosi alla trattazione cartesiana del dubbio, ha proclamato: «bisogna dubitare più a fondo». Lo stesso Gadamer, portando un esempio del «conciso stile del paradosso eracliteo», commenta che tale stile fu il «motivo per cui i tardi critici dello stile hanno ritenuto che Eraclito fosse stato un melanconico e che avesse espresso le sue frasi solo a metà». Il costrutto eracliteo è in effetti per definizione misterioso, perché sempre basato sulla composizione degli opposti; è continuo mutamento di prospettiva, come a proposito della guerra, ad esempio, che, essendo per Eraclito padre di tutte le cose, «gli uni disvela come dei e gli altri come uomini». Il dubbio è dunque alla base di tutto: gli dei non esisterebbero senza gli uomini, come continua anche a ripeterci – a comunicarci – il fregio dell'Altare di Pergamo¹⁷.

Agli *Hypomnemata* di Foucault ho già accennato nella Prima parte¹⁸. Ora m'interessa un breve richiamo a John of Salisbury che, in un passaggio del *Policraticus* definisce la melancolia come incapacità di controllo della parola. Che si tratti di melancolia vera non c'è dubbio: chi ne è afflitto, la notte non dorme, ma si agita impaurito tra ansie e perplessità¹⁹. E si tratta, come già sottolineato, di parole scritte, cioè di parole pensate, riflesse, volte a definire, a spiegare, a comunicare per eccellenza.

La citazione che prendo dal *Metalogicon* si riferisce invece alle parole tradotte in lettere e recita: «Littere autem, id est figure, primo vocum indices sunt; deinde rerum, quas anime per oculorum fenestras opponunt, et frequenter absentium dicta sine voce loquuntur»²⁰. Il nuovo signore della politica, il principe, è spesso assente e non può

¹⁷ Tutte le citazioni in testo sono tratte da H.-G. GADAMER, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, a cura di Andrea Mecacci, Roma 2004.

¹⁸ «Ecco l'obbiettivo degli *hypomnemata*: fare della collezione del logos frammentario e trasmesso con l'insegnamento, l'ascolto o la lettura, un mezzo per stabilire un rapporto di sé con sé il più adeguato e compiuto possibile» scrive M. FOUCAULT, *Il governo di sé*.

¹⁹ JOHN OF SALISBURY, *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, edited and translated by Cary J. Nederman, Cambridge 1990. Cfr. anche P. SCHIERA, *Scrittura e melancolia come fattore di legittimazione politica*, in P. SCHIERA, *Specchi della politica*, pp. 315-359.

²⁰ *The Metalogicon of John of Salisbury: A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, translated with an introduction and notes by Daniel D. McGarry, Westport 1955, libro I, cap. XIII.

sempre parlare; il nuovo territorio della politica è così ampio che la voce del potere non può arrivare dappertutto. Allora suppliscono le lettere, la scrittura, perché la comunicazione è comunque essenziale alla politica e senza di essa il potere non può essere sicuro. Per nessuno dei due poli tra cui s'instaura la nuova obbligazione politica: non per il principe, che deve comunicare per mantenere il controllo del suo potere, ma neppure per i sudditi che devono poter ricevere la comunicazione, per essere sicuri dell'attenzione e della protezione del principe. La comunicazione dev'essere sempre a doppio senso, deve poter andare e venire; non è mai comunicazione quella a senso unico, che vede brutalmente i destinatari del messaggio come target e si riduce a semplice trasmissione di messaggi, trasformandoli in comandi che prescindono dall'obbedienza. In tal senso vanno lette anche le metafore del medico e del musico, a cui Giovanni fa spesso riferimento per sottolineare la necessità di *unanimitas, consonantia, proportio* che deve caratterizzare il corpo politico, così come accade nel corpo umano²¹.

L'importanza che ha nel *Policraticus* la teoria della comunicazione non è ancora mai stata sottolineata in modo definitivo. Da qui si deve invece partire, a mio avviso, per stabilire il nuovo nesso tra politica e comunicazione, all'alba dell'età moderna, nel medioevo centrale. Esso segna una delle caratteristiche più importanti dell'intera esperienza occidentale. È infatti stupefacente trovare in un testo del XII secolo argomenti paragonabili a quelli con cui Thomas Hobbes bollerà, cinque secoli dopo, i pericoli della confusione del discorso (*inspiratio / conspiratio*) ed è ancora più inquietante riscontrare, nei due autori, lo stesso riferimento alla melancolia come causa di ciò.

Sarebbero infiniti i "casi" di comunicazione che accompagnano nel medioevo, anche in politica, la diffusione della carta in Europa e poi, ancora di più, con improvvisa accelerazione, la messa in opera del torchio tipografico e dei caratteri mobili fra XV e XVI secolo. Ne fa fede un testo, insieme iconico e letterario, che ha avuto grande

²¹ Mi è facile qui fare notare che i caratteri menzionati nel testo rinviano tutti ad un criterio preciso e sempre più circostanziato di "misura", valido sia in campo medico che in campo musicale e, metaforicamente appunto (ma non troppo!), anche in campo politico.

circolazione e fortuna, riuscendo quasi a sintetizzare – in parallelo e in opposizione con le prime Bibbie – l'enorme portata sociale dell'invenzione di Gutenberg. Mi riferisco alla *Nave dei folli* (*Stultifera navis, Narrenschiff*) di Sebastian Brant²². In una linea che riprende *L'elogio della follia* di Erasmo, come antidoto – meglio come forma espressiva alternativa – a quella che sarà la simulazione della ragion di Stato, da Machiavelli a Gracián, quest'opera anticipa anche quello che sarà lo sbocco manierista del *Grobianus*²³, proponendo una via verso l'incivilimento attraverso la descrizione e quasi l'elogio, appunto, della rozzezza dei costumi. Il procedimento fu tuttavia così sottile e insieme profondo che, a parere di Aby Warburg, le stesse creazioni artistiche di Dürer affondano in questo terreno ancestrale di credenza cosmologico-pagana, cosicché senza il ricorso ad esso diventa difficile, se non impossibile, ricostruire il difficile percorso interno attraverso cui egli concepì la *Melencolia I*. La quale, a sua volta, «dev'essere definita come il frutto più maturo e più ricco di mistero della cultura cosmologica massimiana». Altro fatto da sottolineare è che su questa mitologia magica si erge forse per la prima volta – come rileverà anche Melantone – la figura plasticissima dell' «uomo pensante» che sa e vuole (che è capace di...) lavorare, cioè essere attivo²⁴.

Abbiamo già visto nella Parte prima quanto sia stato decisivo questa spinta (trazione, pulsione) verso la “capacità d'agire” e ho più volte sottolineato l'importanza di ciò in quanto “funzione sociale” – ma anche “condizione umana” – della modernità occidentale. Mai come in questo caso bisogna però andare cauti coi concetti, rammentando che quelli di allora (fra rinascimento e barocco) non erano certi quelli di oggi e che dunque non sono questi ultimi a dover essere impiegati per comprendere a fondo i fenomeni di allora. E va in primo luogo ricordato che il lato positivo della capacità rileva certo un impegno, uno sforzo, una tendenza, un limite (una misura): tutti basati sulla convinzione della superiorità della mente umana e degli strumenti cui questa può ricorrere per realizzarsi e produrre pensiero, ragione, scienza. Nell'atteggiamento

²² S. BRANT, *Das Narrenschiff*, Basilea 1494. Cfr. P. SCHIERA, *Melancolia*, catalogo n. 2, p. 24.

²³ F. DEDEKIND, *Grobianus et Grobiana: sive de morum simplicitate libri tres*, Colonia 1558.

²⁴ H. ARENDT, *The Human Condition* (1958), trad. it. *Vita activa* (1964).

melancolico è però forse il lato negativo, del non farcela a prevalere, sotto forma di dolore, come di dubbio; insieme a Giove c'è insomma Saturno, nella solita confusione di opposti che ormai ci è nota. Ma proprio la tensione tra i due elementi è il carattere proprio e durevole della melancolia.

Il fatto è che l'evoluzione e diffusione del tema melancolico, in chiave piuttosto negativa che positiva, si fece forte anche del nuovo procedimento di elaborazione e comunicazione del pensiero che da subito fu la stampa: ciò che costringerebbe a valutare anche in termini oggettivi e quantitativi l'incidenza del nuovo tipo di messaggio su un'opinione pubblica non solo più ampia ma soprattutto sempre più diversificata. Libri, libri illustrati (talora con raccolte di emblemi), illustrazioni pure e semplici sotto forma d'incisione, nelle diverse tecniche che via via si affermano: è un mercato straordinario che si apre, un mercato economico che coinvolge sempre più le case borghesi dei nuovi ceti patrizi e cittadini, pronti a imitare l'antica voglia di collezionismo dei principi; ma anche un mercato morale, a destinazione sempre borghese, con l'offerta e la vendita di modelli di virtù sempre meno devozionali e sempre più civili²⁵.

In questo "mercato", l'icona della melancolia occupa un posto di primo piano. Rispetto ai temi del paesaggio o a quelli classici della devozione, accanto al ritratto e alle scene allegoriche più varie, la "mano sulla guancia" guadagna posizioni su posizioni, sorretta anche da una produzione saggistica che investe molto sul tema. Di quest'ultima non devo parlare qui, ma non posso sottacere l'ossessione barocca per il temperamento melancolico, visto e trattato in medicina sociale come ipocondria, in medicina legale come incapacità d'agire, in teologia come pentimento e penitenza, in filosofia come devianza bisognosa di disciplina e costanza, in quanto impedimento alla vita attiva e gaia richiesta dalla nuova società civile. Ma si pensi anche alle possibilità letterarie offerte dalla melancolia, dal genere drammatico dell'*Amleto* di Shakespeare, a quello lirico dell'*Allegro e Pensieroso* di Milton, a quello della prosa dell'*Anatomia*

²⁵ P. SCHIERA, *Disciplina fede e socialità negli Emblemi della prima età moderna* (1993) e *Socialità e disciplina. La metafora del cavallo ne i trattati rinascimentali e barocchi di arte equestre* (1993), ora entrambi in P. SCHIERA, *Specchi della politica*.

della *melancolia* di Burton²⁶. A fine Seicento, invece, la crisi della teoria umorale è totale; intervengono allora teorie chimiche e meccaniche che saranno però presto sostituite, a metà Settecento, dalla combinazione etere-nervi su cui riposa l'affermazione di un vero e proprio potere nervoso. A quel punto, come abbiamo ripetutamente visto, l'ipocondria si stacca dalla melancolia, che a sua volta è pronta per subire una mutazione in senso romantico, come *spleen* e nostalgia.

Mutazione certo simbolica: ma di che cosa è simbolo la melancolia, nella sua dimensione iconica? La mia idea è che essa abbia nei secoli "più moderni" (dal Rinascimento all'Illuminismo) espresso il senso dell'incapacità dell'uomo (che ne è sempre stato il soggetto privilegiato) di realizzare – o anche solo di comunicare, cioè di mettere in comune – la propria "capacità". Tant'è vero che quando, a capitalismo avviato, l'individuo troverà nell'ambito della neonata "società civile" altre forze traenti per manifestare tale capacità, non solo, nelle semplici parole del Caraccioli, la *gaieté* dovrà sostituirsi al nefasto *humeur* della bile nera²⁷, ma quest'ultimo stesso verrà trattato in maniera sempre più trita e ritrita, a livelli di prosaicità sia medica che filosofica inaspettata.

Fra i molti esempi che sarebbe possibile portare a riprova di ciò, scelgo l'opera di Gaspare Marcucci, pubblicata a Roma nel 1644 col titolo così attraente di *Quadripartitum melancholicum [...] quo variae quaestiones de melancholiae morbo, essentia, differentiis, causis, prognosi, curatione habentur*. Qui i richiami ai temperamenti, allo schema a quattro e via dicendo, se non mancano del tutto, sono solo interni e servono a tenere insieme una brodaglia di riferimenti confusi e indistinti al male melancolico,

²⁶ D'altra parte, si ricordi l'alto tasso di "genialità" che aveva pervaso la prima metà del secolo: nel 1604 si ha la prima edizione, in quarto, dell'*Amleto*; nel 1605 Bacone pubblica l'*Advancement* e Cervantes il *Don Chisciotte* (Shakespeare e Cervantes muoiono nello stesso anno 1616); nel 1628 Harvey scopre il principio idrodinamico della circolazione del sangue; nel 1642 muore Galileo e nasce Newton, cent'anni dopo il *De Revolutionibus* di Copernico; nel 1643 Cartesio pubblica le *Meditationes* e i *Principia philosophiae*.

²⁷ L.-A. CARACCIOLI, *De la Gaieté*, Francfort-Paris 1767, p. 66: «Poison caustique ou lent, qui nous irrite ou nous mine, ronge les esprits et les coeurs, de manière a déranger toute la symmetrie des sociétés. Malheureux fruit de la bile et du sang, souvent du caractère, elle se fâche, elle gronde, elle s'attriste sans savoir ni comment ni pourquoi, à moins que la gaieté vienne la tempérer ou la réprimer; car ce sont ses charmes qui corrigent l'humeur, dont l'impression a les suites les plus funestes. Il n'y a personne qui aime à vivre avec ceux qui sont dominés par l'humeur. L'homme aimable, dit l'Écriture, est ne pour la société».

presentato nelle sue cause e nei suoi rimedi con un'ingenuità e una rozzezza critica che testimonia della lontananza che questo tema "aureo" dell'antropologia occidentale ha ormai acquistato rispetto al tenore scientifico che sta invece caratterizzando sempre più la conoscenza del mondo e dell'uomo, perfino, di lì a poco, in campo biologico. Pochezza del Marcucci, da una parte, ma certamente anche esaurimento di un tema che stenta a convincere ancora e a tenere il campo di fronte alle nuove scoperte dell'uomo-macchina e dell'uomo-pensiero; per non dire di quelle medico-fisiche della circolazione del sangue e della prossima embriologia.

Il piccolo uomo (microcosmo) che per secoli si era mantenuto all'interno del grande mondo (macrocosmo) come in un guscio protettivo, ne esce fuori e acquista autonomia. Al punto che esso pretende da allora di portare dentro di sé il macrocosmo, rovesciando completamente il paradigma tradizionale. Naturalmente, proprio questo sarà il ruolo del "sublime" in Kant, come pure nella grande arte romantica.

Non sono più la natura e il mondo (il vecchio "schema a quattro") a spiegare e condizionare l'individuo, ma è quest'ultimo a spiegare e condizionare il mondo e la natura. La scienza, da una parte, e la produzione industriale dall'altra (le due grandi rivoluzioni che sono i veri pilastri della "età delle rivoluzioni") sono i due fattori che fanno da stampelle alla nuova grande stagione «umanistica» (nel senso di Humboldt – oppure anche di Marx) che l'Occidente inaugura dopo l'Illuminismo, lanciando una sfida ancor oggi non vinta ma certamente tale da sconvolgere alla radice l'antropologia tradizionale. Con i nuovi tempi (che sono in parte ancora i nostri), è finito l'influsso dello "schema" sulla nostra concezione dell'uomo, in particolare per quanto concerne la sua "costituzione", sia fisica e personale che politica e collettiva. Sotto questo secondo profilo, la metafora si è addirittura concretizzata, poiché proprio nella costituzione, come carta fondamentale dei diritti dei cittadini e dell'ordinamento dello Stato, ha posto la sua base la nuova idea-prassi democratica. Sotto il primo (quello fisico e personale), con il venir meno del "temperamento" l'individuo ha forse perduto uno strumento di autonomia rispetto alla propria "costituzione", cadendo in balia di condizionamenti esterni non sempre facili da controllare.

Ormai i processi di regolazione della vita umana collettiva e individuale non sono più fondati sugli elementi, o, per meglio dire, vi sono ormai elementi nuovi che spieghino queste cose. Lo schema a quattro ha consumato il suo tempo. L'uomo contemporaneo non ha più bisogno di essere "tetragono" ma dev'essere "flessibile". Le forme di governo non hanno più nella moderazione e nell'armonia lo scopo a cui tendere, ma nella garanzia più ampia possibile del benessere e della felicità individuale e sociale. È terminata anche la grande stagione del "disciplinamento", sostituito in tutto e per tutto dalla opinione pubblica²⁸. Si sono affermati nuovi codici di comportamento, più volatili ma forse più efficaci, affidati alla moda e ai mezzi di comunicazione di massa. La stessa grande funzione della legittimità, che per secoli aveva occupato il primo posto fra le "proprietà/qualità/misure" della politica, ha perduto parte del suo significato, schiacciata sull'altra funzione della legalità.

Tutto ciò rappresenta, ovviamente, un grande miglioramento ed è frutto dell'approfondimento della conoscenza dei fenomeni umani e politici ed in generale del progresso scientifico. Non c'è più bisogno di parlare di governo temperato e di disciplinamento sociale, perché il governo è "ordinato" per legge e gli uomini sono "omologati" fin dall'inizio dai tre grandi principi rivoluzionari. E comunque, non avrebbe più senso continuare a parlare, oggi, di acqua, terra, fuoco e aria per convalidare il criterio della moderazione e dell'equilibrio, nella vita privata come in quella organizzata dello Stato²⁹. La specializzazione dei saperi ha reso impossibile, o superfluo, ogni tentativo di ricondurre il comportamento individuale e sociale degli uomini a motivi analoghi a quelli che reggono il funzionamento della natura. Anche il ruolo delle metafore si è così molto ridotto. I nuovi discorsi sono forse diventati più scientifici e fondati, ma

²⁸ J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1962 (trad. it. 1971). Sulla "teoria critica" cfr. R. GEUSS, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981 (trad. it. 1989).

²⁹ Per strana coincidenza, quei quattro elementi sono divenuti emblematici del discorso sui "beni pubblici", che ormai rappresenta una nuova, importante "ideologia" sociale: cfr. R. GEUSS, *Beni pubblici, beni privati. Origine e significato di una distinzione* (2001), Roma 2011.

l'uomo ha un po' perduto la capacità – o l'illusione – di capire qual è il suo posto nell'universo³⁰.

³⁰ Trattasi della chiusa del mio ripetutamente citato saggio sullo “schema a quattro”, a cui ho fatto spesso ricorso nelle ultime pagine.

7.

Per dare tono letterario al complessivo elementi/temperamenti/virtù fin dal Duecento, nulla di meglio del *Tesoretto* di Brunetto Latini (1220-1295).

Ancor son quattro omori
di diversi colori,
che per la lor cagione
fanno la compressione
d'ogni cosa formare e
sovente mutare,
sì come l'una avanza
le altre in sua possanza:
ché l'una è 'n signoria
de la *malinconia*,
la quale è freda e secca,
certo di lada tecca;...
un'altr'è in podere
di *sangue* al mio parere,
ch'è caldo ed omoroso
e fresco e gioioso;...
frema in alto monta,
ch'umido e fredo pont'à,
e par che sia pesante
quell'omo e più pensante; /
poi la *collera* vene,
che caldo e secco tene
e fa l'omo leggiere
presto e talor fero...

E queste quattro cose,
così contrariose
e tanto diseguali,
in tutti li animali,
mi convene acordare
ed in lor temperare,
e rinfrenar ciascuno,
sì ch'io li torni a uno,
sì ch'ogni corpo nato
ne sia compressionato;
e sacce ch'altramente
non si faria neente»¹.

Poi vengono i quattro elementi, i sette pianeti e i dodici segni; infine la pianura delle Virtù:

«Un grande pian giocondo,
lo più gaio del mondo
e lo più diletto»,
dove regna
«una imperadrice
di cui la gente dicembre che ha nome *Vertute*,
ed è capo e salute
di tutta costumanza
e dela buona usanza
e d'i bei reggimenti
a che vivon le genti»².

Nella piana vi sono quattro palazzi, abitati dalle quattro virtù cardinali:

¹ B. LATINI, *Il Tesoretto*, Milano 1985, vv. 775 ss.

² *Ivi*, vv. 1221 ss.

Seconda parte

«Qui demora *Prudenza*
cui la gente in volgare
suole *Senno* chiamare.
Qui sta la *Temperanza*,
cui la gente talora
suol chiamare *Misura*.
Qui dimora *Fortezza*,
cui talor per usaggio
Valenzadicoraggio
La chiama alcuna gente.
Io son chiamata
Giustizia in ogni parte»³.

Delle virtù minori che girano lì intorno, Brunetto ne cita quattro, prodotte dalla Giustiziana e utili all'addestramento del cavaliere:

«Cortesia e Larghezza
e Leanza e Prodezza»⁴.

Si potrebbe proseguire con il *Libro de' Vizi e delle Virtudi e delle loro battaglie e ammonimenti* di Bono Giamboni (1235-1295)⁵, oppure addirittura con Dante Alighieri (1265-1321), a partire da quell'inno allo spirito libero nel Canto quinto del *Paradiso*:

«Lo maggior dono che per sua larghezza
fesse creando, e la sua bontate
più conformato, e quel ch'e' più apprezza,
fu de la volontà la libertate;
di che le creature intelligenti,

³ *Ivi*, vv. 1263 ss.

⁴ *Ivi*, vv. 1243-1244.

⁵ B. GIAMBONI, *Libro de' vizi e delle virtudi* (1292), a cura di C. Segre, Torino 1968.

e tutte e sole, fuoro e son dotate»⁶.

O ci sarebbe il Petrarca con la «radicale soggettività dell'inquietudine, sospesa tra un ideale stoico di solitudine come atarassica distanza dal mondo e una realtà passionale d'ispirazione malinconica, che lo condanna alla percezione di sé come alieno da ogni luogo»⁷.

Ma non serve: già siamo di nuovo a quell'altro inno, ma in pittura, che è il *Buon-governo* di Ambrogio Lorenzetti⁸. E poi, subito dopo, a Christine de Pizan (1364-1430), che abbiamo già analizzato, ma di cui andrebbe ripreso *Le Livre de la Cité des Dames*, del 1405, anche per rapportarlo alla piana delle virtù che abbiamo appena incontrato in Brunetto Latini⁹. Nel libro ella dà una risposta al popolare *Roman de la Rose* di Jean de Meun, combattendone l'impostazione sessista di base. Non solo, nella scia di Boccaccio, Cristina difende le donne radunando un ampio gruppo di femmine famose nella storia e collocandole nella sua "Città", in cui ogni Dama è titolare di un blocco edilizio per la difesa dei diritti femminili: così si accresce l'argomento di fondo di Cristina per le donne come partecipanti attive nella società, ciò che le serve ovviamente anche a proporre l'eguaglianza fra i due sessi nel campo dell'educazione. Ma che interessano in particolare sono le tre grandi Virtù di *Raison, Droiture e Justice* che la inducono a costruire la sua città. In particolare, la seconda ha pure come simbolo una riga, che serve appunto a (fare) rigare diritto ma anche a punire chi non lo fa: cioè a dettare misura¹⁰.

⁶ D. ALIGHIERI, *Commedia*, Opera completa. Revisione del testo e commento di Giorgio Inglese, Roma 2016.

⁷ Articolo dal «il manifesto» 11 marzo 2014, Sonia Gentili (a proposito dei *Frammenti di un discorso amoroso*, di R. BARTHES, 1987).

⁸ Su cui ricordo P. BOUCHERON, *Conjurer la peur. Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris 2013.

⁹ C. DE PIZAN, *Le Livre de la Cité des Dames* (Texte traduit et présenté par Thérèse Moreau et Éric Hicks), Paris 2005. Importano anche molto le *Cent Ballades d'amant et de dame*, texte établi et présenté par J. Cerquiglini, Paris 1982: «*Seulete suy sanz ami demeurée*» è forse la lirica più famosa che ha scritto, nel canzoniere composto dopo la morte (1390) del marito, col quale ha affermato la sua qualità di autore (pur femmina) in un momento in cui l'autorialità si andava appena affermando.

¹⁰ Una virtù che ora A. CAVARERO (*Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano 2013) imputa al mondo maschile dell'*homo erectus*. Cfr. anche il già citato S.H. RIGBY, *The Body Politic in the Social and Political Thought of Christine de Pizan*.

Ciò che sembra emergere è una nuova gerarchia delle virtù le quali, come ho detto più volte, da “native” diventano “dative”, cioè acquisibili mediante *doctrina* e *disciplina*. Dall’*homo communalis* si passa all’*homo novus*, che sviluppa una nuova visione del potere e quindi anche del rapporto con la Chiesa fino allora dominante: nasce la politica come spazio autonomo di azione e vita umana in terra. Anche la melancolia acquista così una tal quale autonomia, sotto forma di spinta o di freno all’azione umana, a seconda delle concezioni – più o meno ancora legate alla dominanza religiosa oppure nuove e materialistiche – che via via si affermano. Cosicché tornano di attualità le due domande centrali della mia ricerca, relativamente al nesso politica/melancolia. Da una parte, la possibile origine melancolica della politica (per chiedersi cioè in che modo e misura la “costituzione” melancolica abbia giocato – e solo in occidente – sulla costituzione della politica, fino all’invenzione della “costituzione” politica tout-court)! Dall’altra, gli effetti melancolici che la politica (come soluzione tipicamente occidentale e dunque moderna della convivenza umana) può aver prodotto sulla costituzione dell’uomo singolo (sempre occidentale s’intende) – e questo nella molteplice veste di suddito, consigliere, cortegiano, amministratore, cittadino... ma anche di principe, governante, dittatore. A tal fine, occorre sempre ricordarsi della triplice composizione della “misura” occidentale e moderna: scienza, amministrazione e, sinteticamente, comunicazione, dove probabilmente quest’ultima gioca il ruolo fondamentale ed è anche la radice profonda della stessa politica¹¹.

Il mio problema ora è – per ora, se basterà – trovare (scoprire) i motivi e le ragioni (che sono due cose diverse, ovviamente, ma combacianti) per cui, a un certo punto, in certi luoghi, certi uomini hanno dovuto e potuto sintetizzare il complesso delle regole di convivenza in un insieme dotato, per loro, di senso. Questo aspetto – della sintesi – mi sembra il più indicato a rappresentare la stragrande novità del “modo” politico introdotto in Europa dopo il Mille. Solo comprovante è il fatto che, grazie a quella sintesi “politica”, sia poi stato possibile tenere separati altri diversi campi d’azione

¹¹ G. BORRELLI, *Conflitti*, insiste molto sul tema, sottolineando come in politica – cioè nel rapporto fra mantenimento e innovazione – la melancolia sia piuttosto la molla dell’innovazione.

umana – come l’economia o la scienza, per fare un paio di esempi – implementandone la rispettiva produttività.

Fra le tante novità, ve n’è una che rappresenta il campo ideale di coltura della melancolia: si tratta dello spazio che, a misura variabile, viene a separare il privato dal pubblico. Lo si vede emblematicamente nel passaggio alla “misura” del capitalismo borghese, in cui privato e pubblico troveranno casa comune nella nuova realtà costituzionale della società civile. Come abbiamo già visto, nel 1718 un “francescano riformato”, Padre Giulio Francesco Conti, pubblicava un libretto insignificante dal titolo *L’uomo in casa o sia il Privato*¹². Trent’anni prima era apparsa in Francia, ad opera di Amelot de la Houssaie, la traduzione dell’opera di Baltasar Gracian *Oraculo manual y arte de prudencia* (1647)¹³. La cosa m’interessa particolarmente perché dal francese, l’operetta di Gracian verrà tradotta in tedesco, nel 1686, col titolo *Homme de Cour oder Balthasar Gracians Vollkommener Staats- und Welt-Weise* e Christian Thomasius la userà l’anno seguente, come base per uno scritto dedicato alla “Studierenden Jugend” che di fatto rappresenta una sorta di “dispensa” per un *Collegium über des Gratians Grund-Regeln, Vernünftig, klug und artig zu leben*¹⁴.

Il confronto fra l’inno al *Privato* del padre Conti, in tre parti, «considerato rispetto a sé [...] rispetto a i suoi di Casa [...] rispetto a i fuori di sua Casa» e quest’altro inno alla prudenza “di Stato e di mondo” che passa dalla Spagna alla Francia alla Germania fra Sei- e Settecento è disarmante e dà il segno preciso di dove stia ormai, in Europa, il baricentro dell’azione politica.

Non era sempre stato così, se si pensa alla centralità “meridionale”, nel Rinascimento italiano prima e poi nel *Siglo de oro* spagnolo. In altri tempi avevo dedicato un piccolo studio alla trasmigrazione di concetti (in parte velenosi) dal sud al nord Europa, al seguito delle alterne vicende culturali, religiose e politiche dell’età moderna

¹² Parte prima, pp. 123ss.

¹³ *L’Homme de cour*, traduit de l’espagnol par, a été publiée à Paris, chez la veuve Martin et Jean Boudot, au Soleil d’or, 1684.

¹⁴ Titolo dello scritto di THOMASIIUS: *Von Nachahmung der Franzosen*, Nach den Ausgaben von 1687 und 1701, Mit einer Vorbemerkung von A. Sauer, Stuttgart 1894 (*Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle?*, ora in *Kleine Teutschen Schriften*, Hildesheim 1994, vol. 22 delle *Ausgewälte Werke*, Hildesheim 1993 ss.).

nel suo primo sbocciare¹⁵. Iniziavo così: «Sarebbe ora di smettere di leggere il passaggio dal XVII al XVIII secolo soltanto come punto di partenza del grande e luminoso sviluppo dell'intera Europa nella direzione dei Lumi, per considerarlo invece anche come il risultato del lungo cammino che l'Europa stessa aveva fino allora percorso, grazie al "multiverso" incontro delle sue culture». Sul piano politico, quell'incontro si era fissato – l'abbiamo detto – nella progressiva affermazione del principio di legittimità come istanza di regolazione (misura) del quadripartito: comando-obbedienza-molteplicità-unità del potere. In termini più semplici e brevi, ciò ha significato l'aggiustamento dell'elemento individualistico su quello societario, che però è anche come dire del privato sul pubblico. Tre i sentieri da percorrere in questo intricato *Kulturtransfer* che sto ipotizzando fra sud e nord Europa: la tematica del comportamento, quella della ragion di Stato e quella della melancolia.

Iniziando dalla prima e riprendendo ancora brevemente lo scritto di Thomasius già presentato, farei notare che esso inizia e termina con due brevi massime di Graçian, la 67 e la 79: due belle massime, non fra le più perspicue delle trecento che compongono l'*Oràculo*, ma utili a farci capire la posizione di Thomasius verso l'autore spagnolo. A lui ormai interessa più la forma che il contenuto, più il valore sociale del comportamento che la sua giustificazione interna, più il risultato statistico medio della sua applicazione che non la sua motivazione originaria. Al centro dell'attenzione sta infatti la persona privata che, grazie alla *Rede-kunst* da una parte e alle *mathematischen Wissenschaften* dall'altra, deve porsi in grado di «ragionare a fondo sulle regole». Ciò costituisce un vero e proprio dovere, verso Dio come verso gli uomini di ogni cetto: alla fine questa persona privata sembra identificarsi con il dotto (*Gelehrte*) e si presenta quasi come contropolo del principe, in una tensione che è pure quella in cui si svolge la vita sociale e politica. Partendo dall'interesse per lo studio e l'educazione della persona umana – uno dei cardini del rinascimento italiano e spagnolo –

¹⁵ P. SCHIERA, *Staatsräson, Benehmen und Melancholie: Ein politischer Teufelkreis der italienischen Renaissance*, in L. SCHORN-SCHÜTTE (ed), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. Und 17. Jahrhunderts: politische Theologie – Res-Publica Verständnis – konsensgestützte Herrschaft*, Berlin 2004 (ora confluito con altri saggi in *Profili III*, pp. 197-228, col titolo *Christian Thomasius fra Mediterraneo e Nordeuropa: comportamento e melancolia nel tempo della politica*).

Thomasius ne proietta la realtà storica oltre i confini dell'aristotelismo politico barocco, intendendola non solo nei suoi fondamenti individuali, ma anche nella sua obbligatoria costituzione sociale. Diventa allora normale che, accanto ai criteri etici di *honestum e iustum*, acquisti un posto rilevante il *decorum*, che regola appunto il comportamento con gli altri, il *Umgang mit Menschen*, come dirà poco dopo il primo cantore della medietà borghese in Germania: Adolph Knigge¹⁶. Ma è ancora più importante che, nella visione tomasiana – che, come abbiamo appena visto, non fu solo teorica ma continuamente verificata ed esercitata in una prassi didattica rimasta esemplare – i tre criteri siano ugualmente e indissolubilmente riferibili alla “persona” come tutto, e non separatamente a suoi lati o aspetti diversi.

Per tale via, Christian Thomasius è stato uno dei primi a comprendere il nuovo spazio venutosi a formare per l'azione umana in società e anche a battezzarlo – sia pure forse non ancora in piena consapevolezza – col termine di «bürgerliche Gesellschaft», sottolineando anche il fatto che si trattava di uno spazio “artificiale” e che proprio perciò erano necessarie regole (*Grund-regeln und Maximen*) perché gli uomini vi si potessero adattare. Una *Lehre*, in sostanza, che un «perfetto uomo saggio [*un parfait homme sage*]» deve possedere per «ben fondare i suoi pensieri e ragionare in modo razionale». Si potrebbe dire che con Thomasius il lungo processo di astrazione delle virtù e dei vizi antichi si sta finalmente compiendo¹⁷. Da proprietà quasi naturali, il complesso medievale di vizi e virtù si è trasformato, grazie a un profondo processo di astrazione, prima in *exempla* poi in massime, fissando alla fine caratteri universali, che l'Illuminismo trasforma in convinzioni razionali: da tutto ciò nasce una sorta di coazione sociale, percepita come sensata e orientata sia alla felicità individuale che alla corrispondente dottrina morale. Il comportamento virtuoso è divenuto una sorta di dovere, che a sua volta s'intreccia strettamente con precise obbligazioni

¹⁶ A. KNIGGE, *Über den Umgang mit Menschen* (1788), Stuttgart 2002.

¹⁷ Si tratta di due operette di Thomasius del 1690 e 1696 in cui vengono combattuti quei «verderbte Verstände» e quei «Vorurtheilen» che causano «Unruhe des Gemüthes» e di conseguenza anche un «Allgemeines Unglück»: «Es wird aber auch hinwiederum niemand verneinen können, daß man der Natur durch Kunst merklich fortheiffen könne, die Kunst aber am füglichsten durch gewisser Grund- Regeln und Maximen erlernt wurd» (*ivi*, pp. 23-24). Tutto ciò è già presente in P. SCHIERA, *Christian Thomasius*, in *Profili* 3, pp. 198 ss.

le quali finiscono per costituire, in maniera dinamica operativa e soprattutto molto pratica, la relazione tra autorità e sudditi: cioè, in ultima analisi, la legittimità di cui si diceva dianzi¹⁸.

Per apprezzare la novità dello sviluppo descritto, bisognerebbe però rintracciare un punto di partenza in cui sia ancora individuabile il vecchio e in ipotesi superato sistema di regole di comportamento. Un buon esempio viene dal trattatello, risalente intorno al 1300, del domenicano Jacopus a Cessolis, che in molte delle sue versioni reca il titolo *De ludo scacchorum* ed è dedicato al «solacium [...] regiminis ac morum hominum et officium virorum nobilium»¹⁹. Come *Moralisatio super ludum schaccorum* esso fu anche una fonte delle *Vigiles de Charles VII*, una cronaca in versi del regno di Francia, redatta da Martial de Paris «dit d'Auvergne, procureur au Parlement», in cui la *resolucion* diventa *faveur* e *simulacion*, mentre la *justice* viene preferita alla *seigneurie* e *flaterie* della *court des rois*²⁰.

Grazie alla diffusione della stampa, il nostro *Libellus* incontrò cerchie sempre più ampie di lettori, con traduzioni in tedesco, italiano, francese, inglese e olandese, incrementando così la sua funzione moralizzatrice. Forse ci troviamo ancora al di qua

¹⁸ Cfr. anche P. SCHIERA, *Specchi*, pp. 17-48.

¹⁹ Sulla grande fortuna dell'operetta si veda il *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Stuttgart-New York, vol. V, p. 618: «Buch der menschlichen Sitten (s. Cessolis, Jacopus de)».

²⁰ Y. RYCHNER (ed), *Les arrêts d'amour de Martial d'Auvergne*, Paris 1951, p. XX. Le *Vigiles* contengono «exemples historiques que les vertus sont recompensées et les vices punis», provenienti dall'Antico Testamento, come pure dal *Jeu des checs moralis* di Jacopo de Cessolis («que Martial a lu dans la traduction française de Jean Ferron») e dallo *Speculum historiale* di Vincent de Beauvais: cfr. Y. RYCHNER, *Les Sources morales des Vigiles de Charles VIIe: le Jeu des échecs moralisés et le Livre des bonnes moeurs. Des exempla à la fin du Moyen Age*, «Romania», 77/1956, pp. 39-65 e 446-487. Ne voglio citare l'intero passaggio in versi:

«Et dit Xercés, un saige philosophe,
Qu'en justice n'a point de pire estophe
Que de faveur et simulacion,
Et vouldroit mieulx en resolucion
Pour justice mourir sans seigneurie
Que vivre en court des rois par flaterie».

Il filosofo Serse (che, presso i Caldei, equivale al greco Filometor «...che tanto è dire in latino come amatore di giustizia o di misura») è lo stesso che secondo il nostro frate De Cessolis ha dettato le regole del gioco degli scacchi al suo terribile re (non a caso di Babilonia), famoso per uccidere chiunque osasse dargli consiglio: si veda il *Volgarizzamento* (J. DE CESSOLE, *Volgarizzamento del Libro de' costumi e degli offizii de' Nobili...*, Milano 1829, p. 137).

della soglia del moderno, ma la porta comincia ad aprirsi e i vizi del secolo vengono registrati e indicati come vizi di corte, quali appunto il *faveur*, la *simulacion*, la *flaterie*. Tema di fondo è la giustizia, ma tutto, a partire dalle virtù e dall'onore, è riferito alla condizione di nascita²¹. La stessa gentilezza (*politesse*: termine anche dal punto di vista linguistico centrale nel processo di formazione di codici comportamentali moderni²²) non possiede ancora autonoma dignità, restando anch'essa funzione della nascita. Ci si trova ancora nel cuore della mentalità medievale, anche se cominciano ad apparire segnali che magari per il momento vengono percepiti negativamente ma acquisteranno importanza crescente. L'impressione è confermata dal modo in cui il nostro scacchista rintraccia e valorizza le diverse «virtudi», che infatti sono inequivocabilmente assegnate ai singoli *status* che si muovono in quel gran «regname» dello scacchiere, che è poi – né poteva essere altrimenti – «tutto questo mondo»²³. Ognuna delle posizioni (*status*) elencate ha il suo piccolo stock di virtù e vizi, che sono pressochè tutti professionali (dativi): in realtà ritagliano alla perfezione il polimorfismo della struttura di vita propria del medioevo, in un continuum di prestazioni (in positivo e in negativo) che non lascia spazio né ai bisogni della realtà oggettiva né alle pretese o aspettative di eventuali soggetti autonomi. Tutto si tiene e tutto si giustifica, in un modo che verrebbe da chiamare “funzionale”, se non fosse che è ancora più intenso e compatto, duro e pesante, radicato e indistinto. È, appunto, il modo (misura)

²¹ Basteranno due richiami diretti al *Libellus*, nella versione italiana appena citata. Il primo, dal capitolo quarto del trattato secondo (*Dell'offizio e della forma de' Cavalieri*) dice che «Onore non è altro che reddimento di reverenzia in testimonianza di virtudi»; il secondo, dal capitolo primo del trattato quarto (*Dello scacchiere in genere*) dice che «sanza potenza di nascimento la gentilezza è vanità e spregio».

²² F. MAGENDIE, *La politesse mondiale: et les théories d'honnêteté en France au XVII siècle, de 1600 à 1660*, Paris 1926, ma cfr. N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna 1987; *Dai "precetti della legge cristiana" ai precetti del "vivere nel mondo"*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, pp. 539-582. Cfr. inoltre C. OSSOLA, *Dal Cortegiano all'uomo di mondo*, Torino 1987 e A. QUONDAM, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna 2010.

²³ Gli *status* sono (nella versione italiana del *Volgarizzamento*, 1829, pp. 121 ss.) il Re, la Regina, gli Alfieri, i Cavalieri, i Rocchi, nella prima fila; la seconda invece (capitolo settimo *Del movimento e dell'andare di tutti i popolari*, pp. 134 ss.) comprende il lavoro della terra, l'opera dei fabbri, l'arte della lana, i notai «et altri artefici di pelle e di coiamie, i mercatanti e cambiatori, il medico e lo speziale; i tavernieri et albergatori, le guardie della città, uffizii del comune e passeggeri ovvero gabellieri, scialacquatori de' beni loro, rubaldi, giocatori e barrattieri». Si veda anche *Il Cancellieri del Doni. Libro della memoria dove si tratta per paragone della prudenza degli antichi, con la prudenza de' moderni in tutte le attioni del mondo [...] d'ogni stato, grado et conditione*, Venezia 1562; ma la letteratura è assai ampia.

“medievale”, rispetto al quale si potrà distinguere – anche sulle tracce di elementi rifiutati dal nostro maestro di scacchi – un quadro nuovo di rapporti e di valori.

Il quale lo possiamo già scorgere in Antonio Guevara, un predecessore del Gracián, autore di un *Relox de Principes*, nuovo strumento di misura dei vizi e delle virtù, in quanto rapportati ormai al materiale organico a cui si riferiscono: cioè l'azione pratica di uomini in rapporto ad altri uomini, cioè nella sfera del sociale, composta da «tutti coloro che desiderano di vivere civilmente e da veri onorati gentiluomini»²⁴. Sono temi scottanti, con riferimento a Erasmo o al Castiglione ad esempio, ma mi limito a fare un cenno a Monsignor della Casa, magari riportando anche lui a Gracián riguardo alla “usanza comune” o all’ “atto difforme”. D'altra parte, in senso più generale, a risaltare in modo universale, nel *Galateo*, è proprio il rimando alla “misura” la quale ovviamente dipende dagli usi diffusi e dall'opinione generale. Già nel Casa funziona il procedimento statistico, e non solo in senso empirico per quanto concerne l'uomo-individuo, il cui comportamento deve sempre poggiare sulla misura media, poiché egli ha bisogno del più alto possibile consenso con gli altri²⁵. Egli si riferisce infatti certamente a problemi etici dell'intera società “civile” quando scrive che

«la dolcezza dei costumi e la convenevolezza de' modi e delle maniere e delle parole giovano non meno a' possessori di esse che la grandezza dell'animo e la sicurezza [...] perciocché queste si convengono esercitare ogni dì molte volte, essendo a ciascuno necessario di usare con gli altri uomini ogni dì e ogni dì favellare con esso loro; ma la giustizia, la fortezza e le altre virtù più nobili e maggiori si pongono in opera più di rado [...]. Adunque, quanto quelle di grandezza e quasi di peso vincono queste, tanto queste in numero ed ispessezza avanzano quelle»²⁶.

²⁴ Come suona il titolo di una precoce traduzione italiana del 1581: L. BRUNORI, *Le traduzioni italiane del "Libro aureo di Marco Aurelio" e del "Relox de Principes" di Antonio Guevara*, Imola 1979.

²⁵ In particolare gli ultimi capitoli (25-30) del *Galateo*.

²⁶ G. BARBARISI (ed), *Trattato di messer Giovanni della Casa, nel quale sotto la persona d'un vecchio idiota ammaestrante un suo giovanetto, si ragiona de modi, che si debbono o tenere, o schifare nella comune conversatione, cognominato Galatheo overo de costumi* (1558), Venezia 1991. Vorrei già qui ricordare che, nel cap. 9 della sua operetta, Della Casa approfondisce il tema prendendo posizione chiaramente contro la melancolia: «non istà bene di essere mininconoso là dove tu dimori... eccomeché fosse ciò sia da comportare a coloro che per lungo spazio di tempo sono avvezzi nelle speculazioni delle arti che si chiamano [...] liberali, agli altri senza alcun fallo non si dee consentire».

È però nel *Trattato degli uffici comuni tra gli amici superiori e inferiori* che il realismo casiano esprime tutta la sua sociologica oggettività e durezza, opponendo all'ideale di libertà – divenuta «...quasi nostra usanza» – la realtà di quella che egli chiama la “maggioranza”, riferendosi ai rapporti di forza esistenti in società fra gli uomini, tutti liberi ma tra loro diversamente dotati: appunto “superiori” e “inferiori”, regolati fra loro dai tre criteri di utilità, onore e giustizia. Abbiamo visto che Gracián andrà più lontano nella lettura della società del suo tempo, un secolo dopo, e che Thomasius proverà a chiudere il discorso, inserendo il ragionamento “civile” in una logica che di lì a poco sarà “costituzionale”.

All'incirca analoga fu la dinamica del secondo “veleno” trasmigrato dal sud al nord Europa, attraverso i rispettivi “rinascimenti”: la dottrina della ragion di Stato, che vorrei sinteticamente presentare, nella sua origine italiana, come una sorta di legittimazione collettiva usata dagli scrittori politici di fine Cinquecento per comprendere e possibilmente evitare le “cause” o “ragioni” del naufragio politico dei loro signori e delle rispettive signorie. Ciò rese possibile o comunque facilitò il passaggio da una concezione della politica quale *fortuna* ad una basata invece sulla *prudentia*, a metà strada fra la tradizionale *providentia* e il futuro della *scientia*²⁷.

Senza seguire le tappe attraverso cui la machiavelliana (e antimachiavelliana) dottrina della ragion di Stato si è verosimilmente tradotta nella scienza politica

²⁷ G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna 1993: ma si dovrebbe qui sviluppare l'analisi iconografica della descritta trasformazione, anche solo partendo dal frontespizio dell'opera sulla saggezza di Charron, 1601, o dalle incisioni del Lanfranco riprese da C. DE PASSE, *La luce del dipingere*, Antwerpen 1643. Ma, per un giudizio coevo, cfr. *Ragionamenti del Signor Cavaliere Giorgio Vasari Pittore e Architetto Aretino, Arezzo 1712*², *Ragionamento IV*: «Dove è quella donna che ha il morso di cavallo in mano, e nell'altra ha una palla di vetro come uno specchio [...] diffinitemela un poco. Questa è la prudenza e temperanza del duca nostro» (si tratta ovviamente della *Grande fortuna* di Dürer, incisa nel 1502: ed è chiaro che, se lo specchio è attributo della prudenza, le redini lo sono della disciplina). *Ragionamento V*: «e perché quattro virtù furono larghe nel sommo Giove, si mostra la via a' principi, che vadano imitando queste quattro virtù» e ancora: «Signor mio, queste sono quelle virtù, che manterranno vivo il nome del duca Cosimo sempre, poiché egli con la speranza del governo è fatto accorto, e con l'opere, che l'hanno fatto conoscere, è diventato glorioso, e con la pompa e grandezza del saper farsi conoscere, è stato uomo rarissimo, e con il donare a ogni sorta di gente, secondo i gradi, è stato liberalissimo».

moderna²⁸, basta ricordare anche qui il ruolo di Thomasius nel suo riuscito tentativo di rendere concreto (attraverso il diritto) il pensiero politico del tempo, fissando il concetto di felicità materiale dei sudditi (*Materielle Glückseligkeit der Untertanen*). Dal già citato primo corso in tedesco del 1687 alla *Sittenlehre* del 1692, fino all'*Entwurf der politischen Klugheit* del 1705 e alle *Höchnöthigen Cautelen* del 1713, il suo avvicinamento ad una definizione della politica si può riassumere nelle sue *Regole dell'utilità: ovvero la dottrina di ciò da cui viene la tranquillità degli uomini, se cioè l'uomo non soffre né patimenti, né povertà e neppure ingiuria, o, di più, se gode di vera mancanza di dolore, di vera moderazione e di onore*²⁹. Che a ciò serva una speciale *Mentalverfassung* la dice lunga sul processo di istituzionalizzazione politica – se non di costituzionalizzazione – in corso: di cui statistica e polizia sono stati – accanto alla dottrina di cui stiamo trattando – motori importanti³⁰.

“Dalla melancolia alla costituzione” è il titolo che ho dato al paragrafo 3 del più volte citato mio saggio thomasiano. È un tema che abbiamo già trattato nella Prima parte, ma merita qui un approfondimento. Perché sia possibile fondare la *bürgerliche Gesellschaft*, vi è bisogno di una particolare *Mentalverfassung*, che Thomasius tematizza come “non-tranquillità d’animo” (*Gemüths-Unruhe*), cioè come vera e propria melancolia³¹.

²⁸ P. SCHIERA, *Raison d'État*, in *L'Europe. Encyclopédie historique*, sous la direction de Christophe Charle et Daniel Roche, Arles Actes Sud 2018, pp.1494-1498.

²⁹ *Regeln der Nützlichkeit oder die Lehre dessen, daraus die Ruhe des Menschen besteht, d.i. wenn der Mensch weder Schmerzten noch Armuth, noch auch sonst Beschimpffung leydet, oder vielmehr, wenn er einen wahren Mangel des Schmerzens, eine wahre Genügsamkeit und Ehre hat*, in THOMASIVS, *Allehand bisher publicierte*, Halle 1701.

³⁰ Su quest'aspetto applicativo della ragion di Stato cfr. P. SCHIERA, *Christian Thomasius*, in *Profili* 3, pp. 213 ss.

³¹ THOMASIVS, *Von der Artzeney*, 1696, p. 21: «Die Gemüths-Unruhe ist ein unruhiges Mißvergnügen des Menschen, welches darinnen besteht, daß der Mensch bald Schmerzen bald Freude über etwas empfindet, und in diesem Zustande sich mit andern Creaturen, die gleichfalls keiner Gemüthes-Ruhe fähig sind, noch dieselbige verschaffen können, zu vereinigen trachtet». Si deve anche notare che Thomasius, nell'introduzione alla *Sittenlehre* del 1692, scrive: «Das Glück ist die von der Melancholie sehr geschiedene, wahre Gemüthsruhe», che cito da W. WEBER, *Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozeß des 16. und 17. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für historische Forschung», 17/1990, pp. 155-192, qui p. 186.

Anche in questo caso, si può risalire per la Francia, alla ricerca della fonte mediterranea di quest'ultimo terzo veleno. «La sagesse et la folie sont fort voisines. Il n'y a qu'un demy tour de l'une à l'autre [...]. La philosophie nous apprend que la melancholie est propre à tous les deux. De quoy se fait la subtile folie, que de la plus subtile sagesse»? Sono le parole usate da Pierre Charron, nel suo scritto *De la sagesse* del 1601, in scia a Montaigne, per secolarizzare l'elemento culturale medievale della *Preud'homme* e omologarlo quasi alla moderna *Honnêteté* dei suoi tempi.



La saggezza che ne deriva è, anche iconograficamente nel frontespizio del trattato, uno specchio di virtù, uno specchio di quella virtù che può disciplinare con solide catene non solo la passione e la superstizione ma anche l'opinione pubblica e la scienza arrogante e artificiale. Per completare il quadro, va notato che le catene spuntano da un cubo, su cui si erge la *sagesse-sapientia*, in aperto contrasto con la sfera che è allo stesso tempo emblema e punto d'appoggio della fortuna³². Tra fortuna e saggezza ci sta la melancolia, di cui Dürer aveva ripreso l'importante variante vitalistica dalla più pura cultura rinascimentale. Al tema fu poi dedicata attenzione in tutti i campi del sapere, dalla medicina alla teologia, dal diritto alla filosofia. Comune era l'interesse per l'azione umana, riguardo non solo al suo fondamento e legittimazione, ma anche come ricerca di mezzi pratici per la sua realizzazione. Umore, affetto, carattere,

³² P. CHARRON, *Traité de la sagesse. Trois livres*, Bordeaux 1601. Nella nuova edizione del libro, nel 1603, Charron compose un'introduzione poi apparsa postuma nell'edizione del 1606. Essa finì per acquistare una sua autonomia dall'opera principale, col titolo *Petit traité sur la sagesse*: ne esiste una traduzione italiana: P. CHARRON, *Piccolo trattato della saggezza*, a cura di Giampiero Stabile, Napoli 1985.

temperamento sono tutti concetti – situati al confine fra melancolia e disciplina – che appaiono responsabili dell'imperiosa risalita della *temperantia* nella gerarchia delle medievali virtù cardinali: che però fu anche un effetto del nuovo ruolo attribuito alla melancolia³³. Quest'ultima acquisì significati svariati, ma tutti inerenti alla incompiutezza (incommisuratezza) dell'uomo rispetto alla società, come si espresse soprattutto nel Seicento inglese con la già ricordata *English Malady*, vista come uno degli ostacoli fondamentali all'affermazione dell'ideale di *Gentleman* (o di *Honnête homme*).

Pure in Germania il tema ricevette attenzione sotto il profilo medico, venendo trattato in particolare come ipocondria³⁴, con ampliamenti però anche in senso giuridico, relativamente alla capacità d'agire del soggetto. Come si è visto, ciò ebbe conseguenze non trascurabili nella questione della caccia alle streghe, in cui anche Thomasius ha portato contributi notevoli, e più in generale nell'ambito della medicina legale³⁵. Furono anche due scrittori importanti di cose politiche ad occuparsene: Hermann Conring e Christian Thomasius appunto. Il primo, più noto come commentatore e consigliere politico nella linea anche statisticizzante del tempo³⁶, era però anche «*medicus excellens et singularis*» e aveva scritto nel 1669 l'opera *De Hermetica Medicina* per sostenere le ragioni della medicina empirica e sperimentale e darle un posto centrale entro alla *sapientia* delle scienze naturali. In quest'ambito, egli curò due *Dissertationes* all'Università di Helmstedt proprio su *Melancholia* e su *Morbis*

³³ L. WHITE JR., *The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology*, in TH.K. RABB – J.E. SEIGEL (eds), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, Princeton 1969.

³⁴ Già nel 1620 Henning Arnisaeus aveva discusso a Helmstedt una *Dissertatio* di stampo aristotelico dal titolo *De Melancholia Hypochondriaca* (respondens Christianus Schutze). Anche per lui – come si vedrà per Conring – il nesso fra medicina e politica era importante, secondo una tradizione che presto avrebbe raggiunto e coinvolto lo stesso Thomasius: W.J. STANLEY, *Melancholia and the Waning of the Humoral Theory*, «*Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*», 33/1978, pp. 367-376.

³⁵ E. FISCHER-HOMBERGER, *Hypochondrie, Melancholie bis Neurose*, Bern-Stuttgart-Wien 1983. Anche qui era stato pioniere, come già visto, un italiano, Paolo Zacchia, pubblicando (1621-1650) le famose *Quaestiones medico-legales*: cfr. P. SCHIERA, *Aspekte der Sozialdisziplinierung in der italienische Rechtstheorie und -Praxis des 17. Jahrhunderts*, in D. SIMON (ed), *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages*, Frankfurt am Main 1987.

³⁶ M. STOLLEIS (ed), *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Berlin 1983; A. JORI, *Hermann Conring (1603-1681): Der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte*, Tübingen 2006.

*Hypochondriacus*³⁷, in cui appare evidente il nesso tra la dimensione individuale e quella sociale delle due malattie.

Più importante dal punto di vista teorico è il contributo di Thomasius, che nell'anno 1732 discusse una *Dissertatio* di Bertholomeus Johannes Sperlette du Montguyon dal titolo *De praesumptione furoris atque dementiae*. Si trattava di un testo giuridico sulle tracce dello Zacchia, il cui parere infatti viene più volte citato, insieme a molte altre «assertiones doctorum», tra cui quella consueta sulla «melancholicorum sapientia». A Thomasius non interessano tanto gli aspetti filosofici della questione, quanto di poter affermare che i medici moderni da tempo sorridono della bile nera (*schwarze Galle*), essendo divenuto impossibile, dopo la scoperta di Harvey della circolazione sanguigna, prendere sul serio l'antica teoria del passaggio dell'umore melancolico dagli ipocondri alla testa, attraverso il cuore e l'occipite³⁸. Egli rovescia però anche lo stesso paradigma aristotelico della genialità melancolica, sostenendo che, anche se è vero che i melancolici spesso sono d'intelligenza superiore, tuttavia ciò non va attribuito alla *sapientia* ma piuttosto alla *stultitia*. La sua conclusione stupisce per essenzialità: gli uomini nascono già «stulti [...] ergo et melancholici» e l'unico rimedio a ciò è proprio la *prudentia*³⁹.

³⁷ H. CONRINGIUS, *Disputatio medica inauguralis de Melancholia*, Respondens Nicolaus Du Mont, Helmstedt 1659; *De Morbo Hypochondriaco*, Respondens Johannes Henricus Brechtfeld, Helmstedt 1662.

³⁸ Anche per Thomasius la melancolia svolge un ruolo importante nella relazione tra medicina e politica, poiché essa può far deviare l'agire umano con conseguenze gravi quanto alla responsabilità. Ciò è tanto più pericoloso poiché la melancolia può essere anche molto simulativa. Ugualmente anche Christian Wolff che nella sua *Philosophia practica universalis*, (C. WOLFF, *Philosophia practica universalis*, Frankfurt a.M. - Leipzig 1738) p. 422 (§ 574: «Actiones ex melancholia commissae imputari debent») scrive: «Etenim in melancholia depravari ratiocinationem in confesso est apud omnes, ut ideo pro specie delirii habeatur». Sulle questioni di metodo della relazione fra medicina e diritto cfr. M. HERBERGER, *Dogmatik zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz*, Frankfurt a.M. 1981.

³⁹ Come prova dell'importanza attribuita a Christian Thomasius in argomento, si ricorda che le sue tesi vengono discusse come attuali, ancora nel 1789, nelle *Medicae Annotationes* del grande Camerarius. Thomasius scrive anche, nel 1736, un'importante *Einleitung* al *Systema Jurisprudentiae Medicae* dell'Alberti, a sua volta relatore, nel 1743, di una *Dissertatio* dal titolo *De melancholia vera et simulata*. In essa egli compie una breve rassegna sulla medicina legale, in cui viene dedicato spazio particolare a Zacchia, del quale vengono però mostrate anche le debolezze, soprattutto proprio nella trattazione dei temi *furor* e *dementia*, per cui Thomasius trae la conclusione che «similem obscuritatem apud eum occurrere in doctrina de melancholia». Tale critica Thomasius aveva già espresso nell'opera *De Praesumptione Furoris atque Dementiae*, dove (p. 33, § 42) scrive la frase parzialmente trascritta nel testo: «Mea sententia de melancholicorum sapientia haec est: Homines omnes a nativitate stulti sunt, ergo et melancholici».

Dunque, sono gli uomini ad avere nelle proprie mani il loro destino: solo con applicazione e intelligenza essi possono limitare una innata debolezza. Punto di partenza non è la virtù, ma il male (coincidente con la melancolia) e solo con la socialità (*Geselligkeit*) gli uomini potranno raggiungere la felicità. Ma, se i fini della convivenza umana sono di ordine materiale, anche i mezzi per raggiungerli dovranno essere dello stesso tipo. Qui affondano anche le radici di una nuova legittimità, consistente nel calcolo utilitaristico dell'agire sociale, sia da parte dei sudditi – per massimizzare i vantaggi provenienti da una socialità consapevolmente perseguita – come pure da parte dello Stato, in modo da allargare la base del consenso e quindi anche della stessa politica (e delle proprie entrate)⁴⁰.

Tale cosa “nuova”, benché sorta dalla grande distillazione del Rinascimento italiano, si presentò nelle forme più intense e “moderne” nei territori del nord Europa dove, per l'effetto diretto o indiretto delle varie Riforme, la responsabilità coscienziale del singolo venne fortemente stimolata. Ciò anche grazie alla copertura etica offerta dalla filosofia morale e dalla stessa «dottrina dei costumi (*Sittenlehre*)», che servì a mascherare la questione dell'incompiuta secolarizzazione dell'azione politica a livello istituzionale. Non c'è perciò da stupirsi della fortuna letteraria al di là delle Alpi del *Cortegiano* (ma anche del *Galateo* e della *Civil conversazione* del Guazzo)⁴¹, del *Principe* (ma anche della *Ragion di Stato* di Botero) e della stessa dottrina della melancolia: quasi un passaggio dal paradigma politico mediterraneo (dominante lungo tutto il medioevo e il rinascimento) a quello “moderno” nord-europeo, mediante anche l'approfondimento – che si verificò in corrispondenza di ciò – della relazione di fini e ruoli pubblici e privati.

⁴⁰ Quanto la cultura d'impronta riformatoria fosse radicata nella tradizione tedesca della *Polizeiwissenschaft* ancora all'inizio del XIX secolo appare esemplarmente dalle opere del cameralista austriaco, antologizzate nella *Summaria institutionum politicarum adumbratio. Excerpta e Principiis politiae, commerciorum et rei agrariae celeberrimi Josephi a Sonnenfels*, Buda 1808, dove il § 20 tratta proprio le «Species usitatiores calculi politici». Ciò che potrebbe anche essere un aspetto di quella generale neutralizzazione della politica, come *Massenpolitik* (politica di massa) in divenire, di cui Roman Schnur non si è stancato di ripetere attraverso i suoi studi su *Staatsräson* (1963), *Thomas Hobbes* (1975) e *Lorenz von Stein* (1978), offrendo un contributo sostanziale ad una comprensione della componente “riformatoria” della modernità.

⁴¹ E. BONFATTI, *La “Civil conversazione” in Germania: letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge, 1574-1788*, Udine 1979.

Ne è bell'esempio la figura del Sr. Du Vair, *Premier President au Parlement de Provence* (1556-1621), autore di opere varie, tra cui dei *Traitez Philosophiques*, di cui qualcuno ci può interessare.⁴² Forte sostenitore di una *société civile* letta alla luce della filosofia morale stoica, egli la pone a base dell'unione degli "hommes de volonté", di cui garantisce costanza e verità, e a sua volta la fa basare sul *serment*, il giuramento⁴³, che è «comme le noeud de la société civile, qui est reserré & raffermi par la reverence du nom de Dieu tout puissant, lequel preside aux actions des hommes». Espressione diretta di ciò è «l'amitié des honnêtes gens: car c'est le pivot et la baze de notre félicité»⁴⁴.

Alla stessa impostazione è ispirata un'*Exhortation à la vie civile* ad un Monsieur de L., il quale, profondamente colpito da una lettera di San Basilio tradotta proprio dal Du Vair, vorrebbe entrare in convento per fuggire i mali della guerra civile. La risposta è che non siamo venuti al mondo solo per pensare a noi stessi, ma siamo parte di un sistema di obbligazioni che ci lega al tutto. La vita solitaria è ottima, ma se la si ama in sé e non solo per uno scoraggiamento e per evitare le traversie e i disturbi della vita civile: «La vie Monastique n'a pas esté introduite, ni en une saison troublée, ni pour ceux dont & la prudence, & la fidelité estoit necessaire à la conduite & gouvernement des affaires publiques». Così hanno fatto anche i Padri quando la Chiesa aveva bisogno di loro («à ordonner les Eglises, discipliner les peuples, conserver la paix & l'union aux villes & provinces, & servir d'exemple, de modestie & de temperance à tout le monde»). E quando c'è stata pace, allora sì; ma anche allora, a che età? Solo «après avoir consumé leurs plus vigoureuses années en la conduite de la vie civile, parmy les hommes, & les affaires»: così anche San Basilio, San Gerolamo e tanti altri. La cosa principale è *travailler pour le public*. Nella tempesta non si può *abandonner le public*. Né si può sperare che le cose vadano sempre bene:

⁴² G. DU VAIR, *Oeuvres. Comprises en cinq parties*, Dernière édition, revue et corrigée, Rouen 1614), Hildesheim-New York, 1973.

⁴³ Non sembra tenerne conto P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992.

⁴⁴ Dal vol. IV dei *Traitez*, intitolato *La philosophie morale des Stoïques* (prima edizione 1591).

«C'est à guerir et à soulager ces desordres là, que la Republique & vostre devoir vous appellent. Il ne faut pas seulement apporter vos vœux, mais vos mains & travailler à guerir vostre pays de si fascheuses playes[...] C'est un metier, où nous ne choisissons pas la nature, on nous la donne[...] Solon enquis s'il avoit donné aux Atheniens les meilleures loix qu'il pourroit, non, respondit il, mais les meilleures qu'ils povouient endurer. Il faut proportionner les remedes à la force et nature du malade»⁴⁵.

Seguono considerazioni da applicare alla melancolia, anche se il termine non viene mai direttamente usato da Du Vair. «Que devons nous faire pour tant d'hommes, tant de villes, tant de Provinces, ausquelles la nature nous a conjoint & alliez par mesmes Loix, par mesme langue, par mesme moeurs, & par une secrete affection, qu'elle a imprimé en nous?». Si tratta di una *obligation naturelle* che Dio ha voluto addirittura rinsaldare facendosi uomo «par ceste charité qu'il nous a tant et tant recommandé». Come si può allora ritirarsi dalla società, «demeurer en solitude comme a l'escart»? la melancolia – si è già visto – non è da tutti, ma solo per i grandi; gli altri devono attenersi al loro dovere, agli *uffici communi* a cui aveva già richiamato Monsignor Della Casa: «venez doncques & contribuez avec nous vostre prudence, & vos salutaires conseils, pour sauver ce qui nous est au monde de plus cher».

Ma forse il pregio maggiore di Guillaume Du Vair fu di impostare tra i primi in Francia il tema della costanza, in contemporanea alla grande fortuna del famoso trattato di Giusto Lipsio⁴⁶. Non fu solo questione di virtù privata, naturalmente, ma di un'adeguata risposta alle spinte, o trazioni, già in corso verso l'instaurazione di un nuovo regime politico che – non a caso dopo quanto appena osservato sui “veleni” che dal sud andarono verso il nord – stava trovando collocazione Oltralpe⁴⁷. Sto parlando dell'assolutismo monarchico in gestazione, nello stesso tempo in cui si compiva la crescita della dimensione individuale dell'uomo, con in mezzo quella che Gerhard Oestreich ha definito *Sozialdisziplinierung*, studiando proprio Lipsio in rapporto

⁴⁵ *Exhortation à la vie civile, à Monsieur de L.*

⁴⁶ *De la constance et consolation es calamitez publiques* ebbe la prima edizione nel 1594, mentre l'opera di Lipsio *De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis* era uscita ad Anversa nel 1584.

⁴⁷ Si vedano qui i due concisi ma fondamentali scritti di R. SCHNUR, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962 e *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963.

all'avvento costituzionale dello Stato moderno⁴⁸. Perché “filosofia” e “costituzione” andarono insieme in quegli inizi che poi è stata chiamata *Frühneuzeit*, prima età moderna, in cui fu fissato quel meccanismo di rapporti fra soggetto individuale e macchina statale che, pur nelle molteplici varianti che lo hanno caratterizzato, sta durando fino ad oggi⁴⁹. Anzi, metafora per metafora, m'intriga l'idea che, come la macchina – espressione dell'iniziale tecno-scienza dell'impresa manifatturiera – anche la figura della melancolia ipocondriaca, “malattia” come si sta vedendo di una società a sua volta in profonda trasformazione, possa servire a proiettare una luce nuova sul fenomeno antropologico dell'individuo moderno⁵⁰.

La novità mi sembra stare, ancora una volta, nel ruolo attivo che il soggetto deve tenere di fronte alle avversità politiche: invece di fuggire resistere, dominare la paura e lo sconforto e reagire. È la cifra dei mai abbastanza considerati *Politiques*, che raccomandavano di sostituire *crudelitas* con *disciplina*, applicando la ragione e il convincimento all'agire politico e orientandosi in tal modo verso la piena valorizzazione della *doctrina*, in una linea però decisamente e necessariamente post-medievale (cioè “moderna”) che avrebbe dato luogo – in corrispondenza al consolidamento dello Stato e della società – al progetto ingegnoso dell'ideologia⁵¹. Ma tale è anche la cifra del nostro “uomo melancolico”, mi sembra. Mi sorregge in ciò la traduzione italiana del *De constantia* di Lipsio, il cui curatore⁵² sottolinea che Lipsio sostituì la filosofia alla religione

⁴⁸ G. OESTREICH, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera contiene la traduzione in italiano di alcuni saggi di Oestreich che, nel loro insieme, illuminano la figura del grande storico costituzionale tedesco (1910-1978) di cui vanno ricordate, per quanto ci concerne, soprattutto le due raccolte *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969 e *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Herausgegeben von Brigitta Oestreich, Berlin 1980, oltre alla sintetica ma conclusiva *Verfassungsgeschichte vom Ende des Mittelalters bis zum Ende des alten Reiches (= Handbuch der deutschen Geschichte. Bd. 11)* München 1974.

⁴⁹ B. STOLLBERG-RILINGER, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstentums*, Berlin 1986.

⁵⁰ Non stupisce allora che l'invocazione alla macchina persista anche in quella post-modernità che fu il “modernismo” di primo Novecento, come risulta dal libro di M. CIOLI, *Anche noi macchine! Avanguardie artistiche e politica europea (1900-1930)*, Roma 2018.

⁵¹ P. SCHIERA, *L'ideologia*; M. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, «Scienza & Politica», 27, 52/2015; ma già l'intero fascicolo della stessa rivista, 24, 47/2012, a cura di M. RICCIARDI – L. SCUCCIMARRA, era dedicato a *L'ideologia e la sua critica*.

⁵² G. LIPSIO, *La costanza*, a cura di Domenico Taranto, Napoli 2004.

come *alloquium* ai mali pubblici, staccandosi dalla tradizionale visione che era stata ancora di Erasmo.

La fortuna cinque- e poi secentesca dello stoicismo in Europa (del nord) mi sembra suggerire anche una spiegazione alla variante della melancolia antica prodotta da Albrecht Dürer, pure lui certamente influenzato da Erasmo, ma poi staccatosene nella direzione più antropologico-razionale del rapporto con il genio e con la scienza. C'è di mezzo qui più il platonismo che lo stoicismo: entrambi però considerati nella loro dimensione “neo-”, la quale forse è ciò che conta di più, uniformando in modi che non tocca a me acclarare le varie correnti che dall'antichità raggiungono l'uomo rinascimentale per spingerlo nelle spire della “modernità”. Che erano anche quelle della scienza, secondo la domanda posta dal medico salernitano Matteo Silvatico (1285-1342), autore dell'*Opus Pandectarum Medicinæ*, più volte ristampato nel Cinquecento: «sapientiam cur faciat melancholia», che però, come abbiamo già intravisto in Robert Burton nella Prima parte, può essere posta anche alla rovescia : perché la scienza produca melancolia.

In effetti, per Lipsio è cruciale stabilire un contatto continuo fra divinità e umanità, fra provvidenza e fato, in un circolo logico non lontano da quello, che abbiamo già esaminato, di *providentia-prudentia-scientia*, al cui centro sta l'uomo, necessariamente bisognoso ma costante nella reazione:

«Una volta che si sia compreso che i pubblici mali sono necessari, questi saranno per così dire razionalizzati e non apparendo più evitabili ai soggetti, indurranno piuttosto in loro un diverso atteggiamento mentale consistente nel “volere verso cui la necessità ci costringe”. La cura del male e del dolore verrà allora dal franco riconoscimento dell'ineluttabilità degli eventi ai quali, per più di una ragione, non è né lecito né razionale resistere. Quegli eventi rappresentano infatti la necessità della ragione stessa ed essendo necessari in quanto razionali non possono che essere accettati dagli esseri umani in quanto portatori di ragione»⁵³.

Della *recta ratio* però, perché quella *ignava* (che invece tende, già secondo Cicerone, a sottomettersi al fato), conduce alla più totale inazione, cioè alla melancolia.

⁵³ D. TARANTO, *Introduzione* a Lipsio, pp. 29-30.

Il nesso fra azione e temperamento è d'altra parte ben presente, a tutt'oggi, sia agli studiosi dei processi affettivi e della personalità (che definiscono talora il temperamento come «il modo in cui disposizioni affettive e conative agiscono sulla condotta manifesta») che nel linguaggio comune (come attesta il *Concise Oxford Dictionary*, che definisce semplicemente il temperamento come «il carattere individuale di ogni organizzazione fisica, in grado di influenzarne permanentemente il modo di agire, di sentire e di pensare»). Umore, affetto, temperamento sono dunque termini omologhi, che rimandano alla nozione generale di azione e di carattere. Quest'ultimo, come «insieme di disposizioni native» (come le mie virtù!) ma anche come risultato della *inclinatio* (che porterebbe invece all'acquisizione delle virtù dative), rimanda a sua volta a un altro termine-concetto che ha molto a che fare con la nostra tematica: quello di temperanza.

Eccoci tornati alle virtù, perchè, ovviamente, della virtù cardinale si tratta. Ricerche recenti hanno mostrato la straordinaria fortuna da essa goduta, dalle prime sistemazioni proto-cristianizzate, in cui occupava ancora gli ultimi posti nella gerarchia delle virtù, all'indiscutibile priorità conquistata alla soglia dell'età moderna. Il primo passo resta però quello di riuscire ad individuare la molla che sta alla base di questa nuova consapevolezza sociale. Essenzialmente essa sta in una previa e dirompente presa di coscienza di sé stesso da parte dell'individuo: della sua propria potenza creatrice ma anche della sua impotenza realizzativa, della sua pienezza individuale e dei suoi condizionamenti sociali. Una bipolarizzazione che, com'è evidente, è tratto caratteristico di quel *bipolar disease* che è la nostra melancolia ancora di oggi e che dunque sembra consentire un parallelo di prima approssimazione fra la storia della civiltà occidentale e la storia della melancolia, mediante il ricorso anche alla metafora del macrocosmo- microcosmo già più volte incontrata nella nostra narrazione.

Si entra, così nel cuore del problema: l'ipotesi che la melancolia occupi un ruolo centrale nel sorgere stesso dell'età moderna e nel suo consolidarsi è inevitabilmente legata alla definizione cognitiva di un'età moderna in quanto tale. Ma questo è, chiaramente, un evento storiografico attribuibile alla fine del Settecento (storicismo). È obbligatorio allora preliminarmente chiedersi se l'individuazione del ruolo centrale

della melancolia dipende da certi caratteri storici dell'epoca in cui il concetto di “età moderna” è sorto (se cioè sia la tensione modernistico-storicistica a creare melancolia) oppure se è quest'epoca stessa ad acquistare i caratteri di fondo della “melancolia” (cioè a qualificarsi come moderna, nel senso bipolare sopra richiamato).

Il dilemma è intrigante perché contrappone, o forse unifica, due modi diversi di porsi i problemi (e di fare storia): quello empirico-causale, più positivo e sociologico, e quello modellistico-concettuale, più attento invece ai significati complessivi e generali dei grandi fenomeni, col rischio evidente di cadute nel generico e nell'indifferenziato. Io cercherò, naturalmente, di praticare questa seconda strada, approfittando però di ogni occasione per portare elementi empirici al tema della melancolia. Cercherò infatti di qualificare un'età culturale a partire da una sindrome specifica (l'età moderna come età melancolica), ma proverò insieme a definire quest'ultima nei suoi termini il più possibile concreti. Cercherò insomma di evitare di cadere nella petizione di principio che sempre è in agguato in questi esercizi: di qualificare il *maius* a partire da un *minus* che a sua volta si spiega solo in ragione del *maius* che esso dovrebbe qualificare. Ciò a maggiore ragione per il fatto che, dopo la Prima guerra mondiale, l'età moderna – e la connessa modernità – si può dichiarare finita, nello stesso momento in cui se ne celebra la monumentalizzazione⁵⁴.

⁵⁴ Nel 1939 esce il libro di Elias *Über den Prozeß der Zivilisation*: la sua tesi è che la “civiltà” non va considerata staticamente, ma come un “processo” compiutosi all'incirca fra IX e XX secolo, mediante l'emergenza di strutture di personalità. Dal 1902 al 1916 era uscito *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* di Werner Sombart, opera basata su una lettura sociologica, oltre che storico-economica dello sviluppo del sistema capitalistico. Ma nel 1920 era morto Max Weber, che non aveva ancora pubblicato *Wirtschaft und Gesellschaft* (come si sa, quest'opera – apparsa in prima edizione tra 1921 e 1922 a cura di Marianne Weber – ebbe poi numerose riedizioni, curate, dopo il 1956, da Johannes Winkelmann), ma aveva fatto in tempo a partecipare al dibattito suscitato dal suo saggio su *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, poi inserito in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1921). Dal 1984 si è sviluppato il progetto della *Max Weber-Gesamtausgabe*, presso l'editore J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) di Tübingen. Tra il 1918 e il 1922 O. SPENGLER aveva pubblicato i due volumi di *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Per una considerazione critica del rapporto con l'Occidente della “cultura” tedesca di quel tempo cfr. A. HARRINGTON, *German Cosmopolitan Social Thought and the Idea of the West. Voices from Weimar*, Cambridge 2016 e la mia recensione in «Sociologia», 3/2017.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

8.

Come Pigeaud dice che la melancolia è il frutto (ma insieme l'origine) della scoperta del corpo nell'uomo antico (greco), a me piacerebbe dire che, nell'uomo moderno (europeo), la riscoperta e il riutilizzo della melancolia coincidono (sono insieme origine e frutto) con la rivoluzionaria invenzione della società: laica, esterna, oggettiva (e quindi curabile) come il corpo umano: solo, attraverso la politica, vera e propria "medicina" sociale.

Commentando il saggio di J. Radden a proposito della melancolia pre-classica, foucaultiana¹, che viene vista come *déraison* rispetto alla *raison*, in un continuum però che non isola, non aliena, non rende irrecuperabile la melancolia ma la situa come complementare alla sanità, vien da pensare che prima dell'età della Rivoluzione la melancolia fosse il (possibile) germe di resistenza (insurrezionale) alla normalizzazione presente in ogni uomo: il livello subliminale oppure anche conscio di asocialità intrinseco a una natura umana non ancora normalizzata (del tutto civilizzata o incivilita).

E interessa particolarmente il significato o l'implicazione politica di ciò. Normalizzazione e resistenza, infatti, sono concetti (o *trends*) che non attengono tanto e soltanto al processo di incivilimento, quanto piuttosto al più ampio e complesso processo di politicizzazione. Nello Stato assoluto, grazie ai ceti e ai corpi intermedi, il rapporto del singolo individuo col monarca può apparire anche più duro e definitivo (assoluto appunto) che ai tempi liberali, ma è sempre mediato però e consente comunque resistenza (anche a livello di teoria politica). La cittadinanza rende invece gli uomini uguali e liberi, a partire da una comune interna accettazione di standard disciplinari incontestabili e irresistibili, essendo sempre più radicati in una *Öffentlichkeit* (sfera pubblica) tanto oggettiva da acquisire tratti crescenti di scientificità.

¹ Da lui attribuita al periodo fine 500-600: cfr anche F. ZUCCOTTI, "Furor Haereticorum". Il saggio di J. RADDEN è: *Melancholy and Melancholia*, in L.D. MICHAEL (ed) *Pathologies of the Modern Self. Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depression* (ch 7).

Il modo migliore di affrontare il problema della disciplina è allora di porlo in stretto collegamento – ma meglio forse in funzione – di quello dell'ordine.

1. Rispetto all'ordine di partenza, che è per me qui quello medievale, va precisato che la melancolia è in qualche modo parte di quell'ordine, in quanto polo della tensione amorosa (*minne, troubadours*, lo stesso Petrarca...). La melancolia diventa fatto moderno, di emergenza, di eccezione, quando si stacca dall'ordine cosmico e diventa il segno della rottura di quell'ordine.

2. A quel punto, la prima risposta è ancora di tipo generale, solo che l'ordine riceve trattazione unitaria a livelli ormai circoscritti: quello "politico" (i *politiques* nascono qui) con Bodin e la sua sovranità; quello "filosofico", in senso specialistico e non più totalizzante, con il neoplatonismo fiorentino di Marsilio Ficino e la sua teoria dell'amore. Amore e guerra, si potrebbe dire, anticipando la geniale sintesi di Grozio.

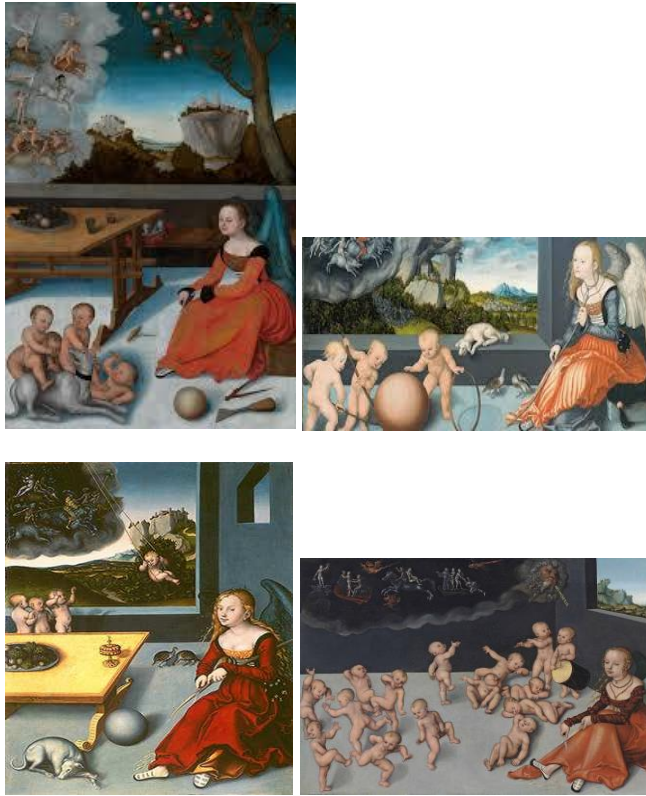
3. Di fronte all'introiezione soggettivistica – e psicologica – della melancolia, il problema della disciplina, e dell'ordine, si condensa a livello individuale, nella teoria del genio, da una parte, e in quella, più intimamente borghese, dell'ingegno prima e dell'*amour propre* dopo. La disciplina significa ora impegno su sé stessi, ma soprattutto sui giovani: educazione, studio e azione sull'inclinazione e via dicendo: Erasmo e i cavalli.

4. Ma non basta. C'è tutto il problema della *Lebensführung*, a matrice insieme religiosa e mondana: i puritani ma anche i gesuiti, da una parte, l'impegno nelle opere dall'altra, in campo più economico che politico. Ma, ancor prima, la trattatistica sul comportamento, le leggi della conversazione, il rapporto con il mondo, contrappuntato da tutti i Gerolami, le Maddalene e le *vanitates* della natura morta. E allora il moralismo francese e italiano, il protestantesimo della *Zucht* e della *lex charitatis*, insieme alle *Polizeiordnungen*, alle "regole" di Carlo Poni, alla raccolta di *coutumes*. Ma anche, per l'aspetto iconografico, la bella storia che segue: «Yves Hersant mi ha parlato – alla fine di un ottimo pranzo alla *Coupole* (*Belon moyennes e saumon roti*)

Seconda parte

credo ai primi del 1991 – di una delle melancolie di Cranach (1532, a Colmar): a cui dedica, fra l'altro, la copertina del suo libro melancolico che sta per uscire»².

Il problema è che questa melancolia – apertamente dureriana (è una donna con le ali, seduta, vestita di rosso, in atto di affilare una bacchetta, un bastone) – è, perlopiù, rossa e non nera³:



² Y. Hersant, *Mélancolie rouge*, in *Question de couleurs, IXes Rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence*, 1990, Paris 1991, pp. 71-85.

³ *Ivi*, p. 72, nota 1 che cita quattro Melancholie note di: Lucas Cranach il Vecchio: 1528, in Svizzera coll. Priv. (sopra, sinistra); 1532, Statens Museum for Kunst di Copenhagen (sopra, destra); 1532, Musée Unterlindend Colmar (basso, sinistra); 1533 in USA coll. priv. (basso destra).

Mia prima risposta: trattasi della melancolia eroica, cioè non naturale (che dà solo malattia, ma contro natura; però frutto della combustione del sangue, e non della pituita o della collera nera), che è quella propria dei filosofi, degli artisti e dei grandi politici. Perciò è rossa, per segnalare la compresenza di umore melancolico e sanguigno (quindi sarebbe una trasposizione colorata della *Melancolia I* di Dürer).

Ipotesi respinta da Hersant, perché Cranach avrebbe composto il suo quadro sotto il diretto influsso (che Hersant documenta benissimo) di Melanctone, in chiave anti-melancolica, antiumanistica e antidureriana.

Mia seconda soluzione (geniale): trattasi di un'icona in cui alla melancolia (in verità nel quadro assorbita in una nube nera, contrapposta alla donna in rosso, in cui ballano perfino dei diavoli!) subentra impercettibilmente (la figura di donna alata seduta è infatti la stessa) la disciplina. Quest'ultima è spesso rappresentata sotto forma di donna armata di ferula, o bastone, per correggere gli allievi. Non solo: spesso la Grammatica (equivalente sintetico della disciplina nell'immaginario pedagogico medievale) è rappresentata emblematicamente come intenta ad affilare con un coltello qualcosa, che metaforicamente equivale alla lingua degli allievi. Il colore rosso starebbe a significare che la disciplina (*Zucht*, tipicamente melanctoniana) parte proprio dall'autodisciplina, cioè dalla capacità che gli uomini hanno di controllare le proprie passioni: la virtù che esprime ciò è non solo la temperanza, ma anche la forza: entrambe proprie del temperamento sanguigno, contrapposto a quello melancolico, vacillante e incostante.

Timida reazione di Hersant: ma nel quadro c'è anche, sopra, un putto in altalena, di cui non si capisce il senso.

Mia pronta risposta (conclusiva): trattasi dell'emblema della fortuna, contrapposta a quel ritratto di prudenza che emerge vistosamente dalla donna in rosso: forte, temperata, disciplinata. È l'equivalente, più sofisticato, del cubo e della sfera di Charon (fra l'altro nel quadro di Cranach c'è, naturalmente, anche la sfera)».

5. finché non torna attuale il problema della regolazione sociale, con la progressiva istituzionalizzazione di rapporti ai diversi piani: da quello della società – la *science du monde*, François de Sales, la *materielle Glückseligkeit*, la nuova scienza economica e

il giusrazionalismo – a quello dello Stato – la *Policey*, la *Pflichtenlehre*, il progetto giuridico, la *Leopoldina*.

6. Il tutto si compie da una parte con il consolidamento della struttura statale in termini moderni (monopolio della forza legittima da parte dello Stato), dall'altra

con il compimento della società civile (sia in termini teorici che negli effetti pratici: *civilité... opinion... mode...*). Il nuovo ordine è allora costituito, è l'ordine borghese e scientifico; in esso la melancolia non ha più alcuno spazio, neanche di contraddizione, di emergenza, di devianza. Essa diviene puramente malattia: nasce la psichiatria. Oppure è poesia: nasce il romanticismo.

Ma non si tratta solo di sfera pubblica e sfera privata, bensì anche, di contenuti e obiettivi, a partire da quelli così poco considerati della comunicazione (scrittura) e del tempo (orologio), che insieme hanno dato, come somma, la predisposizione al progetto, strumento essenziale della razionalità moderna, poi consolidata nell'ideologia. È in tale ambito che la melancolia può uscire dall'iniziale bozzolo introspettivo e introverso per liberarsi verso l'esterno (l'ambiente e gli altri, cioè insieme la società) aiutandosi da una parte con la disciplina e dall'altra con la creatività.

Si raggiunge così la soglia della razionalità, come spazio di libertà e immaginazione regolato dalla disciplina e programmaticamente (progettualmente) volto all'azione: appunto “razionale rispetto allo scopo”. Sta qui dentro gran parte del significato specifico del nostro Occidente, pur dentro alla comune storia evolutiva della “popolazione” umana: una dimensione “culturale” fatta di educazione, comunicazione, decisione.

Di questo “*nur im Okzident*” è fatta la politica, punto d'innesto – ma anche, insieme, momento di spinta o di trazione – dell'idea-prassi di produttività, che non può essere che l'altra faccia dell'azione consapevole e razionale.

Collegare tutto ciò alla melancolia (in combinazione con la disciplina) può apparire esagerato, ma non è impossibile, consentendo, perdipiù, di mantenere vivo un forte senso critico nella trattazione della modernità come carattere più recente della storia occidentale. Oltre il caso, già studiatissimo, del “capitalismo moderno” e oltre la soluzione un po' malandrina datane da Max Weber con la sua trattazione dello

“spirito” del capitalismo come anima di una *Lebensführung* motivata da un’ascesi intramondana di chiara impronta teologico-politica, vi sono due casi, di cui anche qui si è già trattato, che portano il discorso più in terra, pur senza trascurare la fondamentale componente religiosa che ha continuato ad essere una necessaria componente della meravigliosa avventura della nostra politica. Mi riferisco di nuovo ai mercanti, da una parte, e ai padri gesuiti dall’altra, entrambi casi eccellenti di *vita activa*⁴, ma anche certamente di confronto con la melancolia che proprio nella *vita activa* ha trovato il vero *balneum* (Lutero) per una contraddittoria ma prosperosa vita nella modernità.

Il consolidamento della melancolia come aspirazione all’azione, da una parte, e la mancanza dei mezzi necessari, dall’altra, hanno portato inevitabilmente alla necessità di superarla, o meglio di usarla per raggiungere il superamento della situazione di stallo da essa stessa prodotta. Questo è avvenuto nella sfera sociale, collettiva, dell’organizzazione della convivenza, secondo modalità nuove, proprie solo dell’Occidente, concentrate nella politica e nell’economia, sulla base della previa riduzione a dinamica controllata e produttiva (in quanto disciplinata) della forza individuale della creazione e della genialità. Lo Stato moderno ha reso possibile ciò, nelle varie forme in cui si è storicamente realizzato e sviluppato, da quella assoluta a quella ordinamentale-costituzionale a quella borghese-di diritto a quella totalitaria e poi democratica-di massa, fornendo la garanzia di sicurezza (“Danke für Ihre Hilfe. Wir wollen daß Sie sicher leben. Ihre Polizei” stava scritto sui marciapiedi della metropolitana di Frankfurt am Main pochi anni fa; ma lo stesso dicono i recenti decreti di Salvini) necessaria all’esplicazione della *performance* individuale.

A contare è l’uscita dalla concezione gerarchica di ordine⁵ in una prospettiva di rovesciamento del mondo (*Närrenschiff* e lettura in negativo della tradizione cavalleresca: Ariosto, Cervantes, Rabelais) e di instaurazione di nuovi standard di pace e

⁴ Parte prima, pp. 90 ss.

⁵ «Within the order and hierarchy of medieval civilization there was a continuing process of successful innovation and experimentation, particularly in the fields of law, government administration, and finance» (cfr. W.C.JORDAN – B. McNAB – T.F. RUIZ (eds), *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of J. R. Strayer*, Princeton 1976, p. X).

sicurezza. Si potrebbe dire che si è passati da una “vita ordinata” alla “condotta di vita”, o anche dal “genio” alla “norma”, fino al transito dalla “disciplina” alla “costituzione”. Dall’acedia monacale, alla tristezza del cavaliere cortese, alla pratica mercantile, alla socializzazione della scrittura, tanti furono i passi verso l’erezione della melancolia a simbolo della nuova età produttiva, nella sua bipolare composizione di successo e ansietà. Cioè come possibile indicatore – persistente sia pure nella sua variabilità – di un bisogno materiale di socialità: bisogno non generico ma mirato a organizzazione e sicurezza in chiave prospettica, dinamica, progettuale. Con insomma esiti istituzionali. Qui sta la differenza con la fase antica, fondativa della melancolia stessa, la quale, presso i Greci era stata individuata a scopo terapeutico, con Ippocrate, o a scopo filosofico, con Aristotele, per cogliere l’uomo nella sua specificità; con l’eccezione forse del leggendario Eraclito, il quale rise della stupidità dei suoi concittadini, ignari del fatto che la melancolia sarebbe una condizione sociale, legata alle leggi e ai costumi vigenti e non una forma di follia individuale.

Al mutare delle leggi e dei costumi muta infatti anche il segno della melancolia, in rapporto ai diversi “tipi” umani che hanno di volta in volta calcato la scena della modernità. Dal monaco al cavaliere al mercante, all’artigiano-artista-poeta al principe e al cittadino, un denominatore comune di tutti questi soggetti potrebbe anche risultare la filosofia morale che a partire dal medioevo si è potuta poi consolidare solo alla sua fine, con il pieno dell’età moderna (da Ficino a Lipsio). Il reagente per arrivare a ciò venne assicurato – sempre come denominatore comune – dalla melancolia, come insofferenza, inadeguatezza, ma insieme voglia di essere altro, in base al proprio tornaconto ma mediante il controllo sociale (disciplina: dal monastero alla corte, passando però anche per tutti gli altri “stati”). In questo percorso, che parte dagli uomini (e gruppi) ed è da loro gestito e praticato, emerse la politica, come spazio di effettualità, in cui il bisogno di autorealizzazione (melancolia) provò – e riuscì – ad attivarsi e trovare risposta grazie al progetto (ideologia). Qui trovò parziale soluzione l’eterno conflitto tra vizi e virtù, tra prudenza e insania, temperanza e fortuna, transitando l’umanità occidentale dalle virtù native a quelle dative.

La politica comparve insomma come uno spazio, un campo d'azione, da proteggere dunque e recintare per poterlo lavorare: mediante, in primo luogo, le istituzioni che divennero subito il primo prodotto della politica. Senza politica, senza quello spazio, non si potrebbe neanche pensare – e tantomeno creare e praticare – a istituzioni. Queste ultime produssero poi, nel loro funzionamento concreto nelle condizioni storiche dell'Europa moderna, qualcosa che, acquistando a sua volta una certa autonomia, si staccò in qualche modo dalla stessa politica, dando luogo allo “Stato (moderno)”. Tanto autonomo da aver bisogno, a un certo punto, di una sua “costituzione”, così forte e bloccata, in certi casi, da andare oltre i cittadini e chiudersi in sé stessa, in improbabili ma dannosissimi esperimenti totalitari. Abbiamo già visto in più punti che anche la melancolia ha reagito a suo modo a queste trasformazioni, da una parte tornando a segnalare la più piena individualità (del malato o dell'artista), dall'altro forse, sperabilmente, tornando ad essere possibile strumento di resistenza e di trazione in avanti, verso altri orizzonti.

Un'altra via, convergente, per la quale si produsse “politica” fu quella dell'espansione del “campo” di comunicazione. Dopo il 1000 è possibile indicare almeno quattro percorsi differenti: la predica, con riferimento all'esplosione degli ordini “predicatori”; il commercio, con riferimento ai mercanti; la scrittura, con riferimento agli ufficiali e ai poeti. Resterebbero fuori, dei nostri “tipi” umani, i cavalieri, i quali però, a pensarci, diedero luogo – passando magari per condotte e imprese militari – alla “corte”, vista da Norbert Elias niente meno che come la culla della moderna civilizzazione.

Vero e proprio “bisogno” di comunicazione, su cui la politica tesse la sua tela, presentandosi come sistema di risposte alle occasioni di ansietà pullulanti dalla crisi medievale della giustificazione religiosa della vita, con la tensione fra Dio e profitto, mediato principalmente dal rimando al bene comune. Qui prendono campo le virtù civili o “politiche”, a partire da pace, sicurezza, concordia e giustizia, come abbiamo ripetutamente visto nel *Buongoverno* senese. Gli stessi vizi si riducono volentieri a “fortuna”, prima di diventare “passioni” e trasformarsi, sotto la sferza della disciplina pubblica

Seconda parte

(disciplinamento) in “interessi”. Così si capisce meglio non solo Machiavelli, ma anche Lipsio e i Gesuiti e, in generale, la “scienza del mondo”⁶:



La storia della comunicazione è tutt'uno con quella della città⁷, sotto il profilo sia della scrittura (Statuti) che della parola (Prediche); ma non si terrà mai abbastanza conto della componente religiosa rappresentata dal sorgere e fiorire degli Ordini e in particolare dei Francescani e dei Domenicani, dediti alla predicazione e indirettamente alla riforma dei costumi e dei comportamenti civili. Basterà pensare all'impegno dei Frati minori nel campo del prestito a pegno e della concomitante riforma degli Statuti cittadini per intuire la loro profonda incidenza nella stessa “maninconia” che abbiamo già registrato presso i mercanti, continuamente in bilico fra la condanna teologica del profitto e l'amore per il guadagno. La soluzione offerta dall'Olivi e dai suoi eredi di praticare profitto purché in regime di bene comune come somma di *caritas* e *fidelitas*, giunge fino a San Bernardino di Siena, il quale infatti predicava volentieri anche sotto lo stesso Palazzo pubblico di Siena, in cui, un secolo prima, Ambrogio aveva dipinto il suo inno al Bencomune⁸.

Ma alla “utilità pubblica” dei mercanti – riconosciuta anche sul piano teologico – corrisponde pure la loro individuale sofferenza a coniugare il guadagno terreno con

⁶ Ecco il San Michele di Ambrogio Lorenzetti e un'incisione di De Gheyn su testo di Grozio: entrambe sottolineano l'utilità delle redini come strumento di disciplina, attraverso il cavallo, dell'uomo.

⁷ R. BORDONE, *La società cittadina del regno d'Italia. Formazione e sviluppo delle caratteristiche urbane nei secoli XI e XII*, Torino 1987.

⁸ G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002: specialmente “La disciplina mentale dei mercanti”, pp. 349ss: «Fra XIV e XV secolo – è stato notato spesso – i teologi scoprono, valorizzano e legittimano in maniera crescente una figura professionale di grande rilievo cittadino: quella del “mercante” (*mercator, negotiator*)». Si crea e sviluppa anche un “linguaggio” adeguato: «industria, aveva detto l'Olivi, servendosi di un vocabolario che, radicato nelle logiche dell'attivismo monastico, stava raggiungendo la sintassi della produttività civica».

la vita dell'aldilà, come si specifica ad esempio nell'autoanalisi che l'emblematico Dantini spesso compie (*in corde suo, apud se deliberans*) sulla propria identità non usu-raia, ma volta al bene comune, sulla sua buona fede insomma: un percorso spesso intriso di melancolia.

Come già sappiamo infatti, la principale caratteristica del processo-sviluppo che stiamo seguendo – coincidente all'incirca con quello stesso della modernità – è la sua intrinseca contraddittorietà, ovverossia anche incertezza, in un andamento bipolare fra privato e pubblico, fra *vita contemplativa* e *vita activa*, fra aldiqua e aldilà, fra profitto e bene comune. In tal modo emerge un mondo di piena realtà, del tutto diverso da quello meraviglioso e surreale della *Minne* e dell'amore cortese. È il mondo della città di Max Weber, o anche di Sismonde de Sismondi, ma è anche il mondo della nuova religiosità, popolare e diffusa, degli Ordini mendicanti e predicanti. È anche il mondo della *renovatio* o della rivoluzione, purché la si intenda sempre connessa, quest'ultima, col campo della melancolia⁹. A monte di questo insieme complicato e confuso sta infatti la preminenza religiosa nel sistema di unità culturale proiettato dal medioevo¹⁰, il quale impone continua preoccupazione per l'aldilà, tutte le volte che l'aldiqua si complica (o per le preoccupazioni commerciali, o per quelle delle pestilenze o delle guerre); ma a valle sta già una soluzione di tipo mondano, che è quella della pace e della sicurezza, come sto ripetendo dall'inizio. Purché s'intenda la pace come quella dipinta da Ambrogio Lorenzetti nel suo affresco.

Ciò che sto provando a fare è di sintetizzare quest'insieme di sentimenti diffusi (la pace interna del monaco solo in convento, la preoccupazione del mercante per i suoi affari, la paura della gente comune per la peste o per la guerra civile, oltre alle mene delle dame e dei cavalieri) sotto un termine – la melancolia – che adagio adagio diventa concetto, via via che prende piede nella rappresentazione sociale la comodità di descrivere con una categoria proveniente dalla medicina certe difficoltà che sempre più e da più parti accompagnano (in negativo, ma anche in positivo) la crescita dell'uomo moderno.

⁹ Non così P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna 2015.

¹⁰ W. SOMBART, *Unità di cultura e costituzione in Europa. Tre esempi storici*, Napoli 2006.

In quella fase di trapasso dal medioevo all'età moderna che è il Rinascimento, la melancolia continua ad avere i suoi connotati medici, ma si arricchisce di tutta la carica della genialità e bisogna seguirla dalla filosofia all'arte alla rivoluzione¹¹. Resta però il fatto che il Cinquecento è tempo di grande contraddizione, di crisi, di preparazione (dalla Riforma alle guerre di religione) piuttosto che di chiusura e di sintesi. In questa prospettiva va collocata la particolare coloritura che acquisisce la melancolia. Finché la situazione – tra guerre e conflitti sociali – si normalizzerà nella costruzione dello Stato moderno e, sia sul piano economico che su quello politico, si creeranno “istituzioni” atte a omologare i comportamenti dei più: allora la melancolia tornerà a diventare resistenza non più contro la paura, ma contro l'attivismo sociale e imprenditoriale, da una parte, e contro il consolidarsi proprio dello Stato dall'altra. In entrambe le direzioni, ci sarà fuga dalla corte e dalla città verso la villa, la campagna e l'arcadia: vi faranno opposizione i Gesuiti ma anche i *Libri di disciplina* calvinisti e le *Zuchtordnungen* protestanti; la Controriforma multinazionale e i suoi simboli di San Gerolamo e della Maddalena; ma anche quelli “borghesi” della *vanitas* e della natura morta; i libri di devozione; le stampe dei Grandi Maestri e i frontespizi dei libri di filosofia morale. Come pure i 1373 libri di emblemi schedati alla *Herzog August Bibliothek* di Wolfenbüttel sotto la voce “*Emblembuch*”, che devono naturalmente molto all'invenzione della stampa ma anche e di più allo strisciante mutamento morale, col bisogno di guidare e controllare l'individuo nei modi nuovi resi necessari dallo scioglimento dei canali (comunicanti) sociali del medioevo: quindi simultaneamente dall'interno – appunto coi singoli libretti di casa – e dall'esterno con l'immediatamente successivo scoppio della letteratura di “iconologia” (a partire dal Ripa, 1593¹²),

¹¹ Per me è stato importante il percorso a ritroso da A. NEGRI, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano 1970 (ma cfr. A. NEGRI, *Descartes politico: metafisica e biopolitica*, «Scienza & Politica», 31/2004, pp. 21-37) a F. BORKENAU, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura* (1934), Bologna 1984; su cui però, nuovamente A. NEGRI, *Manifattura ed ideologia*, in P. SCHIERA (ed), *Manifattura, società borghese, ideologia*, saggi di F. Borkenau, H. Grossmann, A. Negri, Roma 1978.

¹² C. RIPA, *Iconologia ovvero Descrizione dell'Immagini Universali cavate dall'Antichità et da altri luoghi...* opera “necessaria à Poeti, Pittori et Scultori, per rappresentare le virtù, vitij, affetti et passioni humane”. Cfr. E. MÅLE, *L'arte religiosa nel '600. Italia, Francia, Spagna, Fiandra* (1939) Milano 1984: capitolo 9 (*Lo spirito del XVI secolo continua. L'Allegoria*).

vera e propria classificazione collettiva e sistematica – tanto da finire per diventare scientifica – dei comportamenti, negativi ma anche positivi, degli individui in società.

Il filo rosso della mia storia è in qualche modo tirato dall'ingegno, che, come dice Luigi Totaro a proposito della novella di Andreuccio, ma riferendosi in particolare alla bella "ciciliana", rappresenta «un nuovo paradigma di virtù specifiche del cetο dei mercanti». Si tratta di collegarlo alla melancolia, sia in teoria che in pratica, passando – come abbiamo già provato a fare – per il Datini certo, ma anche per Christine de Pizan (anche a proposito delle donne del Boccaccio, naturalmente, che sembrano assai più ingegnose degli uomini¹³). Per venire all'ingegno delle professioni e alla melancolia del Huarte e del *siglo de oro*, al centro esatto della *vita activa*. Ne discende il già sottolineato nesso col temperamento, da una parte, e col genio, dall'altra, senza trascurare il richiamo ai "nobili sudori" che soli rendono possibile la comunicazione: sudori, perché disciplina, come infatti è la "conversazione civile", unico vero rimedio alla melancolia ipocondriaca caratteristica della nuova società appunto "civile"¹⁴.

Sull'ingegno bisogna però intendersi. Ho già detto che suo denominatore comune, nel lungo percorso che sto provando a gestire, sarebbe quello della produttività. È però vero che questo termine va in qualche modo messo a fuoco, anche in rapporto alla melancolia. Vorrei farlo fin dall'inizio, a partire dalla società cavalleresca, o per meglio dire di corte o "cortese". L'evidenza più chiara di quest'ultima si è avuta attraverso i trovatori provenzali e i *Minnesänger* tedeschi: è dunque attraverso l'amore che

¹³ L. TOTARO, *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*, Firenze 2005.

¹⁴ Il rimando ai "sudori" viene (Cfr. Parte prima, p. 180, nota 427) dall'incipit della *Lettera al lettore* premissa al testo di Giovanni Pietro, *Uccelliera ovvero Discorso della natura e proprietà di diversi uccelli e in particolare di que' che cantano, con il modo di prendergli, conoscergli, allevargli e mantenergli. e con le figure cavate dal vero e diligentemente intagliate in Rame dal Tempesta e dal Villamena*, Roma 1622: «Il desiderio di sapere è naturale all'huomo. L'inclinazione particolare è opera del temperamento. L'avanzarsi è perfezione del genio. Et il comunicare per giovar altrui, è felicità de i nobili sudori». L'operetta la ho trovata rilegata insieme alla *Physiognomia* del Nicquetius, Lugduni 1648, che al Caput X (*Varia temperamenta. Quartum principium Physiognomiae*) osserva (p. 33) che tutti concordano «quod mores animi temperamentum corporis sequantur»; poi seguendo il solito modello quadripartito, così definisce la forma melancolica: «ultima, in qua frigiditas & siccitas, & est terrea, in animantibus melancholia» e prosegue (p. 42): «Melancholici, tristes, taciturni, secreti, tenaces, morosi, suspicaces; tarde irascuntur propter frigiditatem; semel commoti, vix sedantur propter siccitatem; stabiles mente, ut postea dicitur; in iuventute plus sapiunt quam posterioribus annis, quia ingravescente aetate nimis siccescunt; ad avaritiam proclives, vix amant [...] si tamen amore semel capiuntur, eorum amor cum pertinacia est».

approderemo a questo strato importante della cultura europea, gestito da un “ceto” composto a metà da nobili dilettanti e letterati professionisti. Siamo nel XII secolo e «la nascita del concetto coincide con il letterarizzarsi delle lingue volgari in Europa, con il loro passaggio dalla forma orale a quella scritta»¹⁵, cioè già con un primo e fondamentale momento di concretizzazione, in chiave pragmatica operativa e produttivistica, della cultura occidentale in via di costruzione, tra egemonia ecclesiastica e nascente funzione laica.

Nel conflitto fra potenti temporali e potenti spirituali si ha a che fare però non solamente con problemi inerenti all’investitura, bensì anche con l’imposizione di un nuovo ordine politico e della sicurezza di pace, al cui riguardo basterà qui evocare la parola-chiave “tregua di Dio”. Nell’interesse di questo ordine, per l’aristocrazia laica al potere vengono sviluppati nuovi modelli orientati a ideali ascetici, al cui centro si pone l’ideale del “cavaliere” vincolato a un’etica fondata cristianamente»¹⁶. La poesia trobadorica illustra però la reazione laica a questo modello cristiano, centrandosi sull’amore erotico come suo fulcro e introducendo in tal modo però anche il tema primigenio della melancolia, non tanto e non solo come “pena d’amore” ma come «riflessione sulla vanità dell’esperienza terrena della felicità, che Guglielmo (d’Aquitania, 1071-1126) con una chiara allusione al topos biblico della *vanitas* concettualizza puntualmente: *vanitatum vanitas*, tutto è vano, tutto è niente».

Melancolia che, nel testo, si presenta già bipolare, se è vero che nelle strofe seguenti il duca-poeta insiste nel suo scopo di felicità terrena, facendo ricorso a coraggio e costanza e rispettando precise regole di comportamento, valide a livello sociale, a partire da quella della «obediencia»¹⁷. La cosa si complica se si considera che il vassallaggio

¹⁵ I. KASTEN, *Tutto è niente – niente è tutto. L’amore dei trovatori e dei “Minnesänger”*, «Scienza & Politica», 14/1996, p. 3, che sottolinea subito la portata europea del fenomeno, che si diffuse dalla Francia del sud-ovest alla Francia del nord e ai paesi tedeschi, oltre che in Spagna Portogallo Inghilterra e perfino nei paesi scandinavi e dell’Europa dell’est.

¹⁶ *Ivì*, p. 5, dove viene anche richiamato il contemporaneo fenomeno degli ordini religiosi, riguardanti spesso anche le donne.

¹⁷ *Ivì*, p. 8: «E non è un caso che Guglielmo elevi l’*obediencia* a concetto programmatico. La parola ha connotati propri del diritto feudale ed allude pertanto al dovere di fedeltà e di servizio del vassallo. Ma essa è caratterizzata in forte misura anche da concezioni religiose. Il suo corrispondente latino, *oboedentia*, ha un ruolo centrale come comandamento cristiano dell’umiltà e dell’obbedienza nel regolamento dell’ordine

d'amore che s'instaura fra i sessi è tutto antecedente alla conclusione amorosa, cosicché «la tensione del desiderio inappagato scatena le forze produttive che cantano sempre da capo la canzone dell'amore unico e ineguagliabile, del *fin'amor*, con la lode dell'amore negato, con la riflessione sulle leggi e l'effetto dell'amore, con le manifestazioni di speranza, disperazione, fedeltà»¹⁸.

La poesia di corte non m'interessa qui per l'impronta melanconica che potrebbe aver iniettato nella successiva tradizione poetica, ma per l'analisi che ha saputo compiere del destino umano occidentale fin dall'inizio, inserendo a livello sociale – e direi con implicazioni politiche che saranno più tardi di alto livello – temi cruciali come quelli della progettualità e del fallimento e della faticosa ma soddisfacente zona intermedia di una felicità mondana irraggiungibile ma in via di realizzazione anche nel suo fallace perseguimento. Questa è la laicità che sta alla base del processo di modernità che presto si compirà, trovando nella melancolia la sua nera bandiera. Non va neppure dimenticato il posto occupato, nella poesia trobadorica, da quei professionisti dell'amore cortese che erano i veri e propri “trovatori”, il cui nome già forse testimonia della forza dell'ingegno, dell'invenzione e della produttività, al servizio di nobili committenti:

«Il poeta autore di canzoni professionista doveva soddisfare le aspettative e le pretese dei suoi mecenati [...] Così il discorso trobadorico sull'amore serviva non solo da strumento di rappresentazione aristocratica, bensì anche da mezzo della discussione intorno ai principi dell'interazione sociale a corte. Infatti esso fissava sempre di nuovo delle norme di comportamento che miravano alla codificazione e al controllo degli affetti [...] Con ciò il discorso sull'amore espletava anche la funzione di un modello di ordine»¹⁹.

Non sta certo a me qui di discutere il posto occupato dall'amore – forse proprio come “invenzione” del medioevo – nella cultura dell'Occidente, ma si può certo accogliere la conclusione di Kasten, nel suo bellissimo saggio, che «l'amore trobadorico ha avuto a lungo la funzione di matrice, secondo la quale nella cultura europea venivano modellati e costituiti sentimenti, la soggettività in senso più lato [...]. Con ciò si può

benedettino; all'epoca della prima crociata la *oboedentia* fu dichiarata inoltre da parte ecclesiastica virtù principale di un cristiano in generale».

¹⁸ *Ivi*, p. 10.

¹⁹ *Ivi*, p. 11.

mostrare in ogni caso come l'amore non sia qualcosa di dato "naturalmente", bensì qualcosa di condizionato storicamente»²⁰. L'impatto è forte, come si è visto, ma resta limitato ai ranghi superiori della "società feudale", come mostra il ricorso alla metafora del "vassallaggio" dell'uomo alla donna, in un rovesciamento del reale rapporto fra i sessi che mira in qualche modo a controbilanciare la figura bellicosa e dominante del "cavaliere", rappresentato nelle azioni aristocratiche e virili del torneo e della crociata.

Ai livelli sociali più bassi si muoverà, di lì a poco, un altro mondo fermentante composto di mercanti, donne e frati: è quello che abbiamo già visto evocato da Totaro nella sua palpitante lettura del *Decameron*²¹, la cui prima "giornata" inizia proprio con novelle "di chiesa". In Italia è un po' un altro mondo rispetto alla *Minne* e all'amore cortese. Qui è la Chiesa che ha in mano le redini del nuovo ordine da fondare, che però deve fare i conti con altri problemi, le cui soluzioni – scaltre e mercantescche per lo più – sono apprezzate proprio per la loro carica eversiva e eterodossa ("peccato celato è mezzo perdonato"). Emergono pragmatismo e naturalismo in una prospettiva nuova del rapporto fra fini e mezzi, che ha la capacità di mutare i quadri ideologici e di accettarne le conseguenze. Dei tre soggetti ricordati – frati mercanti e donne – sono queste ultime a svolgere un ruolo singolare, presentandosi appunto come donne più che come femmine e svolgendo il ruolo protagonista nella transizione dal momento ecclesiastico a quello mercantile, con un'accentuata predisposizione a comportamenti "attivi" rispetto a quelli "passivi" degli uomini («E per questo io ho diliberato di volere» [II, 3]) nell'epocale dilemma fra "cose cattoliche" e "sciagure d'amore" [II, 2]. Se il problema è di congiungere amore, donna e stile mercantescoco, possibilmente in opposizione al tradizionale stile ecclesiastico, Totaro parla della «definizione di un nuovo paradigma di virtù specifiche del ceto dei mercanti».

Un altro criterio d'interpretazione può essere quello della "fortuna" (ventura-sventura), nel senso della donna come strumento di fortuna (la donna del destino) ma

²⁰ *Ivi*, p. 16. Di I. KASTEN è da vedere *Frauendienst bei Troubadours und Minnesänger im 12. Jahrhundert. Zur Entwicklung und Adoption eines literarischen Konzepts*, Heidelberg 1986.

²¹ L. TOTARO, *Ragioni*.

anche nel senso della donna che sa dominare il destino. Come? Con le sue virtù, da quelle naturali (bellezza), a quelle un po' più artificiali ma sempre "femminee" (amore) a quelle infine mercantesche (calcolo e determinazione); ed è impossibile non notare che il gioco virtù-fortuna richiama già l'applicazione che ne farà Machiavelli con la sua famosa battuta: che la fortuna è donna e va battuta. Lo dimostra il caso della bella saracina (Aliatel) che, non conoscendo la lingua, si limita a lungo a trarre "ventura dalla sventura" e solo quando trova il servo Antioco si ricompone e ritrova pienezza di sé, grazie alla ritrovata capacità di comunicazione. Solo allora emerge il suo pragmatismo e "da merce diventa mercante": tornata a casa e ottenuto il "giusto" marito gli fa addirittura credere di essere vergine.

Mi sembra anche rilevante che, in molte novelle, la donna diventi protagonista gradualmente, nel corso dell'azione, nei confronti degli uomini che inizialmente occupano il primo piano. Anche questo è un modo tecnico-narrativo di sottolineare l'affermazione femminile. Lo si vede bene nella novella II 8, in cui un mercante a Parigi espone la teoria corrente dell'inferiorità della donna rispetto all'uomo e della sua naturale inclinazione alla lascivia²²: è la base della melancolia amorosa. Ma anche qui Boccaccio reagisce, spostando il discorso dalle naturali inclinazioni alla capacità d'intendere e volere della donna, che sa mescolare onore e simulazione («il guastamento dell'onore non consiste se non nelle cose palesi»). Le donne gestiscono l'onore in questa sua veste moderna, mercantile, orientata al buongusto, più che alle scommesse e ai "parlari" maschili: è insomma il problema della saggezza (in senso moderno) che coincide con quello della moderna virtù.

Perfino il diritto – recente invenzione ad uso dei mercanti, quindi grande fattore di modernità – non basta a proporre la giusta disciplina: questa viene soltanto dall'autonomia della donna, dal suo giudizio, dalla sua saggezza, dalla sua giustizia. Siamo insomma molto avanti non solo nel processo di liberazione della donna, ma anche nella codicologia della nuova morale, rispetto alla quale lo stesso diritto è solo strumentale e si deve piegare alle ragioni di una saggezza che potrebbe anche

²² L. TOTARO, *Ragioni*, p. 56.

prescinderne. Il vecchio giudice-giurista rinfaccia alla moglie di comportarsi verso di lui “salvaticamente” (II, 10), perché il diritto è frutto di civiltà: invece è proprio da questa fonte selvatica che scaturisce la nuova morale, basata sul rispetto della realtà («... che io ero giovane e fresca e gagliarda») contro l'ipocrisia e la prepotenza. Infatti la conclusione della donna è lapidaria: del suo onore si vuole occupare lei stessa («Del mio onore non intendo io che persona [...] sia più di me tenera»).

È uno sbocco di individualismo potente, tanto più forte perché proviene da una donna. Ma il culmine, in termini politici, è la pretesa della donna di scegliersi la cittadinanza: tema modernissimo, proprio delle minoranze di tutto il mondo («per che in altra parte cercherei mia civanza»). Anche il diritto infine interviene a sanare la situazione (come deve fare sempre il diritto): Paganino «per legittima moglie la sposò». È il principio di realtà ad avere il sopravvento, in collegamento sempre più stretto con l'alternativa fra saggezza e stoltezza, ma anche in rapporto al nuovo tema della comunicazione: nella novella di Masetto²³, col riacquisto della parola quest'ultimo si pone subito il problema del “modo” con cui gestirla, contro il peccato, il demone, la melancolia e risolve virtuosamente il dilemma fra ozio e sollecitudine. Insomma, è meglio «fare e pentere che starsi e pentersi» (II, 5).

Ha di nuovo ragione Totaro a farci notare che «nelle sette righe del soliloquio il pronome di prima persona ricorre dodici volte, a significare la concentrazione della donna su di sé»²⁴, insistendo anche sul collegamento fra “corteggiare-cortesemente-cortesìa” che stabilirebbe una certa continuità nel passaggio dal mondo cavalleresco, attraverso quello femminile, a quello mercantile; sempre più caratterizzato quest'ultimo dal nuovo e pregnante tema della convenienza che, nei ceti inferiori in movimento, rappresenta un criterio sempre più stretto e vincolante. A tale criterio s'ispira anche l'amore, colto in uno spazio ormai più naturale che ideale, in uno spazio laico ma non solo erotico («lungamente goderon del loro amore. Dio faccia noi goder del nostro» [III, 7]): è un edonismo diffuso e naturale, fatto di pace e di giustizia, di diletto e di qualche piccola beffa, il tutto basato su un realismo naturalistico che dalla

²³ *Ivì*, p. 74.

²⁴ *Ivì*, p. 86.

fisica si allarga a tutto, fino alle convenzioni e all'idea di giustizia; è la versione italiana e mercantile del “tutto è niente, il niente e tutto” del duca di Aquitania.

9.

La melancolia a cui mi sto riferendo è essenzialmente solo una parola-simbolo, che riassume un fascio d'impressioni di diversa origine e provenienza, che però acquistano significato unitario in funzione di un risultato collettivo – o comunitario – molto particolare, secondo me, per la vita degli uomini in Occidente. Si tratta della politica, o meglio della sua applicazione “moderna” (se essa è più antica – Grecia – o addirittura pre-politica – antropologica – come si vuole far credere) alle condizioni-esigenze-bisogni degli esseri umani (meglio: dei gruppi umani) che hanno trovato la loro ragione in Occidente (in tal modo, a loro volta, costituendolo, formandolo, dandogli “ragione” e misura).

Che si tratti di un fascio eterogeneo ma omofunzionale significa che gli si può applicare il concetto/metodo della “costituzione”¹.

Ciò consentirebbe già di escludere che si possa trattare il problema in modo unilineare. Si richiedono però varie competenze e un'arte specifica, che è di saper fare di tutto una miscela omogenea; e il coraggio di trovare spiegazioni di tipo orizzontale e ellittico, piuttosto che verticali e a cascata².

Per ora, una cosa certa è che la melancolia non può riassumersi nella paura, nel timore. Essa è certamente qualcosa di più complesso. Un po' meglio va con l'ansia, purché le si metta vicino qualcosa anche di stimolante, un po' di speranza, insomma. La melancolia è il cocktail che vien fuori dall'insoddisfazione del presente + la sicurezza di poter fare meglio + il dubbio di esserne capaci + la spinta comunque ad agire + la consapevolezza della tensione tra esistenza e abilità individuale e destino, ma anche ragion d'essere di specie: ciò che trova una mediazione, culturale e politica, nel

¹ Uso qui un'espressione dell'artista ungherese László Moholy-Nagy che nel 1922 aveva descritto la costituzione dell'uomo come «la sintesi di tutti i suoi apparati funzionali», affermando che «l'uomo è nel suo periodo più completo quando gli apparati funzionali che lo costituiscono – le cellule come anche gli organi più complicati – fino al limite della sua capacità di prestazione sono formati in modo consapevole»: citato dalla rivista d'avanguardia «De Stijl», in M. CIOLI, *Anche noi macchine!*, p. 72.

² *Retro*, nella Prima parte: *random history*.

“necessario, utile e di diletto” raggruppamento sociale³. Storicamente (cioè, per noi in Occidente, dal 1000 in poi) ciò ha dato progressivamente luogo alla forma politica dello “Stato (moderno)”.

È evidente che i sentieri attraverso cui questa forma è stata posta in essere furono molteplici e intermittenti ed è impossibile tenerli tutti insieme contemporaneamente. Né questo è certamente più lo scopo della mia ricerca⁴.

Isolando il tema della melancolia, si ha solo la presunzione di porre al centro dell’attenzione una condizione umana di base senza la quale sarebbe mancata la spinta a individuare e percorrere quei sentieri. Tale condizione si riferisce in primo luogo alla convinzione, ingeneratasi a un certo punto del decorso storico degli uomini in Occidente, di usare il criterio di legittimazione per giustificare l’adesione comune e condivisa, da parte di una comunità, al principio di obbedienza ad un comando ritenuto valido e conveniente per i membri della comunità stessa. Sarebbe essenziale, cioè, l’instaurarsi di un senso di disciplina come attitudine condivisa a rispettare l’ordine emanato da un’autorità riconosciuta come tale. Max Weber ha chiarito in modo adamantino che tale disposizione dev’essere così forte e introiettata da applicarsi automaticamente e senza riserva⁵.

La storia del pensiero politico mostra come le ragioni dell’attitudine alla disciplina siano state le più diverse, sia pure in una linea – più o meno progressiva: ma questo forse è un limite della stessa ricerca storica, inevitabilmente portata a ricercare nel passato le origini di un presente considerato teleologicamente come punto d’arrivo – di autoaffermazione dell’uomo attraverso una crescente realizzazione dei suoi spazi di libertà e autonomia. Per tale motivo sono frequenti i tentativi di trovare “origini” peculiari a quegli “spazi”, spesso sovrapponendoli o comunque intrecciandoli coi bisogni

³ *Retro*: è insomma il “discorso” di Ambrogio Lorenzetti nell’affresco di Siena.

⁴ E. ROTELLI – P. SCHIERA (eds), *Lo Stato moderno*.

⁵ P. SCHIERA, *Disciplina*; ma mi pare anche interessante il seguente commento – non ricordo di chi – sulla “città” di Weber, il quale «emphasizes the role of Christianity in breaking down the ancient and blood ties and replacing them with new rational ties based on the recognition of “citizenship” through privileges for “social category” as well as on “political associations”. The comune thus arose as a constitutional projection of the city in its specific quality of “association of social categories”, that is a voluntary and self-conscious (i.e. institutional) grouping of men with the same primary aims of union, peace and well-being, and depending essentially on “systematic acquisitive labor”».

primordiali di pace, sicurezza e felicità materiale. Il fondamento “democratico” della convivenza umana, attribuito alla polis greca è l’esempio più lampante di questa tendenza, come lo è, ad esempio, il ricorso alla persistenza di un “*Roman civic spirit*” proposto da Hans Barion, o allo spirito “repubblicano” rinascimentale esaltato da Skinner e dalla sua scuola. Lo stesso può dirsi, per converso, dei poderosi tentativi di fondare in termini esclusivamente “realistici” il potere, col richiamo ossessivo a Machiavelli ad esempio o a Hobbes⁶. Ma, in altri termini anche contrapposti, ciò vale pure per i rimandi variamente teologici o anche puramente razionali a forme di legittimazione di origine “naturale”⁷.

Ma, appunto, a me non interessa qui la storia “dottrinarica” della legittimazione, pur riconoscendone la varietà e l’importanza. M’interessa piuttosto cercare di comprendere il meccanismo di fondo che ha potuto dar luogo a tale varietà, all’insegna della certezza degli uomini di avere nelle proprie mani il loro destino politico, in una combinazione di *dottrina* e *disciplina* capace di produrre “comunicazione” attraverso una sapienza sempre più secolarizzata, che avrebbe trovato fusione – in parallelo con la già accennata vicenda organizzatoria dello Stato – nella “scienza moderna” e nelle sue applicazioni pratiche anche nel campo della politica. Se la città – sempre seguendo Max Weber, ma anche Ambrogio Lorenzetti – è la sede della pace, bisogna tornare a chiedersi cosa sia la pace. Già sappiamo che essa è melanconica, cioè sempre in bilico e in trasformazione. La città dunque non “è” mai, ma non cessa di “divenire” sempre. Essa è lo sforzo costante degli uomini a trovare nuovi equilibri e nuove forme di coesistenza. Degli uomini però, non in generale, ma in particolare: con riferimento a

⁶ A. CAMPI – S. DE LUCA (eds), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli 2014.

⁷ Intrigante una citazione che R. SCHNUR, *Die Juristen*, p. 19 nota 36, fa da un *Readvis et abjuration d’un Gentilhomme de la Ligue* etc., in *Mém. Lig.* (ed 1758) vol I, p. 112: «Que ligue en état politique est un contrat solennel, juré entre personnes égales, et non sujettes à la puissance d’autrui, pour conserver et maintenir leur liberté, tant offensivement que défensivement envers et contre tous. De laquelle définition procedent deux conclusions nécessaires, l’une que les Sujets ne peuvent contracter Ligue en l’Etat monarchique sans renoncer à la protection du Prince, et par conséquent, sécouer l’obéissance et sujétion qu’ils doivent à la souveraineté, l’autre que le Roi, signant une Ligue avec ses Sujets, se dépouille de la puissance souveraine qu’il a sur eux, et la reçoit en paix et société d’icelle».

“categorie sociali”, a gruppi precisi, a interessi precisi, a scelte precise, a patti precisi, a giuramenti precisi. Quindi la città, sebbene sede della pace, non è regno del “non conflitto”: è il luogo anzi in cui il conflitto serve sempre di nuovo a promuovere pace; ma col movimento, con la dinamica, con il divenire appunto. In tal senso, la città è luogo di coniazione di nuova legittimità, è luogo dell’impegno, della difesa e della resistenza.

Questo spirito cittadino (questo sì repubblicano!) di legittimazione, fondato su una sorta di “associazione di categorie sociali”, non ha potuto reggere l’incremento di complessità generato dal suo stesso ottimo funzionamento “costituzionale”: tale mi sembra essere stata la causa di quella “fine del medioevo” che poi non è stato altro che l’inizio di una “età moderna”. Gestione della complessità crescente doveva significare controllo e anticipazione dei conflitti, prima così benefici nella ristretta sfera cittadina, ma ora dannosi nei nuovi “territori” entro i cui confini si sarebbero assestati gli “Stati moderni”. Detto così semplicemente fa forse un po’ ridere, ma la “ragione” principale dello Stato risiede proprio nella necessità di alzare il tiro della “pace”, come pure della “sicurezza”, a livello territoriale. Il riferimento della legittimazione muta – dal Comune cittadino allo Stato territoriale: tendenzialmente, col tempo, nazionale – ma il suo fondamento resta intatto, seppure in via di crescente complicazione: pace sicurezza e felicità materiale.

In quest’orbita, il fondamento della legittimazione resta sempre la coscienza individuale della propria insufficienza alla necessaria vita associata (obbligazione politica) insieme al bisogno conseguente di trovare giustificazioni e spinte adeguate alla spinta esterna di aggregazione politica a livelli allargati. La tensione fra l’individualità (manchevole e limitata) della vita fisica e la socialità (utile e dilettevole nella sua artificialità) della vita culturale e politica non viene meno, ma si specifica in modo tale che la sua espressione comunicativa, rappresentata dalla melancolia, si articola in più direzioni, passando dall’iniziale connotazione essenzialmente fisico-medica a quelle successive di più alta gradazione socio-culturale. In tal modo s’incrementa e non si attutisce certo il significato antropologico della melancolia né scema il ruolo da essa svolto nella produzione della cultura “moderna” in Occidente.

Fra le tante “modernità” di cui è costellato il percorso culturale occidentale, ve n'è una che viene troppo trascurata, anche perché è data per scontata e le si applicano categorie interpretative vecchie e non sufficientemente critiche. Mi riferisco alla modernità “politica”. Accanto a quella estetica, a quella filosofica, a quella storica, a quella antropologica, la modernità politica è forse quella che più ha segnato l'esperienza degli uomini occidentali, nella misura in cui è servita da collettore e da traduttore in pratica di tutte le altre modernità più astratte e impalpabili citate.

Di solito si considera l'origine della politica moderna come un fatto molto astratto, di sua “separazione dall'etica”, in particolare, attribuendo il merito di ciò a Machiavelli e alla “ragion di Stato” e facendo partire da lì i vari processi di secolarizzazione, di laicizzazione e via dicendo che sarebbero confluiti nell'Illuminismo prima e poi nel trionfo “ideologico-borghese” ottocentesco. I più aggiornati fanno un passo avanti e insistono sulle “forme” di realizzazione storica di quella modernità, scoprendole nello Stato, nell'ideologia come progetto, nella società civile, nella rivoluzione, nella riforma, nella divisione dei poteri, negli *human rights*, nel sistema democratico e parlamentare e via dicendo. Rispetto a questo percorso viene commisurata anche la “crisi” contemporanea della politica e si parla dunque di un “post-moderno” caratterizzato dalla crisi delle ideologie e dello Stato e della stessa politica.

A me premerebbe proporre un'altra visione della modernità politica: quella che ha a che vedere con la nascita, consapevole e organizzata, della socialità umana. Intendo con ciò non già qualsiasi possibile forma di aggregazione degli uomini in gruppi per realizzare convivenza, ma quella forma particolare che si è basata sulla chiara coscienza del destino umano e mondano della convivenza stessa e si è realizzata mediante strumenti pratici e artificiali, creati e gestiti dall'uomo (è questa la seconda “misura” che ho altrove proposto come studio e conoscenza delle cose umane e ambientali, in funzione della loro corretta regolazione). In tal senso la mia “socialità” è storicamente determinata, in quanto propria solo di una situazione storicamente data (di una specifica “popolazione” umana), che è quella occidentale e per l'appunto moderna. È la socialità politica, perché basata sulla convinzione di risolvere in termini “politici” (cioè, come la vedo io e ho appena cercato di spiegare, di autonomia e di

responsabilità individuale, mediante i tre criteri – che saranno poi quelli della “modernità statale” – di “legittimazione, disciplina e istituzioni”⁸) i problemi della convivenza.

In tali termini, diventa imprescindibile individuare la molla che sta alla base dell'altra e precedente “misura” che ho altrove intercettato. Essenzialmente quella molla sta nella previa ma dirompente presa di coscienza di sé stesso da parte dell'individuo, cioè della propria potenza creatrice e della concorrente impotenza realizzativa, della sua pienezza individuale, cioè, e dei suoi condizionamenti sociali: e questa è la prima delle “misure” cui ho fatto riferimento, come possibile traccia per una lettura, ondulatoria ma omogenea, della politicità occidentale⁹. Non basta, come spesso si fa, indicare nella paura la ragione antropologico-culturale di questa sensazione e risolvere in termini di storia sociale l'origine della socialità politica. C'è, mi pare, molto di più: c'è una condizione che coinvolge l'intera dimensione umana, da quella fisico-medicale, a quella psicologico-culturale, a quella scientifico-operativa. Tutto ciò trova sintesi nella cifra, multisignificante e contraddittoria, della melancolia. Per questo, mi pare necessario illustrarne la presenza diffusa all'interno dell'intero scibile esistente nel cuore della prima età moderna. Proverò perciò a fornire qualche indicazione preliminare di questo tipo, prima di riprendere più a fondo il nesso melancolia-socialità e la sua importanza per la fondazione della politica moderna.

Resta cruciale riprendere il filo dall'emergere del tempo storico, come noi lo intendiamo ancora oggi, presso i Greci: stia esso nell'epica (l'Odisseo che va poi a finire nella *Dialettica dell'illuminismo*), nella tragedia (il *Sofocle*, poeta nella democratica Atene) o nella storiografia (il Tucidide ancora tradotto da Thomas Hobbes)¹⁰. Ma poi

⁸ P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. CHITTOLINI – A. MOLHO – P. SCHIERA (eds), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Convegno storico, University of Chicago 26-29 aprile 1993, Bologna 1994, pp. 17-48.

⁹ P. SCHIERA, *Misura*, dove è proposta anche una “terza” misura, consistente nell'intervento deliberativo e istituzionale volto a dettare “misure” specifiche per il concreto governo (buongoverno, *bon gouvernement, commonwealth*) della comunità.

¹⁰ M. HORKHEIMER – T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Torino 1966; H. FLASHAR, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, München 2000; T. HOBBS, *Introduzione a “La guerra del Peloponneso” di Tucidide*, a cura di G. Borrelli, Napoli 1984.

il recupero moderno (*modo*) di quello spirito, nel grande confronto tra mito e realtà: ed ecco la *Melancholia I* di Albrecht Dürer, culla del *Denkensraum*, spazio di pensiero, quindi di ragione ma anche di dubbio se non di follia. E subito dopo le melancolie seconde o terze, nascoste tra le dispute delle arti (*usus modernus*) o dei vizi/virtù (*devotio moderna*) o addirittura mimetizzate sotto le spoglie della *prudentia* o dell'*ingenium*, nella vasta produzione di teologia morale e di diritto naturale. Tutto dentro al gran contenitore dell'età moderna¹¹, nelle varie declinazioni disciplinari di medicina (dalla teoria degli umori e dei temperamenti, alla ipocondria, alla follia con i suoi manicomî, e forse anche alla psicoanalisi); teologia (dall'acedia alla possessione diabolica, con il prudente ricorso agli *Esercizi*); filosofia (ingegno, *institutio*, genio, ma anche dubbio e infine ragione, col combinato disposto di scuola e scienza); diritto (*imputatio*, capacità d'agire, coi suoi tribunali).

Al centro sembra sempre esserci l'individuo (in medicina, teologia, filosofia e diritto) con il suo prepotente ingresso nella storia occidentale, dall'umanesimo in poi¹². La melancolia appare dunque come uno dei pochi punti di partenza comuni della deflagrazione individualistica che sta all'inizio dell'età moderna. Il comune punto d'uscita sembra essere invece di tipo sociale, tramite il ricorso a strumenti che ho sempre riassunto fin qui sotto il termine di disciplinamento: da notare però che essi sono stati variamente operativi su entrambi i versanti dello Stato e della società civile. Da notare anche – come qua e là ho già fatto – che spiegare la melancolia con la a-socialità (medicina: il misantropo ipocondriaco; teologia: streghe e roghi; diritto: il *furiosus* incapace di agire; filosofia: il genio con la testa fra le nuvole) porta necessariamente anche a connettersi col tema del potere, garante appunto della socialità organizzata. Si apre allora una ricca problematica sul tema “sapere e potere”, coniugabile però anche come “sapere è patire” e forse anche come “potere è patire”. Voglio dire che se la melancolia/asocialità vale per le persone comuni, c'è da chiedersi quale sia la condizione del sovrano, titolare del potere. Anche lui dev'essere melancolico, perché deve

¹¹ P. SCHIERA, *Storia come modernità*.

¹² *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, a cura di Raphael Ebgi. Con un saggio di Massimo Cacciari (*Ripensare l'umanesimo*), Torino 2016.

essere, per definizione, a-sociale. Questa potrebbe essere una suggestiva interpretazione del contratto sociale alla Hobbes: il patto politico interviene fra la società (che è il frutto di un precedente patto sociale fra individui melancolici) e il principe (che, come tale, è fuori dalla società, è a-sociale, quindi pure lui melancolico). La serie logica diverrebbe allora la seguente:

- gli individui reagiscono alla loro melancolia mettendosi in società (disciplina);
- perché quest'ultima possa funzionare, c'è bisogno della garanzia del principe: il quale però, per poter essere tale (monopolista della forza legittima) dev'essere fuori dalla società, cioè a-sociale, cioè a sua volta melancolico;
- quando il principe cede alle lusinghe della società e diviene sociale (abdicando alla propria melancolia), si ha il trapasso ad una forma politica nuova, che non è più quella basata sulla distinzione fra patto sociale e patto politico, ma si fonda su un patto simultaneo e sintetico in cui società e Stato si fondono. Si potrebbe anche pensare che questa è la trasformazione proposta da Rousseau, con la sua *volonté générale* e con l'introduzione del principio democratico¹³: questa via prosegue attraverso l'episodio rivoluzionario e l'impresa liberal-parlamentare (rappresentativa) ottocentesca;
- è qui infatti che subentra il principio/forma di rappresentanza¹⁴, che fa da ponte tra una sovranità in teoria del tutto spersonalizzata e una cittadinanza, pure in teoria universale ed egualitaria, sotto l'egida uniformante e vincolante del diritto, ma avvolta nelle spire del mercato. Il tutto configura il sistema liberal-democratico dello Stato di diritto e sociale ottocentesco.

La cosiddetta crisi dello Stato moderno che ha occupato coi suoi totalitarismi il XX secolo, può almeno in parte essere letta anche in questa chiave e forse non è un caso che l'interesse – anche letterario, iconografico, oltre che medico e filosofico – per la melancolia abbia ritrovato auge proprio a partire da Nietzsche e dalle varie Avanguardie. La verità conseguente è però che non si è ancora trovata una nuova soluzione per garantire la “a-socialità melancolica” del potere politico. Ma forse quel rimedio non c'è o si trova nei cieli ancora nebbiosi della globalità politica del mondo, dove

¹³ J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Bologna 1967.

¹⁴ G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2007.

forse si sta raggrumando – al livello delle grandi *corporations* – tutta la melancolia politica di cui il mondo ha bisogno¹⁵. Mentre, a livello locale, ci sarebbero spazi per dare luogo all'ordinamento “amministrativo” (al di sotto o all'interno di quello costituzionale-sociale) che potrebbe produrre cittadinanza vera (“civanza”), al di fuori sia dello Stato che della società, consentendo nuovamente al potere (quello globale che si è detto, ma amministrativamente dislocato anche ai diversi piani locali) di uscire dal “vincolo” sociale e di tornare “melancolico”, ma nello stesso tempo anche facilitando la partecipazione diretta dei cittadini alla gestione delle loro cose, a partire da quelle più vicine, di “località”.

Si tratta, come sempre, del problema di legittimazione, che angustia tutti i principi: da quelli illustrati nei codici medievali in atteggiamento melancolico di fronte a una scacchiera, a quelli “illuminati” dalla luce dei Lumi, a quel “pazzo” di Guglielmo II Hohenzollern, ultimo Imperatore di Germania.

Sembra quasi di poter dire che, prima e dopo questo intreccio particolare fra potere e melancolia, non ci fosse ancora o non ci sia più lo Stato. Lo so che questa è un po' una mia ossessione, ma tanto vale. L'interesse per la melancolia che vorrei soddisfare con la mia ricerca si deve muovere necessariamente in questa direzione, non solo e non tanto per comprendere con taglio nuovo, apertamente “politico”, un tema così vasto e multi-interpretato come la melancolia, ma anche, per converso, per comprendere meglio la problematica dello Stato, che da sempre intendo come fatto storicamente determinato, riguardo tanto alla sua genesi che alla sua fine¹⁶. Fra qualche pagina vedremo infatti che non solo, forse, lo Stato senza melancolia non poteva stare, ma che anche la melancolia – nella lettura che ne sto dando – avrebbe faticato, senza politica, a sussistere.

Ma il problema della melancolia non si presenta in termini diversi se lo si guarda a partire dal soggetto individuale, che è il polo contrapposto al potere, inteso come principe e/o ordine sociale.

¹⁵ P. SCHIERA, *Del poder legal a los poderes globales. Legitimidad y medida en política*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid 2013 (con un commento di Bartolomé Clavero).

¹⁶ P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004.

La convincente ricostruzione di Jackie Pigeaud della melancolia nella tradizione medica antica («La maladie de l'âme vient de ce que nous avons un corps. Cette formule est vraie de bien des façons. Cela va de cette *tristitia*, de ce *taedium vitae*, de cette mélancolie où médecins, poètes et philosophes, Hippocrate comme Lucrèce, comme Cicéron et Sénèque ont leur mot à dire, et qui repose sur l'évidence douloureuse que nous sommes mortels, jusqu'à la définition plus technique, plus précise, de la maladie de l'âme comme manie ou ignorance chez Platon, ou comme passion chez les Stoiciens») si basa sull'idea, anche heideggeriana, che

«l'Ancienne Médecine nous propose une théorie de la connaissance médicale fondée sur le dialogue [...]. L'Ancienne Médecine intègre la maladie dans le procès culturel et historique [...]. La souffrance apprend à l'homme qu'il est un être de culture. L'homme relève de l'histoire. Il se définit dans l'histoire. Cette histoire c'est le passage de l'animalité à la civilisation, de la nature à la culture; et cette histoire a comme moteur la souffrance».

Pigeaud giunge a parlare di *colique institutrice*, riferendosi al mal di pancia di cui il primo uomo ha razionalmente preso notizia, ed è singolare che questo atto sia collegabile al ponte primordiale fra nutrimento naturale e godimento artificiale che consiste nel cibo, l'atto culturale per eccellenza. Civilizzazione è dunque presa di coscienza della propria differenza.

«C'est donc un corps physiologique, un corps vivant, un corps souffrant, qui se constitue; et un corps qui a sa fonction dans le procès de l'histoire. [...]. L'homme apprend, par son alimentation, qu'il est autre [...]. Ce corps d'ailleurs commence à s'unifier, à se constituer dans l'imaginaire [...]. Au fur et à mesure que le corps se constitue, l'âme aussi se complique et se structure; on lui cherche une place dans le corps, on lui donne des puissances et des fonctions; on lui attribue même des parties»¹⁷.

Ciò spiega ed è spiegato dal terreno comune su cui insistevano nell'antichità medicina ed etica, in una visione dell'uomo che consente a Pigeaud di usare il termine di psico-patologia¹⁸ e di concludere sinteticamente: «En fait la tradition vient, semble-

¹⁷ *Ivi*, pp. 10, 11, 13-14: mi chiedo se e quanto il discorso sulla "costituzione" del corpo si adatti anche alla metafora della costituzione politica e come l'eutimia possa rappresentare un obbiettivo anche in campo costituzionale (ma forse questo è proprio il meccanismo interno delle "degenerazioni" dei regimi per Aristotele).

¹⁸ *Ivi*, p. 27: «L'éthique et la médecine, même s'il s'agit de deux disciplines définies séparément, ont inventorié ensemble un territoire qui est la révélation de la psychopathologie antique [...]. La notion de maladie de l'âme a contribué à donner un contenu technique à la moralité [...]. La médecine n'a jamais été coupée

t-il d'un aphorisme d'Hippocrate: «Si crainte et tristesse durent longtemps, un tel état est mélancolique» [...] En somme, la mélancolie est la pointe la plus avancée de la réflexion médicale vers la philosophie»¹⁹.

A me piacerebbe allargare tale terreno comune anche alle implicazioni politiche che la psicopatologia melancolica ha prodotto nei secoli: ma in particolare in quei secoli 'moderni' in cui una politica direttamente dedicata all'uomo ha preso sovente spunto dalla melancolia e le ha portato però anche ulteriore nutrimento, pur nella successione di assestamenti reciproci che ancora non sono terminati e che hanno rappresentato parte cospicua della nostra cultura o civilizzazione occidentale.

«Elle vient, la mélancolie, superbe avec son cortège de malheur, de dégoût et de haine. Elle est là, la séductrice; celle dont on n'arrive pas à éliminer le concept. On la croyait bannie des traités médicaux. Esquirol l'avait exclue, abandonnée aux poètes. Mais Freud la retrouve dans son article *Deuil et mélancolie*, et récemment H. Tellenbach dans son brillant ouvrage. En fait, nulle maladie n'a été aussi présente dans l'histoire de la culture, et l'on pourrait dire qu'elle est le véhicule et le refuge des névroses où les médecins pensent reconnaître, sous un concept très flou et très variable en extension, les maladies les plus diverses, et où les grands rêveurs de la mélancolie viennent soigner leur propre angoisse, en cherchant à mettre un nom à leurs malaises. Ainsi s'est fabriqué une énorme littérature de la mélancolie [...]. Il faudrait alors que l'on prit en considération toute cette réflexion sur la mélancolie, qui est à chaque fois traditionnelle et neuve, dans la mesure où elle s'enrichit des angoisses d'une époque et des névroses de l'individu qui l'écrit»²⁰.

Tutto comincia – si potrebbe dire – con *La Nave dei folli* di Brant (1494) ma anche forse con *L'elogio della follia* (1509) di Erasmo. In entrambi i casi, il bisogno di burlarsi dei matti rispecchia la coscienza di una grande trasformazione, che riguarda sia i principi generali dell'esistenza umana che i comportamenti da tenere per adeguarsi ad essi nei tempi che mutano. L'invenzione della stampa – che come tutte le invenzioni tecniche arrivò quando ce ne fu bisogno – fa da moltiplicatore sia al cambiamento in atto che all'urgenza di porvi rimedio con nuova saggezza: l'*Utopia* di

de l'éthique. Elle n'en est pas séparée; elle éclaire l'âme par une réflexion sur le corps, pour parler un langage ancien; nous la verrons sans cesse reconnaître le domaine de la philosophie morale, et finalement accepter de lui être subordonnée. La médecine et l'éthique ne se sont pas développées comme deux techniques indépendantes, elles sont liées profondément par une certaine conception de l'homme».

¹⁹ *Ivi*, p. 124. E ancora p. 223: «Biologie, psychologie, philosophie, médecine, magie, religion, art, littérature, tous ces territoires ont un réel et intime contact avec le sujet de l'esprit et de ses aberrations».

²⁰ *Ivi*, p. 122.

Tommaso Moro (1516) potrebbe essere la prima di quelle risposte cent'anni prima della soluzione "scientifica" data da Bacone con *La Nuova Atlantide* (1624).

Non voglio per ora aprire un discorso sul nesso fra produzione "utopica" e produzione "melancolica", che pure avrebbe il suo senso compiuto: certo resta il comune intento di dipingere la condizione umana di imperfezione e infelicità, sia pure con modalità radicalmente diverse e apparentemente contrapposte. L'istanza di un Nuovo Mondo non aveva solo le motivazioni materiali e concrete di accrescere la conoscenza del Globo mediante la scoperta e conquista di nuove terre, ma rifletteva, forse di più, l'ansia di sfuggire a condizioni di vita ormai impastoiate in schemi sia mentali che pratici avvertiti come superati²¹. Il che corrispondeva alla rapida ascesa di nuovi soggetti: finora esclusi dalla circolazione dei "blasonati" (preti, nobili, mercanti²²), gli "uomini comuni" rapidamente formarono il *target* di nuovi strumenti di comunicazione, a partire dalla già accennata stampa, ma senza dimenticare il ruolo ad esempio assegnato alla pittura dalla Riforma cattolica²³. L'esigenza di moralizzazione e disciplinamento di quel nuovo "soggetto" è alla base anche del *Narrenschiff*, un mirabile progetto comunicativo che riuni in sé la più avanzata tecnica editoriale, la strabiliante virtuosità (a partire dal giovane Dürer) degli incisori, e l'abilità istrionica di Brant a produrre insieme il divertimento personale del lettore e la più corrosiva satira sociale. Una fortuna che non si limitò a quella, già enorme, del libretto ma si scatenò a cascata in decine di imitazioni, spesso suffragate dal giro delle tavole intagliate da un editore all'altro, anche a corredo di testi diversi, magari di origine medievale²⁴.

Si potrebbe anche dire che tutto finì – o prese un'altra piega – in circa trecento anni, nella simultanea apparizione di due eventi legati alla melancolia: l'opera di Goya da una parte, e quella dei grandi medici parigini della *Salpêtrière* dall'altra. Tutto

²¹ Cfr. A. PROSPERI – W. REINHARD (eds), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna 1992.

²² O. NICCOLI, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini*, Torino 1997.

²³ P. PRODI, *Ricerca sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica* (1962), «Archivio italiano per la storia della pietà», 3/1965, pp.121-212.

²⁴ Cfr. il catalogo delle incisioni in P. SCHIERA, *Melancolia*, pp. 24-25.

comincia con Dürer e finisce con Goya, dunque: sono i tre secoli d'oro della melancolia²⁵.

Prima c'era stato il "medio evo" con la sua variegata organizzazione pluralistica e policentrica, implosa per inadeguatezza tecnologico-politica e sostituita – anche in virtù della scrittura – dalla centralità organizzativa dello Stato (cancelleria+archivio). Il ponte fra queste due realtà fu eretto da quella che la storiografia tedesca, sulle orme di Otto Brunner in particolare, chiama la "*altständische Gesellschaft*", l'antica società per ceti come la ho sempre tradotta io, a indicare una situazione in cui vengono in primo piano bisogni primari "di governo" della popolazione, a cui risponde sul piano quantitativo la formazione di "Stati territoriali" con i primi embrioni di istituzioni accentrate, su cui si sovrappongono però i poteri tradizionali dei vecchi ceti, che cercano a lungo di mantenere le vecchie competenze "signorili", lentamente qualificandole come "amministrative". Il punto di svolta sarà allora la crescita del "cittadino" all'interno dell'ordinamento statale.

Dopo ancora ci sarà la borghesia e la corrispondente società civile, in cui si esaurirà la spinta rivoluzionaria dell'Illuminismo, sempre più addomesticata nella legge del mercato, foriero quest'ultimo di ulteriore produzione amministrativa e legislativa (ordinamento) come pure di più o meno violenti conflitti di classe.

In base alla mia ricostruzione – con le innumerevoli gradazioni di differenza secondo tempi e luoghi – sembrerebbe che l'epoca d'oro della melancolia abbia coinciso con quella della genesi e formazione dello Stato moderno, fra XVI e XIX secolo²⁶: lo Stato visto – da questa particolarissima angolatura – come parentesi "melancolica" tra consociativismo medievale e società civile borghese.

²⁵ Di Dürer, tutto si sa e comunque cfr. *infra* nella Parte terza. Per Goya cfr. F. NORDSTRÖM, *Goya, Saturn and Melancholy. Studies in the Art of Goya*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1962; ma anche L.F. FÖLDENYI, *Abgrund der Seele. Goyas Saturn*, München 1994; e soprattutto W. HENNIS, *Die Vernunft Goyas und das Projekt der Moderne. Ein Versuch zum Verständnis des "Traums der Vernunft" (Capricho 43)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», 19/1993, pp.357-389.

²⁶ G. MIGLIO, *Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'* (1981), in *Le categorie*, pp. 799-832 (ora anche in piccola edizione indipendente, Brescia 2007, con un mio saggio: *Il problema dello 'Stato' e della sua 'modernità'. Gianfranco Miglio dalla storia alla scienza politica*). Cfr. anche la mia vecchia voce: P. SCHIERA, *Stato moderno*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio e N. Matteucci, Torino 1976.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

10.

La più evidente forma “espressiva” della melancolia e quasi il suo “logo” è naturalmente la posizione del corpo, il gesto che la denota iconograficamente, ma che trova spesso evidenza anche in campo letterario. Si tratta della “mano alla mascella” che già molte volte ho inserito nelle piccole immagini di questo mio “deposito”¹. Vi sono anche altri “gesti” melancolici, naturalmente, di cui indico i due a mio avviso principali: quello della figura in piedi con le gambe incrociate e un lungo bastone o lancia in verticale, a cui si appoggia il capo (ne ho in mente applicazioni a San Giuseppe ma anche a Pallade-Atena);



¹ G.L. HAMILTON, *Sur la locution 'sa main à la maisselle'*, «Zeitschrift für romanische Philologie», 24/1910, pp. 571-572.

e quello della persona (per solito donna) seduta a gambe larghe, con le mani in grembo e la testa un po' abbandonata in avanti, come se dormisse (le versioni a me più note sono quelle – sotto riprodotte – di Caravaggio e di un illustratore di Ripa)².



Merita comunque soffermarsi brevemente anche su quest'aspetto, anche per il rilievo che ha assunto in anni recenti lo studio del significato sociale dei gesti e del corpo in generale per la storia della mentalità.

Inizierò citando Ottavia Niccoli, dal suo saggio *Gesti e posture del corpo in Italia tra Rinascimento e Controriforma*³. Mi va bene infatti il periodo, come pure il tema d'attacco per parlare di melancolia.

Niccoli parla del corpo come «sistema di segni» socialmente costruito e socialmente espressivo: qui s'innesta anche la mia considerazione del gran tema della melancolia. Lei stessa cita Sergio Bertelli e Monica Centanni, i quali nell'introduzione all'opera da loro curata sul *Gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, hanno sottolineato la necessità di attribuire «valore storico» ai gesti, in quanto carichi di «un alto tasso di densità semantica»⁴.

Sarebbe tuttavia riduttivo limitare tale espressività ai gesti «aventi valore sacro, giuridico, magico»; altrettanto e più significativo mi sembra essere il gesto che acquista e mantiene efficacia comunicativa a livello sociale, nella vita quotidiana, e per

² Cfr. il catalogo delle incisioni in P. SCHIERA, *Melancholia*, p. 70 e pp. 34-35.

³ O. NICCOLI, *Gesti e posture del corpo fra Rinascimento e Controriforma*, «Micrologus», 15/2007, pp. 379-98.

⁴ S. BERTELLI – M. CENTANNI, *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico a oggi*, Firenze 1995.

esprimere non necessariamente “formule” bensì passioni, sentimenti, stati d’animo. È qui che particolarmente insiste la “mia” melancolia⁵.

Niccoli porta molti esempi, come al solito tratti da fonti eleganti e assai suggestive, che spesso sembrano dire più di quel che serve: le userò anch’io in tal modo. Ci si trova in un mondo «in equilibrio pericolosamente instabile tra magia, religione, medicina» e la tipologia presentata comprende «gesti sacri, gesti magici [...] i gesti della pace e dell’accordo [...] gesti della preghiera».

Dal suo scritto prendo anch’io un paio di esempi, per provare a illustrare meglio ciò che intendo con “melancolia” (come già sappiamo, la “l” interna non è un vezzo antiquaristico, ma il mio modo di sottolineare una certa linea interpretativa).

Nei *Discorsi spirituali e civili secondo il catechismo per istruzione de’ giovani desiderosi far profitto nella vita spirituale e civile*, del 1583, Giorgio Marescotti scriveva che «...se il corpo è scomposto, ancora lo spirito gli diventa simile... epperò la modestia esteriore aiuta molto la modestia interiore».

Sono in grado di presentare un’icona melancolica classica che illustra questo principio: quella incisa da Raphael Sadler a Anversa in pieno Seicento, tratta dai *Quattro temperamenti*. La didascalia sotto recita: «Anxius et niger est, timet omnia tristia, dormit, / Et violentus atro manat ab ore furor, / Insomnesque agitat violento examine curas: / Mole sua bilis quem nimis atra premit»⁶.

⁵ Da un antico appunto mio del 24.09.1991: «Sarebbe utile procedere a una tipologia “iconografico-logica” della melancolia, considerando anche le *Gestalten* limitrofe: il dormiente; l’accidioso; l’impaurito; il dubbioso; il matto-duro. Tipologia analoga potrebbe forse essere costruita all’interno della melancolia stessa, in rapporto alle principali classificazioni medico-filosofiche che di essa si possono ricostruire, come anche in rapporto alle teorie sul cervello e sul cranio che si sono succedute».

⁶ Cfr. il catalogo delle incisioni in P. SCHIERA, *Melancolia*, pp. 42-43.



Siamo qui in un contesto molto generale e anche generico; la melancolia denota disordine, fisico e psichico, amormalità, devianza, in qualche modo follia; è il caso del “furiosus”, di colui che è colpito da “delirium sine febre”; ma non è presente alcun segno distintivo del malessere, nessuna causa profonda e nessuna attribuzione di ragioni speciali al suo comportamento.

Il melancolico-folle è solo un “diverso”: ciò che autorizza sul piano sociale ogni sorta d'interventi punitivi, restrittivi, esorcistici, bannitivi; ma ancora senza implicazioni – positive o negative che siano – rispetto al significato del suo comportamento.

In un'altra fonte cinquecentesca – nell'ambito di un rapporto di direzione spirituale molto intenso, che Niccoli riprende da Gabriella Zarri (*Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563)*) – don Leone suggerisce a una di queste gentildonne, Ginevra Dell'Armi, di ritirarsi in preghiera, il venerdì santo, «e pigliando e recandovi nelle braccia e grembo vostro il vostro crocifisso che quivi avete, e con la guancia appoggiata alla mano mirandolo a poco a poco da capo a piedi [...] ve sforzaste dal vostro cuore e occhi trarre cocenti lacrime».

Qui i riferimenti iconici sono molteplici e inequivocabili. Si tratta della stessa postura della Madonna com'è raffigurata nell'iconografia della Pietà. Ma forse, ancora meglio, il riferimento è alla Maddalena o a San Giovanni, ai piedi della Croce, affranti dall'incomprensione di un evento così drammatico e incomprensibile: il figlio di Dio morto in croce. Il mistero, si dovrebbe dire, di fronte al quale c'è l'incapacità della

Seconda parte

mente di comprendere. Una *absentia mentis* che pure rende diversi, seleziona, implica o addirittura produce la fede fino a garantire, a certe condizioni, perdono e salvezza anche ai peccatori più incalliti.

Non a caso, il modello della Maddalena penitente sarà uno dei più invasivi nella pittura di genere della Controriforma e anche in quel circuito più popolare e sottile di disciplinamento rappresentato dalle stampe: l'iconcina che vi offro in questo caso è frutto di Teresa del Po', ma si potrebbe indicare – tra le tante – anche quella deliziosa presa dal Correggio, in cui la Maddalena, mollemente sdraiata in posizione erotico-melancolica, legge, presumibilmente dalle Scritture, un qualche testo apparentemente rilassante⁷.



Proseguendo il mio tentativo di plagio dal testo di Ottavia Niccoli, sottolineo che ella stessa osserva che il gesto della “guancia sulla mano” è impegnativo: esso infatti «diverrà esemplare come espressione di “umor melanconico”... ma prima ancora vuol indicare la meditazione su un soggetto doloroso», come ci ha già informato il famoso libro di Klibansky-Panofsky-Saxl.

Tutto ok tranne il tempo del verbo: non si deve usare il futuro, bensì l'imperfetto: “era”... Il gesto della “guancia sulla mano” era già esemplare, a fine Cinquecento, come espressione di “umor melanconico”.

⁷ Cfr. il catalogo delle incisioni in P. SCHIERA, *Melancolia*, pp. 58-59, 68 e 69.



Gli autori a cui Niccoli fa ricorso – da Bernardino di Siena nelle *Prediche volgari* a Giovanni Bonifacio, nell'*Arte de' cenni* del 1616 – codificano una postura già ampiamente nota e codificata e lo dimostra proprio Bernardino, prendendosela con «gli sciocchi dipintori» che ritraendo San Giuseppe – «el più allegro vecchio che fusse mai nel mondo» – «el dipingono vecchio maninconoso e colla mano alla gota, come s'elli avesse dolore o maninconia». Si doveva appunto trattare di un uso reiterato e risalente.

Proprio San Giuseppe mi consente di fare un passo avanti, collegandomi a quanto appena suggerito a proposito della Vergine Maria, della Maddalena e di San Giovanni. Il suo gesto è ben noto all'iconologia religiosa e nei migliori repertori tedeschi di scienze religiose viene classificato come “Josephs Zweifel”, “il dubbio di Giuseppe”. Il dubbio si collega al mistero, ma ne è, in certo modo, un'evoluzione. Indica un atteggiamento di riflessione, di sospensione, che può essere sicuramente superato con un atto di fede – come nel caso di Giuseppe appunto (le icone in mio possesso consistono in una ristampa ottocentesca di un'incisione di Jacopo de' Barbari, oltre al penetrante profilo certamente giuseppeo del Piazzetta, che abbiamo già visto) – ma può dar anche luogo a un processo di analisi, dunque aprire al mondo della conoscenza razionale, su base astratta o anche empirica (“Dubito – penso – dunque sono”)⁸.

Il dubbio è qualcosa di più del semplice dolore, implica riflessione, determina “spazio di pensiero”: e questa era proprio la “virtù” (nel senso rinascimentale di forza) attribuita da Aby Warburg all'icona melanconica di Dürer (del 1514) e alla melancolia in

⁸ J. DE' BARBARI, *Fuga in Egitto*.

generale. Restando nell'ambito dei "segni" di cui dispongo, mi limiterò a ricordare che dalla *Melencolia I* discende una filiera che, passando per Beham, Castiglione, De Gheyn, Salvator Rosa, giunge almeno fino alla ripresa illuministica dello scheletro melancolico di Vesalio ad opera di Robert Bénard, nelle tavole dell'*Encyclopédie* dedicate all'*Anatomie*⁹.

Mi spingerò anche più lontano, indicando un altro "tipo" melancolico a cui sono affezionato: quello di Minerva, nel suo significato di protettrice della scienza. Di solito eretta in posa fiera e bellicosa, come la vera scienza dev'essere quando esplica il suo ufficio politico, talora essa denuncia però stanchezza e sofferenza, dubbio e incertezza, come nell'incisione già mostrata di Luca di Leida, in cui, nella stessa posa melancolica che di solito è propria di San Giuseppe, la dea offre *facies* inequivocabilmente *nigra* al vento avverso della fortuna.

Tutto ciò, solo per indicare dove può condurre un'associazione di pensieri che, pur partendo dal campo ancora privilegiato – all'epoca di cui stiamo parlando – della devozione, avvolga l'intera problematica dell'atteggiamento umano nei confronti dell'incomprensibile, di ciò che non pare vero. Il necessario *switch* è naturalmente rappresentato dal passaggio dal campo ancora carico di tensioni della confessione religiosa e dei relativi conflitti – che segnarono l'uscita definitiva dal medioevo – a quello dell'osservazione e dell'azione nel mondo naturale e sociale, con i corrispondenti mutamenti di tipo istituzionale che – tra guerre ormai sempre più civili e paci sempre più pubbliche e internazionali – avrebbero portato alla formazione dello Stato moderno.

Soffermandomi brevemente su questo punto, non posso non condividere l'interpretazione illustre di Panofsky che riferisce alla geometria, anche sotto forma di astronomia, la forza di pensiero espressa da Dürer e dai suoi epitomatori (in particolare, sempre per i miei segni, Beham e De Gheyn, ma si pensi anche alle famose incisioni del Parmigianino sull'astronomia). Quindi: pensiero scientifico in senso per così dire "tecnico", riferito cioè allo studio delle cose naturali, per coglierne le leggi e le possibilità di sfruttamento a fini umani. L'ambientazione "naturale" della melancolia

⁹ Per il riscontro iconografico, cfr. il catalogo delle incisioni in P. SCHIERA, *Melencolia, passim*.

assume evidenza addirittura centrale nelle rappresentazioni classiche del Castiglione, di Jonas Umbach e di Salvator Rosa¹⁰.



E la società?

Risponde ancora Niccoli: «La disciplina del corpo in età tridentina non solo giova a disciplinare l'anima (con la preghiera e i gesti a tal fine raccomandati), ma rappresenta una misura efficace per un felice inserimento nella società». Segue un paragrafo del saggio dal titolo: “La disciplina di un corpo indisciplinato”. Ella ricorre alla distinzione proposta da J. C. Schmitt tra *gestus* (socialmente nobile) e *gesticulatio* (spregevole e asociale), per cogliere «...il senso sociale del gesto composto, disciplinato, gradito alla società, che viene definito come “creanza cristiana”».

Non occorre che mi dilunghi in questa sede sull'importanza che da tempo viene attribuita, soprattutto nella storiografia italiana, al tema della “disciplina”; conviene però forse rammentare che questo termine-concetto rimanda a una pluralità di significati, e soprattutto di applicazioni di significati, molto ampia; al punto che, nell'interpretazione di qualcuno e mia in particolare, viene a toccare anche temi vitali della politica¹¹.

Ugo da San Vittore non è importante – per quanto riguarda la costruzione dei parametri della disciplina – solo perché invita a non gesticolare con le mani e le dita quando si parla, ma perché attribuisce a quello strumento valore preliminare e

¹⁰ H. WATANABE-O'KELLY, *Melancholie*. Per le incisioni, cfr. il catalogo delle incisioni in P. SCHIERA, *Melancholia*.

¹¹ P. SCHIERA, *Specchi*, e i tre voll. dei *Profili*.

essenziale per la vita stessa della comunità monastica. Che poi ciò si allarghi ad altri consessi civili, dalla famiglia alla corte e venga applicato, in particolare, al tema dell'*educatio liberorum* o in italiano a «la cura et diligenza che debbono havere i Padri et le Madri verso i loro figliuoli», è perfettamente comprensibile. Ma è proprio qui, a mio giudizio, che prevale il dato della destinazione sociale e, alla fin fine, politica di questi comportamenti e anche, dunque, degli accorgimenti che i genitori devono adottare per istruire i loro figli ad osservare “uffizi e costume”, consistenti nel “decoro ne’ gesti e movimenti della persona”: cioè ad essere buoni animali sociali.

Il passaggio dalla “*institutione novitiorum*” alla “*liberorum educationem*” non va dunque considerato come una sorta di privatizzazione del tema della disciplina, ma come il tramite necessario – attraverso le forme sociali di educazione, tra cui prevale quella familiare e, per i ceti superiori, di corte – alla creazione di buoni sudditi e, più tardi, buoni cittadini. In questa direzione fa da stella polare (oltre e più del *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione) il più fortunato dei tanti libretti di comportamento che intasaron la produzione letteraria del Rinascimento italiano, per poi dilagare anche nel Nordeuropa: il *Galateo* di Monsignor della Casa, che farà spesso coppia con *La civil conversazione* del Guazzo.

Proviamo ora a vedere come tutto ciò possa essere ricondotto alla melancolia o anche come il dubbio si colleghi alla comunicazione.

La storia della melancolia e della corrispondente gestualità è, come si sa, molto antica. Da sempre inserita nel *quadripartitum* dei temperamenti (sanguigno, colerico, flemmatico e melancolico), a sua volta incastrato in quello degli elementi (fuoco, aria, acqua, terra), la melancolia – intesa come eccesso di bile nera nella composizione, crasi, dei quattro umori che concorrono a determinare la costituzione del corpo umano – è stata variamente interpretata, da Ippocrate in poi, nei due sensi opposti, positivo e negativo, ma sempre con riferimento alla capacità dell’individuo di entrare in contatto con gli altri, cioè di comunicare.

Nella più consueta versione limitativa, l’uomo melancolico è colui che si rifugia nella solitudine perché non riesce a tenere rapporti con gli altri uomini: non riesce a capirli e a farsi capire da loro, perché è oscuro, paradossale, enigmatico, confuso. Nella

versione positiva, invece, la solitudine del melancolico è dovuta a un eccesso di chiarezza e di perspicuità, alla sua genialità, che lo porta più avanti degli altri e di nuovo lo isola, rendendolo diverso. In entrambi i casi, emerge l'ansia di connettere la propria comprensione alla realtà, cioè di dare parole alle cose. Oltre al genio e al folle, sono poi normalmente riconosciute due sole altre "posizioni" melancoliche – cioè di isolamento sociale e di solitudine tollerata –: quella del monaco e quella del sovrano.

Resta il fatto che la sindrome melancolica è, da una parte, la sola – delle quattro che toccano la costituzione umana – ad essere posta al centro di tanta attenzione, per tanto tempo, da parte di tanta gente diversa: filosofi, medici, giuristi e teologi. Mentre, dall'altra, è anche l'unico pozzo in cui precipitano tutte le insane passioni del comportamento individuale votato alla solitudine. Stranezze normalmente da vietare, combattere e rimediare, tranne che per i pochi casi d'eccezione che abbiamo visto. Come mai? La risposta da dare a questa domanda è tutt'altro che semplice, se finora non mi è riuscito di trovarne una soddisfacente.

Per complicare il problema e trovare una via d'uscita, proverò a farcirlo di tre considerazioni, rispettivamente riferite all'antichità greca, al mondo romano, al medioevo occidentale. Sono queste infatti le grandi civiltà (oltre a quella araba, però, che conosco poco e non credo abbia svolto solo un ruolo di trasmissione) attraverso le quali si è sviluppata la "cultura della melancolia". Ma, a mio avviso, è solo nell'ultima – quella occidentale appunto – che essa ha assunto il significato – essenzialmente politico – che m'interessa e che vado qui ricercando.

1. In tutti i casi di melancolia – direbbe Gadamer, anzi lo ha pur detto in altro contesto – , emerge «la problematica posizione centrale dell'autocoscienza»: a partire, secondo lui, da Nietzsche, il quale, contro la certezza idealistico-trascendentale dell'autocoscienza stessa («soggettività [...] che ha accompagnato la scienza moderna nella sua marcia trionfale») e riferendosi alla trattazione cartesiana del dubbio, ha proclamato: «bisogna dubitare più a fondo»¹². Lo stesso Gadamer, portando un esempio del «conciso stile del paradosso» eracliteo, commenta che tale stile fu il «motivo

¹² H.G. GADAMER, *Eraclito*, p. 6.

per cui i tardi critici dello stile hanno ritenuto che Eraclito fosse stato un melanconico e che avesse espresso le sue frasi solo a metà».

Il costruito eracliteo è per definizione misterioso, perché contiene sempre gli opposti, cioè il mutamento delle prospettive, quasi l'ossimoro, per cui, ad esempio, la guerra, che è madre di tutte le cose, «...gli uni disvela come dei e gli altri come uomini»¹³. Il dubbio è alla base di tutto, gli dei non esisterebbero senza gli uomini, come continua anche a ripeterci – a comunicarci – il fregio dell'Altare di Pergamo.

2. Di *arcana conscientiae* parlava Michel Foucault, analizzando la pratica romana degli *hypomnemata*; e potrebbe in effetti andar bene anche per me, se davvero si trattava di una pratica di autodisciplina, in favore del miglioramento dei rapporti con gli altri attraverso il rapporto con sé: in termini di comunicazione cioè. «Ecco l'obbiettivo degli *hypomnemata*: fare della collezione del logos frammentario e trasmesso con l'insegnamento, l'ascolto o la lettura, un mezzo per stabilire un rapporto di sé con sé il più adeguato e compiuto possibile» scrive Foucault¹⁴.

Ci muoviamo certamente sul piano della disciplina, ma anche su quello della comunicazione, cioè della socialità. Ma c'entra direttamente anche la melancolia, se è vero che quest'ultima non è niente di diverso – come abbiamo già visto – dalla *stultitia*, qui definita da Foucault come «agitazione dello spirito, instabilità dell'attenzione, cambiamento di opinioni e di volontà, e, di conseguenza, fragilità di fronte a tutti gli avvenimenti che possono verificarsi». Il nesso strettissimo fra melancolia e disciplina è ulteriormente evidenziato dal rimando (di Foucault, ma già di Seneca, di cui egli sta in realtà trattando¹⁵), alla scrittura, la quale «come modo di raccogliere la lettura fatta e di raccogliersi su di essa, è un esercizio di ragione che si oppone al grande vizio della *stultitia* che la lettura infinita rischia di favorire» (sembra qui già preconizzato il destino melancolico del grande *Democritus junior* secentesco di Oxford e di molti altri più piccoli autori che hanno affogato e affogano ancora – come me ad esempio – la

¹³ *Ivi*, p. 58.

¹⁴ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Materiali di ricerca genealogica*, «aut aut», 195-196/1983, p. 8.

¹⁵ *Lettere a Lucilio*, Torino 1951, p. 52.

loro incapacità di comunicare – melancolia appunto – in un eccesso melancolico di comunicazione).

3. Il terzo esempio riguarda John of Salisbury, uno dei primi a possedere la tecnica dello scrivere in modo così sofisticato da divenire scrivano ufficiale del re d'Inghilterra. In un passaggio del suo *Policraticus* (1159)¹⁶, egli definisce la melancolia come incapacità di controllo della parola¹⁷. Che si tratti di melancolia vera non c'è dubbio: chi ne è afflitto, la notte non dorme, ma si agita impaurito tra ansie e perplessità. E si tratta, come già sottolineato, di parole scritte, cioè di parole pensate, riflesse, volte a definire, a spiegare, a comunicare per eccellenza.

Nella citazione che prendo dal *Metalogicon* (che reca nell'edizione del 1955 il bellissimo sottotitolo *A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Artes of the Trivium*) John si riferisce invece alle parole tradotte in lettere e recita: «Littere autem, id est figure, primo vocum indices sunt; deinde rerum, quas anime per oculorum fenestras opponunt, et frequenter absentium dicta sine voce loquuntur».

Il nuovo signore della politica, il principe, è spesso assente e non può sempre parlare; il nuovo territorio della politica è così ampio che la voce del potere non può arrivare dappertutto. Allora suppliscono le lettere, la scrittura, perché la comunicazione è comunque essenziale alla politica e senza di esse il potere non può essere sicuro. Per nessuno dei due poli tra cui s'instaura la "nuova" obbligazione politica: non per il

¹⁶ «The theme of the *Policraticus* is the art of rulership; and to understand the author's approach to that theme it is necessary to recognize that, in accordance with the orientation of his age and tradition, John of Salisbury was emphatically an exponent of what has sometimes been called the "good man" theory of government. He regards good government, that is to say, as being fully as much, if not more, a matter of the personal character of the ruler, and of the conformity of that character to morality and "divine law," than of human laws and institutional arrangements. It is probably not too much to say that he would not even have been able to perceive a distinction between the two. Since Machiavelli, the distinction has been in the ascendant; technical opinion has accepted the view that «...Tis not the mildness of the man that rules Makes the mild regimen, or, as Dr. Johnson put it, it is no more true that "who rules o'er free men should himself be free" than that "who drives fat oxen should himself be fat." Only in the last few years have certain extraordinary developments of our own time once more raised a doubt as to whether or not institutions alone can dispense with those personal virtues which, to John of Salisbury, constituted the essence of the problem of government»; dal *Foreword a Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, being a Translation of the First, Second, and Third Books and Selections from the Seventh and Eight Books of the *Policraticus* of John of Salisbury, a cura di Joseph B. Pike, (1938) New York 1972.

¹⁷ *Policraticus*, ed. C.C.J. Webb, 2 voll., Londra 1909. Cfr. P. SCHIERA, *Specchi*, pp. 339 ss.

principe, che deve comunicare per mantenere il controllo del suo potere, ma neppure per i sudditi che devono poter “ricevere” la comunicazione, per essere sicuri dell’attenzione e della protezione del principe¹⁸.

La comunicazione dev’essere a doppio senso, deve poter andare e venire; non è mai comunicazione quella a senso unico, che riduce brutalmente i destinatari del messaggio a *target* e diventa semplice trasmissione di messaggi, trasformandoli in comandi che prescindono dall’obbedienza. In tal senso vanno lette anche le metafore del medico e del musico, a cui Giovanni fa riferimento per sottolineare la necessità di *unanimitas*, *consonantia*, *proportio* che deve caratterizzare il corpo politico, così come accade nel corpo umano¹⁹.

L’importanza che ha nel *Policraticus* la teoria della comunicazione non è ancora mai stata sottolineata in modo definitivo. Da qui si deve invece partire, a mio avviso, per stabilire il nuovo nesso tra l’uomo e la politica, all’alba dell’età moderna, nel medioevo centrale. Esso segna una delle caratteristiche più importanti dell’intera esperienza occidentale. È infatti stupefacente trovare in un testo del XII secolo argomenti paragonabili a quelli con cui Thomas Hobbes bollerà, cinque secoli dopo, i pericoli della confusione del discorso (*inspiratio/conspiratio*) ed è ancora più inquietante riscontrare, nei due autori, lo stesso riferimento alla melancolia come causa di ciò.

Dopo questi tre esempi letterari di interpretazione “politica” della melancolia, torno ancora una volta a quello che considero il primo grande esempio iconografico che si muova nella stessa direzione. Mi riferisco al mitico affresco del *Buon governo* di Ambrogio Lorenzetti. Dell’affresco m’interessa in particolare la figura della Pace (la sala di Palazzo Pubblico a Siena in cui l’affresco splende si chiama anche *Sala della Pace*) che Ambrogio ritrae in postura certamente melancolica: se continuiamo a dare importanza alla semantica dei gesti in quel tipo di cultura.

¹⁸ Da non trascurare, in particolare, il fatto che, a segnalare il nuovo ruolo della scrittura, è l’analogia che John stabilisce fra *littere* e *figure*, in una fase in cui la dimensione “iconica” è ancora solo latente e le *littere* vengono direttamente equiparate alle *figure*.

¹⁹ J.C. SCHMITT, *Il gesto nel medioevo* (1980), Bari 1990, fa risalire al *Policraticus* tale comparazione, affermatasi nell’ambiente parigino nella seconda metà del XII secolo.

A differenza delle altre Virtù ritratte, che stanno sedute di fronte, con aspetto maturo e fiero, la Pace è rappresentata da una giovane donna, di gentile aspetto, adagiata su un giaciglio elegante, in posizione da una parte rilassata, dall'altra dubbiosa: con la guancia, cioè, appoggiata sul palmo di una mano. I suoi piedi sono infatti posati su un cumulo di armi, pronte a essere indossate di nuovo rapidamente, come a dire che la condizione di pace è sempre incerta, dubbiosa e collegata al suo opposto, la guerra, che infatti è richiamata, nell'affresco, sotto forma di un gruppo di prigionieri nemici, incatenati al cospetto del Gran Vecchio del Bencomune.

Se ci teniamo fermi all'idea che Ambrogio abbia dato alla sua Pace quell'espressione melancolica non a caso ma *pour cause*, bisogna allora cercare di individuare quest'ultima. Parto allora dall'ipotesi che egli abbia voluto – o dovuto – attribuire alla pace l'immagine del dubbio: il che equivale a voler descrivere la guerra come pericolo sempre imminente (imminente), da cui è opportuno non distogliere l'attenzione, poiché – come prima si diceva a proposito di Eraclito – essa è madre di tutte le cose e può rendere gli uomini, con la stessa facilità e conseguenza, schiavi o liberi. «Pax patet insidiis» recita un emblema della *Sciographia cosmica* di Daniel Meisner²⁰, in cui le preoccupazioni filosofico-morali s'intrecciano con la cura geografico-statistica: due dottrine essenziali dell'età moderna che si fa la sua politica²¹. Anche qui la pace è rappresentata in posizione melancolica.

Non ho ragioni documentarie dirette per suffragare quest'ipotesi, ma una indiretta sì: nell'ordine interno della città – entro le sue mura – la pace regna sovrana e si lavora, si studia, si canta e si balla, in nome della giustizia e della concordia, ma anche “in virtù” del fatto che un angelo(-a) tiene sospesa per aria una forca, su cui, se necessario, può essere sempre appeso chi tenti di violare la pace stessa. Anche qui un paradosso, una combinazione di opposti, un equilibrio foriero di dubbio e di angoscia, una

²⁰ *Neues Emblematisches Büchlein, darinnen in acht Centuriis die Vornehmsten Städte, Festungen, Schlösser der ganzen Welt*, Norimberga 1637, continuato poi in altro volume, dal titolo *Libellus Novus Politicus Emblematicus Civitatum*, Norimberga 1638.

²¹ Del 1704 è un'altra opera di Meisner: *Politica Politica, oder statistisches Städte-Buch*: cfr. P. SCHIERA, *Specchi*, p. 254.

Seconda parte

traccia vistosa di melancolia, che ben si percepisce anche iconicamente, a osservare l'affresco nel suo intreccio con i cartigli che coevamente lo spiegano²².

Ho anche un altro dei miei “segni” – un altro bell’emblema cinquecentesco – che rimanda al gesto della *Pace* di Ambrogio: si tratta di una giovane donna giacente nella stessa posizione, a cui viene però associato il sentimento della *tolerantía*, che mi sembra torversi in ottima armonia con la dubbiosità della pace²³.



E la comunicazione?

Compiendo un salto di più di cent’anni, s’incontra un testo, insieme iconico e letterario, che ha avuto grande circolazione e fortuna, riuscendo quasi a sintetizzare – in parallelo e in opposizione con le prime Bibbie – l’enorme portata sociale dell’invenzione dei caratteri mobili per la stampa da parte di Gutenberg. Mi riferisco alla *Nave dei folli* (*Stultifera navis, Narrenschiff*) di Sebastian Brant. In una linea che riprende *L’elogio della follia* di Erasmo, come antidoto – meglio come forma espressiva alternativa – a quella che sarà la simulazione della ragion di Stato, da Machiavelli a Gracian²⁴, quest’opera anticipa anche lo sbocco manierista del *Grobianus*, proponendo una via verso l’incivilimento attraverso la descrizione e quasi l’elogio, appunto, della rozzezza dei costumi²⁵.

²² F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni in volgare: testo e commento*, in E. CASTELNUOVO (ed), *Ambrogio*, pp. 381-392.

²³ Cfr. il catalogo delle incisioni in P. SCHIERA, *Melancolia*, pp. 28-29.

²⁴ E. CASTELLI, *L’Umanesimo e la “follia”*, in E. CASTELLI (ed), *L’Umanesimo e la “follia”*.

²⁵ Da Sebastian Brant (1457-1521) a Friedrich Dedekind (1524-1598), la strada conduce all’opera *Grobianus et Grobiana: sive, de morum simplicitate, libri tres* (Colonia, 1558), in una linea che fa da contrappunto sistematico all’impegno di “incivilimento” che mette in pratica il senso rivoluzionario che la Riforma di

Il procedimento fu tuttavia così sottile e insieme profondo che, a parere di Aby Warburg, le stesse creazioni artistiche di Dürer affondano in questo terreno ancestrale di credenza cosmologico-pagana, cosicché senza il ricorso ad esso diventa difficile, se non impossibile, ricostruire il difficile percorso interno attraverso cui egli concepì la *Melencolia I*. La quale, a sua volta, «dev'essere definita come il frutto più maturo e più ricco di mistero della cultura cosmologica massimiana». Altro fatto è di sottolineare che su questa mitologia magica si erge per la prima volta – come rileverà anche Melantone – la figura plasticissima dell' "uomo pensante" che sa e vuole (che cioè è capace di) lavorare, cioè essere attivo.

Mi accorgo che questo transito verso l'idea di "capacità" va fondato meglio. Per adesso, mi preme sottolineare che esso è scaturito, abbastanza spontaneo, da un incrocio un po' avventuroso per i nostri concetti di oggi, ma sostenibile per la cultura rinascimentale della melancolia di cui sto trattando. Purché si ricordi che il lato "positivo" della capacità rileva certo un impegno, uno sforzo, una tendenza, un limite – tutti basati sulla superiorità della mente umana e degli strumenti cui questa può ricorrere per realizzarsi e produrre pensiero, ragione, scienza. Nell'atteggiamento melancolico è però forse il lato negativo – del "non farcela" – a prevalere, sotto forma di dolore, come di dubbio; insieme a Giove c'è insomma Saturno, nella solita confusione di opposti. Ma proprio la tensione tra i due elementi è il carattere proprio e durevole della melancolia. Altro discorso sarebbe collegare a ciò anche il tema del "lutto", su cui Freud ha reimpostato la lettura romantica della melancolia, facendo di quest'ultima uno degli elementi di fondo della terapia psicoanalitica²⁶.

Nella lenta evoluzione del concetto, che si accompagna ad una crescente diffusione e circolazione del medesimo, dal tardo Cinquecento, per tutto il Seicento, fino al Settecento maturo, è il lato negativo a prendere il sopravvento, da Dürer in poi, come a raccomandare all'uomo di non deprimersi se non ce la fa: che l'idea è comunque buona, la capacità c'è, e prima o poi ce la si farà.

Lutero (e Melantone) ebbe nella storia moderna di Germania (di cui verrà spesso sottolineata, in età successiva l'assenza di una vera e propria "rivoluzione" politica).

²⁶ S. FREUD, *Lutto e Melanconia* (1917), in *La teoria psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911- 1938*, Torino 1979.

Il fatto è che l'accennata evoluzione e diffusione del tema melancolico, in chiave piuttosto negativa che positiva, si fa forte anche del nuovo procedimento di elaborazione e comunicazione del pensiero che è la stampa: ciò che costringerebbe a valutare anche in termini oggettivi e quantitativi l'incidenza del nuovo tipo di messaggio su un'opinione pubblica non solo più ampia ma sempre più diversificata.

Libri, libri illustrati (talora con raccolte di emblemi²⁷), illustrazioni pure e semplici sotto forma d'incisione, nelle diverse tecniche che via via si affermano: è un mercato straordinario che si apre, un mercato economico che coinvolge sempre più le case borghesi dei nuovi ceti patrizi e cittadini, pronti a imitare l'antica voglia di collezionismo dei principi; ma anche un mercato morale, a destinazione sempre borghese, con l'offerta e la vendita di modelli di virtù sempre meno devozionali e sempre più civili²⁸.

In questo mercato, l'icona della melancolia occupa un posto di primo piano. Accanto ai temi del paesaggio o a quelli classici della devozione, accanto al ritratto e alle scene allegoriche più varie, la "mano sulla guancia" guadagna posizioni su posizioni, sorretta anche da una produzione letteraria che investe molto sul tema.

Di quest'ultima non vorrei parlare qui, ma non si può sottacere l'ossessione barocca per il temperamento melancolico, visto e trattato in medicina come ipocondria, in medicina legale come incapacità d'agire, in teologia come pentimento e penitenza, in filosofia come devianza bisognosa di disciplina e costanza, in letteratura come impedimento a quella vita attiva e gaia che la nuova società civile sempre più richiederebbe (ma si pensi alle possibilità letterarie offerte dalla melancolia, dal genere drammatico dell'*Amleto*, a quello lirico dell'*Allegro e Pensieroso* di Milton, a quello critico-sociale del *Malato immaginario* di Molière, a quello della prosa diaristica dell'*Anatomia della melancolia* di Burton).

Dal dubbio alla capacità/incapacità alla asocialità: è questo il giro che il nostro sentimento compie nel bel mezzo del processo di formazione della coscienza europea, durante la prima età moderna, finché la scoperta del modo di circolazione del sangue

²⁷ P. SCHIERA, *Disciplina fede e socialità negli emblemi della prima età moderna*, in *Glaube und Eid*, a cura di Paolo Prodi, München 1993, pp. 133-156 (ora in P. SCHIERA, *Specchi*, pp. 233-271).

²⁸ P. SCHIERA, *Melancolia*.

nel corpo umano, ad opera di Harvey nel 1628, minerà le basi stesse dell'assunto fisiologico su cui si basava la medicina umorale. Lo stesso Burton – che scrive e riscrive in quegli anni la sua *Anatomia* – ne risente: il suo libro, pur basato su un impianto eminentemente medico, acquista sapore sempre più letterario e così sarà ricordato fino ai nostri giorni.

D'altra parte, si ricordi il tasso di genialità che aveva pervaso la prima metà del secolo: nel 1604 si ha la prima edizione, in quarto, dell'*Amleto*; nel 1605 Bacone pubblica l'*Advancement* e Cervantes il *Don Chisciotte*; nel 1616 muoiono Shakespeare e Cervantes; nel 1628 Harvey scopre il principio idrodinamico della circolazione del sangue; nel 1642 muore Galileo e nasce Newton, cent'anni dopo il *De Revolutionibus* di Copernico; nel 1643 Cartesio pubblica le *Meditationes* e i *Principia philosophiae*.

A fine Seicento, invece, la crisi della teoria umorale è totale; intervengono allora teorie chimiche e meccaniche che saranno però presto sostituite, a metà Settecento, dalla combinazione etere-nervi su cui riposa l'affermazione di un vero e proprio potere nervoso. A quel punto, l'ipocondria si stacca sempre più dalla melancolia e quest'ultima è pronta per subire la mutazione in senso romantico, come *spleen* e nostalgia del poeta e dell'artista. La crisi dell'universo melancolico è confermata dal fatto che il suo quadro sintomatologico resta sostanzialmente invariato, come pure il quadro terapeutico: per tutto il XVIII secolo permane la definizione corrente della melancolia come “delirium sine febre”.

I gesti sono significativi, tanto che la melancolia da gesto diventa simbolo, cioè immagine più contenuto. Ma cosa significa ciò? Simbolo cioè di che? Per rispondere non si può far altro che seguire la direttiva di Foucault, di riferirsi al contesto, al discorso, o anche al linguaggio sottostante di riferimento.

La mia idea è che l'icona della melancolia esprima il senso dell'incapacità dell'uomo singolo (che è sempre il suo soggetto privilegiato) di realizzare – o anche solo di comunicare, cioè di mettere in comune – la propria capacità. Si sarebbe in presenza, in definitiva, di un crollo della funzione comunicativa della società nel suo complesso, dopo quello devastante (l'implosione) del plurigruppismo che aveva caratterizzato il medioevo. Da lì prende avvio la costruzione di quel golem tremendo –

ambientato nella più melancolica delle città, Praga, presso la più melancolica delle corti, della dinastia più melancolica di tutte: gli Asburgo – che sarà lo Stato moderno. In esso l'amministrazione surroga la comunicazione e produce – dirimpetto al golem appunto – l'individuo come oggetto di amministrazione.

Per portare avanti un tale ragionamento, sarebbe necessario fissare alcuni paletti metodologici che si rifanno a intuizioni – in campo filosofico e psicoanalitico – di circa cent'anni fa²⁹. Per Husserl, bisogna distinguere, in ogni esperienza comunicativa, il segno dal significato; per lui il simbolo non è, come per Freud, semplice combinazione di senso e immagine, ma contiene un'essenza di ideale, un'unità di significazione: qualcosa di simile al tipo di cui ci si occupava allora assai in ambito di nascenti scienze sociali. In base a queste premesse, Foucault raccomanda di ricorrere sempre alla struttura di linguaggio sottostante ai segni, per comprendere davvero questi ultimi: «La parola, per voler dire qualcosa, implica un mondo di espressione che la precede, la sostiene e le permette di dare corpo a quel che intende dire»³⁰. Qui gioca il suo ruolo il simbolo, «...la sottile superficie di contatto, come una membrana, che separa, congiungendoli, un mondo esterno e un mondo interno, l'istanza della pulsione inconscia e quella della coscienza percettiva, il momento del linguaggio implicito e quello dell'immagine sensibile».

È attraverso il simbolo che il segno acquista significato «durante il percorso obliquo di una coscienza che lo utilizza come punto di orientamento, di riferimento, o come pietra miliare».

Sembra che solo col simbolo si renda manifesta la struttura già segnata nell'essenza del segno³¹.

²⁹ M. FOUCAULT, *Il sogno*, Milano 2003 (1954), si riferisce all'*Interpretazione dei sogni* di Freud (1900) e alle *Ricerche logiche* di Husserl (1899).

³⁰ *Ivi*, p. 10.

³¹ *Ivi*, p. 17.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

Terza parte

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

1.

La definizione che dà wikipedia del *bipolar disease* è la seguente:

«I disturbi dello “spettro bipolare”, ovvero i quadri clinici un tempo indicati col termine generico di “psicosi maniaco-depressiva”, consistono in sindromi di interesse psichiatrico sostanzialmente caratterizzate da un’alternanza fra le due condizioni contro-polari dell’attività psichica, il suo eccitamento (donde la cosiddetta mania) e al rovescio la sua inibizione unita a disturbi del pensiero tipici delle psicosi».

Si tratta di una “disregolazione funzionale” che

«si traduce nello sviluppo di alterazioni dell’equilibrio timico (psicopatologia dell’umore), dei processi ideativi (alterazioni della forma e del contenuto del pensiero), della motricità e dell’iniziativa comportamentale, nonché in manifestazioni neurovegetative (anomalie dei livelli di energia, dell’appetito, della libido, del ritmo sonno-veglia)».

È una descrizione, in termini più o meno contemporanei, di alcuni degli aspetti psicopatologici che abbiamo finora incontrato nel viaggio finora compiuto nella melancolia.

Ma ha anche ragione Eugenio Borgna a iniziare il suo libro sulla *Malinconia* chiedendosi: «Cosa è ancora possibile dire di una esperienza umana e psicologica, metafisica e clinica, quotidiana e letteraria, come la malinconia (la depressione) analizzata e setacciata da infiniti punti di vista?»¹. Naturalmente, il discorso che fa Borgna si situa a un livello ben differente da quello in cui cerco di muovermi io: un livello in cui le considerazioni svolte sono più analitiche e precise, essenzialmente riferite a quella che egli chiama “esperienza psicotica”. Ma proprio la premessa metodologica di non ridurre quella sfera al regno sconfinato della *déraison* gli consente di non perdere il contatto con la “normalità” e di aprire la porta anche a realtà non esclusivamente contraddistinte «dal dis-ordine, dalla dis-omogeneità e dalla an-archia»². È in questa fessura che vorrei inserire il “mio” discorso, allargandolo ulteriormente dal piano antropologico a quello storico-culturale e socio-politico. Appare eccitante infatti il

¹ E. BORGNA, *Malinconia*, Milano 1992, p. 11.

² *Ivi*, p. 21.

cortocircuito Montaigne-Tasso che porta il primo a scrivere la frase stupenda «Da che cosa nasce la più sottile follia se non dalla più sottile saggezza?»³.

Tristezza, sofferenza, angoscia sono tra i sintomi principali della “malinconia clinica”: esse presentano però anche caratteri puramente esistenziali. In particolare, l’angoscia si associa all’orizzonte aperto della “possibilità per la possibilità”, essa è sempre per qualcosa, “ma non per questo o per quello”⁴. Per non parlare di Heidegger, che considera l’angoscia «elemento costitutivo dell’esistenza (del *Dasein* e, cioè, dell’Esserci come dice una traduzione rigorosa ma gelida)»⁵.

Diventa facile il passaggio dalla “malinconia clinica” – che interessa a Borgna in questo suo libro – alla “malinconia come stato d’animo (come *Stimmung*)” che si avvicina di più alla mia “melancolia”. Della grande letteratura in materia mi occuperò più avanti, ma fin d’ora voglio osservare che nella mia opinione la *Stimmung* melancolica non si esaurisce certamente in quella che viene chiamata “esperienza creativa”⁶. Lo dice anche Borgna, dedicando la quarta e ultima parte del libro al “colloquio”, a partire da due bellissime citazioni da Goethe e da Hölderlin.

“Noi, il colloquio e il tempo” è la sintesi, più o meno heideggeriana, della cultura occidentale, entro cui il fenomeno melancolia ha trovato finora le sue condizioni di esistenza e di esplicazione. Rispetto al colloquio va dunque misurata la melancolia: certo a partire dalla sua sintomatica anti-colloquialità, ma anche e di più dalla formidabile forza che essa ha in sé di proiettare fantasia oltre la speranza. Dal suo punto di vista, essenzialmente clinico, Borgna fa un grande sforzo a considerare anche lo

³ *Ivi*, pp. 35-36.

⁴ *Ivi*, p. 56. Qui Borgna cita Heidegger, dopo aver citato Kierkegaard (a cui dedica anche il capitolo *L’angoscia come esperienza antropologica*, pp. 62-65: «Così l’angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso. In questa vertigine la libertà cade»), ma prima ancora aveva citato V.E. VON GEBSATTEL, *Imago Hominis*, Schweinfurt 1964: «L’angoscia ha cessato dall’essere la questione privata della singola persona. L’umanità occidentale in generale è immersa nell’angoscia e nella paura: un determinato presentimento di minaccia terribilmente imminente sconvolge la certezza ontologica della persona umana».

⁵ *Ibidem*. Di seguito Borgna riporta la posizione di L. BINSWANGER (*Melancholie und Manie*, Pfullingen 1960), secondo cui «nel discorso heideggeriano l’angoscia è una struttura fondamentale nella costituzione ontologica dell’esistenza: cosa che non può valere per l’angoscia depressiva».

⁶ *Ivi*, pp. 146 ss.: *La Stimmung malinconica e l’esperienza creativa*.

spettro, per me invece prioritario, della melanconia “sociale” e a scrivere: «La malinconia motivata, quella esistenziale e quella che si nasconde nella noia non sono se non umane possibilità che si affiancano leggere e crudeli alla malinconia come radicalizzazione (psicotica) della tristezza»⁷. Non arriverei a dire che per me è il contrario, che cioè la “malinconia” psicotica si spiega anche per il fallimento – a livello individuale ma con tutte le implicazioni ed esplicazioni sociali dei vari casi – dei vari rimedi che la cultura umana ha saputo porre all’intrinseca e antropologica sindrome melanconica che accompagna dalla nascita l’animale-uomo. Tra cui – per quanto mi riguarda – il rimedio politico, dalla religione in giù.

Prima di affrontare quella bibbia della melanconia studiata che è il libro di Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl, mi pare utile un breve passaggio attraverso gli studi portati successivamente da Jean Starobinski⁸. Inizierei da una nota di Fernando Vidal, dall’intervento che conclude e commenta il suo libro:

«Benché l’Organizzazione mondiale della sanità consideri la depressione come una delle malattie più diffuse, non sono andate affatto perse né la dimensione esistenziale né il valore culturale della malinconia di un tempo. Si contesta la patologizzazione della tristezza che sembra essere alla base dell’apparente epidemia di depressione e si constata che, se vissuti analoghi esistono ovunque, la depressione all’occidentale non è autoctona in altre culture»⁹.

L’osservazione è giusta e, nella sua banalità, anche illuminante. Infatti la melanconia non può essere definita “depressione all’occidentale”, ma è molto, molto di più. Come dimostra l’intera ricerca di Starobinski, a partire da un criterio indagatore così arido e anti-eroico (direi quasi a sua volta melanconico) quale quello del “trattamento” del malanno, che però lo ha portato non solo a individuarne dall’inizio il tempo straordinariamente lungo di persistenza, ma anche a scoprirne gli strati sommersi, profondi

⁷ *Ivi*, p. 183.

⁸ J. STAROBINSKI, *L’inchiostro della malinconia*, Torino 2014 (edizione originale francese, Paris 2012). Nel volume sono ripubblicati numerosi saggi, tra cui la famosa tesi di dottorato in medicina del 1960, dal titolo *Storia del trattamento della malinconia* (pp. 5-121). Per quanto già scritto nel mio *Deposito* su Robert Burton, cfr. anche *L’anatomia della malinconia*, alle pp. 125-204.

⁹ F. VIDAL, *L’esperienza malinconica nello sguardo della critica*, in J. STAROBINSKI, *L’inchiostro*, pp. 535 ss.

e misteriosi che ne fanno «forse quanto di più specifico caratterizza le culture dell'Occidente»¹⁰.

E la ragione profonda di ciò è che «la malattia è un fatto di cultura e muta al mutare delle condizioni culturali»¹¹. Ma di tutte le confusioni in cui affonda, dal punto di vista storico-medico, la melancolia dal V secolo a.c. ad oggi, nei passaggi e nelle deviazioni che ne hanno segnato il percorso diagnostico, il paradosso più grande è che tanto a lungo abbia potuto mantenersi una causa comune delle varie fattispecie del male, pur sotto forma di un dato scatenante inesistente: la bile nera, melan-colia appunto¹².

Per continuare a precisare i confini del nostro male, è opportuno richiamare il fatto ben noto che è stato Claudio Galeno¹³ a fissare la descrizione e la definizione della melancolia tenute per buone fino al Settecento. Ma, ancora di più, «...la concezione galenica della malinconia non è sparita di colpo, si è lentamente sgretolata»¹⁴: ciò che avvenne forse maggiormente sul piano strettamente medico che su quello filosofico e letterario, che anzi trovò campo più libero proprio col venir meno della dottrina degli umori a partire dal XVIII secolo¹⁵.

¹⁰ Citazione ripresa da F. VIDAL, p. 537.

¹¹ J. STAROBINSKI, *Storia del trattamento della malinconia*, in J. STAROBINSKI, *L'inchostro*, p. 5, in cui c'è anche un rapidissimo accenno al medico della Salpêtrière Esquirol, che aveva definito la follia la "malattia della civiltà".

¹² *Ivi*, p. 50: «L'atrabile è la condensazione immaginosa dell'esperienza diretta che possiamo fare della malinconia e dell'uomo malinconico. Finché la scienza non si doterà di metodi anatomici e chimici abbastanza precisi per dimostrare che l'atrabile era un'idea dello spirito, l'umore nero restava la rappresentazione più soddisfacente e più sintetica di un'esistenza povera di iniziative e di movimento, dominata dalla preoccupazione per il corpo e resa greve dalla mestizia».

¹³ M. VEGETTI, *La terapia dell'anima. Patologia e disciplina del soggetto*, in GALENO, *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Venezia 1984.

¹⁴ J. STAROBINSKI, *Storia*, p. 27.

¹⁵ P. SCHIERA, *La melancolia come fattore originario del Romanticismo: appunti sul caso tedesco*, in AA. VV. *Romanticismo. Il nuovo sentimento della natura*, Milano 1993, pp. 338-350. (ora in *Profili III*, pp. 115-138; ma è utile anche la considerazione di Starobinski che segue quella appena citata alla nota precedente: «L'atrabile è una metafora che ignora se stessa e pretende di imporsi come un fatto di esperienza. Perché l'immaginazione vuole credere a una *materia* malinconica, fino a prova contraria. E solo dopo aver dovuto rinunciare al suo senso sostanziale ammette l'esistenza di un suo senso figurato [...] Il metodo doveva indubbiamente contare qualche successo per trasmettersi tanto regolarmente da una generazione all'altra».

Una storia infinita che serve anche a collegare Roma alla Grecia, il medioevo all'antico, l'Europa agli Arabi: con in mezzo il Rinascimento, vera e propria "età della malinconia"¹⁶. Ma una storia che va ben oltre e giunge fino a noi, svolgendosi – suggerisce Starobinski – per concetti. Non a caso dalla filosofia sensista settecentesca emergerà la superiorità del sistema nervoso e del cervello, produttore di idee esclusive, falsi giudizi: non più solo sintomi, questa diventa la malattia, prodotta da cause «che agiscono più direttamente sul cervello, sulla sensibilità, sull'intelligenza»¹⁷. Dunque malattia morale a cui devono corrispondere trattamenti morali. La conclusione della dissertazione di Starobinski, portata agli inizi del XX secolo sembra sconcertante: «L'uomo malinconico, per qualche decennio ancora, resterà il prototipo stesso dell'essere inaccessibile, prigioniero di una segreta la cui chiave deve ancora essere trovata»¹⁸.

Ciò per quanto riguarda il trattamento e, naturalmente, per quanto riguarda in particolare la melancolia clinica, quella endemica, la vera e propria malattia. Ma proprio l'Ottocento ha invece rinvigorito lo spazio culturale e sociale della melancolia, come lo stesso Starobinski ci ha mostrato in particolare col suo straordinario ripetuto esame del caso Baudelaire¹⁹. Per rendergli omaggio, vorrei citare qui la fine di *Lo sguardo delle statue*²⁰:

¹⁶ J. STAROBINSKI, *Storia*, p. 44: «Sotto l'influenza di Marsilio Ficino e dei platonici di Firenze, la malinconia-temperamento si palesa come appannaggio quasi esclusivo del poeta, dell'artista, del grande principe e, soprattutto, del vero filosofo».

¹⁷ J.-E.-D. ESQUIROL, *Mélancolie*, in *Dictionnaire des sciences Médicales*, citato in J. STAROBINSKI, *Storia*, p. 59.

¹⁸ *Ivi*, p. 11. Ma, ancor più, sul suo "eroe" Baudelaire: «il supremo esperto di malinconia (che ha deliberatamente utilizzato nelle sue poesie tutte le rime francesi richiamate dalla parola *vide*)» (J. STAROBINSKI, *L'inchostro*, p. 463).

¹⁹ Ad esempio nel bel parallelo con Dürer, in *Le proporzioni dell'immortalità*, p. 378: «Esso riguarda, una volta ancora, un tratto fondamentale dell'esperienza dello spleen. Il malinconico, dicono i clinici, manifesta il suo stato psichico nella difficoltà che prova a padroneggiare l'universo degli oggetti che lo circondano. Parte della sua angoscia deriva dall'incapacità in cui si trova di realizzare con pieno successo una simile operazione ossessiva. L'iconologia tradizionale, a cominciare dalla famosa incisione di Dürer, mostra spesso, sparsi in disordine attorno al *typus melancholicus*, attrezzi di cui egli non vuole né può servirsi, libri che sono diventati per lui lettera morta, oggetti che non gli dicono più niente. Il disordine testimonia la ritirata della forza organizzatrice vitale».

²⁰ *Ivi*, p. 423.

«L'esperienza malinconica è innanzitutto un condensato di aggressione e di sofferenza: è nello stesso tempo, l'abbiamo visto, una sensazione di perdita vitale, di pietrificazione. La statua e il suo sguardo sono atti a figurare sinteticamente tutti questi elementi. Baudelaire, in *Spleen*, al termine delle sue successive attribuzioni di ruoli, si è raffigurato egli stesso sotto specie di "un granit entouré d'une vague épouvante, / Assoupi dans le fond d'un Sahara brumeux". Si è visto e sentito diventare "Un vieux sphinx ignoré du monde insoucieux"²¹. Una delle invenzioni della sua immaginazione malinconica è stata quindi non soltanto di erigere tutto un gruppo di statue, ma di unirsi a esse. Non in piena città, non nel parco di un castello, ma nel più profondo esilio, dove lo sguardo si perde in un'indeterminazione brumosa. La sola risorsa è cantare al cadere della notte "aux rayons du soleil qui se couche"».

Questo sole però, a me pare, davvero non tramonta mai e la pietra della statua (*Je granit*) resta in perpetuo a conservare la sua melancolia, come il solido famoso di Dürer e in generale tutti i sassi su cui ogni *typus melancholicus* nella storia si è seduto, puntando il gomito sul ginocchio e la mano alla mascella²². Ma quanto durerà ancora tutto ciò? Oltre ogni trattamento medico o psicologico, ma anche artistico o culturale, il peso marmoreo della melancolia continuerà a gravare sulla vita degli uomini e l'unico sollievo potrà forse essere il sogno della rivoluzione²³.

Sul vuoto però Starobinski compie un mirabile salto all'indietro e risale a Montaigne e "all'entrata in scena dell'io" da lui provocata. Nel prosieguo del discorso, interverrà anche Rousseau, con implicazioni nuovamente di tipo utopico; e poi anche Goethe, col sapore sulfureo di Mefistofele, a sua volta custode della traccia

²¹ C. BAUDELAIRE, *Spleen*, in *Les Fleurs du mal*, LXXVI, in *Oeuvres complètes*, vol. I, p. 73.

²² Per tutti Théophile Gautier, citato in R. KLIBANSKY, *Introduzione*, p. 22: «Toi, le coude au genou, le menton dans la main».

²³ Mi è arrivato ieri l'ultimo prodotto di Paolo Prodi, il quale, insieme a Massimo Cacciari, ha pubblicato dal Mulino un libretto dal titolo *Occidente senza utopie* (2016), in cui due capitoli – entrambi improntati di una critica estrema – sono intitolati *Profezia, utopia, democrazia* (Prodi) e *Grandezza e tramonto dell'utopia* (Cacciari). Spero di avere il tempo e la voglia di affrontare, in questo mio *Deposito*, il tema, che mi pare centrale e solo apparentemente ossimorico, dell'utopia/melancolia. Anche per verificare l'esordio, bellissimo ma tenebroso, dell'*Inchiostro della malinconia* di Jean Starobinski (p. 463): «Ai confini del silenzio, col più flebile dei soffi, la malinconia mormora: "Tutto è vuoto! Tutto è vanità". Il mondo è inanimato, colpito a morte, aspirato dal nulla. Ciò che si possedeva un tempo è andato perduto. Ciò che si era sperato non è avvenuto. Lo spazio è disabitato. Ovunque regna il deserto infecondo. E se uno spirito aleggia al di sopra di questa distesa, è quello della constatazione desolata, la nuvola nera della sterilità, dalla quale mai scoccherà il lampo di un *fiat lux*. Di ciò che la coscienza aveva contenuto cosa resta? Appena qualche ombra. E forse le vestigia dei limiti che facevano della coscienza un ricettacolo, un contenitore – come le mura rase al suolo di una città devastata. Ma, per il malinconico, la vastità, nata dalla devastazione, si oblitera a sua volta. E il vuoto si fa più esiguo della più angusta segreta». Sul rapporto, controverso, fra melancolia e politica cfr. il capitolo dedicato da Starobinski a Roger Caillois: "Saturno nel cielo delle pietre". *Ivi*, pp. 511 ss., con particolare riferimento alla sua "sociologia attiva".

Terza parte

“Nulla/Tutto”. E infine Cioran, per il quale «la percezione del vuoto coincide con la percezione del tutto, con l’*accesso* al tutto»²⁴. Alla melancolia serve però il suo inchiostro: quello che ha sempre avuto e ne ha caratterizzato la storia non clinica (“la teoria della malinconia”)²⁵.

Non si tratta qui di fissare record, ma solo di ribadire che «la melancolia è un tipo di comportamento umano sulle cui cause, condizioni e percorso ci si sta interrogando da due millenni e mezzo»²⁶.

Ma non solo sotto il profilo medico o fisiologico, se si pensa all’applicazione sociale e giuridica che lo stesso tema conobbe almeno nell’anello temporale del Tardo impero, mediante la figura del *furiosus*²⁷, che ben si adattava peraltro, mediante il colore nero della follia e dell’*atra bilis*, a incorporare il nuovo elemento satanico così caro alla nascente religione cristiana²⁸, inquinando – se si vuole – il livello “scientifico” che lo studio della malattia aveva già raggiunto nell’Antichità e presso gli Arabi²⁹. Tanto che

²⁴ E.M. CIORAN, *L’indélivré*, «Hermès», 6/1969, “Le vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient”, p. 269, citato in J. STAROBINSKI, *L’inchiostro*, p. 466-467.

²⁵ “L’amor mio splenda fulgido per sempre” è il sesto e ultimo capitolo del più volte citato *L’inchiostro*, pp. 523 ss. In cui ha grande parte la poesia di Charles d’Orléans: «Per la virtù alchemica della malinconia, l’acqua della speranza, perdendo la traslucidità, è diventata l’inchiostro dello studio». L’analogia sarà formulata ancora, e più d’una volta. Senza parlare del calamaio che figura tra le suppellettili sparse nella *Melencolia I* di Dürer, segnaliamo che Campanella, parlando dei danni dell’atrabile, la definisce *quell’inchiostro*. E Quevedo, evocando la sua disdetta, gioca sulla stessa immagine: “Gli astri, da allora, mi dispensarono una tale sfortuna che potrebbe servire da inchiostro tanto è nera”. Nei bestiari leggendari, la seppia secerne inchiostro e disperazione, confusi in una stretta nerezza: Nietzsche, per sua propria ammissione, vi ha intinto la penna per scrivere *Al di là del bene e del male*» (p. 532).

²⁶ H. FLASHAR, *Melancholie und Melancholiker in der medizinischen Theorie der Antike*, Berlin 1966.

²⁷ F. ZUCCOTTI, *Furor Haereticorum*. *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della ortodossia religiosa nella legislazione del tardo Impero romano*, Milano 1992, p. 27: «sarebbe stata la visione totalizzante del mondo portata dalla nuova fede, insieme al diffondersi di una cultura fortemente ideologizzata in senso religioso, a fungere da elemento catalizzante, convogliando tali sparsi aspetti del sapere antico in una compiuta costruzione teorica della follia, la cui negatività di fondo sarebbe a lungo rimasta ferma nel mondo europeo medievale».

²⁸ *Ivi*, p. 92: « Fin dall’antichità e ancor più nel cristianesimo il nero vale come rappresentazione figurale della mancanza di luce e di bontà propria del diavolo » e cita: J.B. RUSSEL, *Satan. The Early Christian Tradition*, London 1981 (tr. it. Milano 1986); E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965 (tr. it. Firenze 1960); J. DEVISSÉ – M. MOLLAT, *L’image du noir dans l’art occidental*, 2 voll. Fribourg 1979. Insiste sul diavolo anche Klíbanky nell’Introduzione alla traduzione tedesca del classico libro *Saturno e la melancolia*, riportando il detto di Lutero «Wo ein melancholisch- und schwermütiger Kopf ist ... da hat der Teufel ein zugericht Bad».

²⁹ *Ivi*, p. 41: nella storia europea, con il cristianesimo si apre così una nuova e diversa fase delle vicende della follia nel mondo occidentale, secondo schemi che dovevano giungere sino all’epoca moderna e che

l'aggettivo negativo *malus* verrà a un certo punto fatto derivare dal nero “*melan*” dell'atrabile³⁰. Anche così si spiega la costruzione teologico-giuridica (-politica!) delle soluzioni necessarie al diritto dell'ortodossia (ma non vi è altro diritto che quello ortodosso!) per arginare e sconfiggere il *corpus mysticum* del male, basata sull'assunto dell'anomalia psichica (*melancholia*) della devianza religiosa e volta alle positive limitazioni della capacità personale, come pure ad una *coercitio* statutale in materia di fede; ma non solo: se si pensa alla centralità totalitaria per quel mondo, ma ancora a lungo nel medioevo, del vissuto religioso³¹.

Non posso seguire oltre la bella trattazione storico-giuridica di Zuccotti³², ma non voglio tralasciare di riportare il commento che essa mi ha suscitato, in prima lettura:

«più è forte e coesa la sintesi religioso-etico-ideologico-politica (misura?) e maggiore è la cura nel colpire la devianza e ad evidenziare la melancolia come fenomeno negativo, da

Foucault ritroverà sotto molti aspetti inalterati nella cosiddetta età classica: la anomalia mentale sembra strutturarsi inesorabilmente nella scissione tra il meccanicismo della malattia – cui tende a corrispondere una considerazione asetticamente neutra e scientifica nonché, sul piano giuridico, l'istituto della incapacità di intendere e di volere – ed una più vasta e indistinta zona di “non ragione” che, se è pur presupposto di concrete sanzioni giuridiche, rimane in ogni caso individuata in base a criteri essenzialmente contingenti, legati alle mutevoli prospettive ideologiche e culturali ed ormai definitivamente lontani dalla positività laica della medicina e dal misurato tecnicismo della scienza del diritto privato.

³⁰ «Nella temperie cristiana tale demonizzazione della follia non può che uscire rafforzata, cosicché, se le tenebre del *furor* erano segno visibile della possessione diabolica, Isidoro di Siviglia non esiterà a ricollegare etimologicamente il termine *melankolia* con l'aggettivo *malus* (che è epiteto, talora sostantivato, del diavolo), ponendolo in diretta connessione con *melan* in una spiegazione linguistica che trova appunto la sua giustificazione nell'intrinseca malvagità del folle: “*malus appellatus a nigro felle, quod graeci melan dicunt: unde et melancholici appellantur homines qui et conversationem humanam refugiunt et amicorum carorum suspecti sunt*” (Isid., *orig.* 10, 176); ma anche: “*melancholia dicta eo quod sit ex nigri sanguinis faece admixta abundantia fellis. Graeci enim melan nigrum vocant, fel autem kolen appellant*” (*Ivi*, 4, 5, 5 e 4, 7, 9)». A p. 205 Zuccotti parla iperbolicamente di un «parallelo ermeneutico tra anomalità fenomenologica, patologia psicofisica, furor demoniaco e negatività etica».

³¹ Cfr. R. MAURUS, *De ecclesiastica disciplina* 3, “*de tristitia*” (P. L. 112, c. 1250B-1251D) e *De universo* 18, 5 (P. L. 111, c. 500Bss). Scrive comunque Zuccotti (p. 366) che è decisivo l'antico incontro fra il diritto romano e la religione cristiana «in una costruzione ove – se il sapere medico appare alla scienza giuridica per vari versi sospetto e talvolta perfino inaccettabile nelle sue metodologie e nei suoi risultati – la follia rimane costantemente riconnessa, attraverso una eziologia di ordine demoniaco, ad una lata valutazione di ordine etico (fondamentale al pensiero cristiano), mentre il problema della costruzione dogmatica della irresponsabilità del *furiosus* e della sua *ratio* viene lasciato per lo più irrisolto».

³² Di cui propongo però, a mo' di conclusione (p. 390), la seguente formulazione del nostro problema: «nella medicina di ambito più propriamente cristiano, il problema delle origini dell'*atra bilis* non risulta tanto facile da accantonare, poiché a tali collegamenti tra l'eziologia trascendente (il diavolo) e quella immediatamente fisica (*atra bilis*) della malattia si riconnette in modo diretto, nella totalizzante visione religiosa del fenomeno, la stessa spiegazione scientifica dell'evento patologico e, quindi, la concreta soluzione terapeutica da adottare».

Terza parte

eliminare. Quando una sintesi va in crisi – perde cioè la propria carica innovativa ed espansiva –, quando insomma “la misura è colma”, la melancolia riacquista significato positivo: anche in funzione della creazione di una nuova sintesi, cioè di una nuova misura»³³.

Accanto alla considerazione medica, religiosa e giuridica della melancolia ve n'è una che ha dato luogo all'opera incontestabilmente centrale e probabilmente insuperabile dell'intera letteratura in materia: *Saturno e la melancolia*, ad opera di Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl, nel cui controfrontespiziuo campeggia, in tutte le edizioni, la foto della tomba di Robert Burton – il grande *melancholiker* – nella Christ Church Cathedral di Oxford, di cui si è già detto nella Seconda parte ³⁴.

Sei decenni di lunga ri-elaborazione: così dev'essere il libro sulla melancolia. Non dimentichiamo Burton! Nell'Introduzione all'edizione tedesca, scritta nel 1988, Raymond Klibansky si chiede se il crescente interesse odierno per la melancolia non dipenda dal fatto che essa solleva problemi ancor oggi essenziali per l'uomo moderno. Tanti significati, tante interpretazioni, fino a quella, interessante politicamente, che portò gli scrittori sovietici, riuniti nel loro primo congresso, a proclamare che scopo della letteratura dovesse essere l'abbattimento delle condizioni sociali che causano la melancolia, mentre io stesso ho sempre pensato che la melancolia fosse piuttosto il risultato dell'applicazione alla vita associata degli uomini della politica, come

³³ Da P. SCHIERA, *Misura*, in cui ho poi sviluppato e formalizzato meglio il mio quadro di riferimento. Vorrei però introdurre qui un elemento appena appreso da J.A. ENDRES, *Albrecht Dürer und Nikolaus von Kusa. Deutung der Dürerschen "Melancholie"*, «Die Christliche Kunst», 9/1913, p. 13: «Die Melancholie ist nichts anderes als der Menschengestalt (*mens humana*) in seinem Streben nach der Wahrheit und damit nach dem Glücke [...] Dem Geiste des Menschen ist der dritte der vier kusanischen *Dialogue des Laiens (Idiota)* gewidmet. Er führt auch den Titel *De mente*... Kusa ist hier von der Absicht geleitet, den menschlichen Geist für sich und ohne jene Beziehung zum Leibe zu schildern, nach der wir ihn Seele nennen. Geist heißt er nach dem Messen (*mentem quidem a mensurando dici conjicio*); denn durch ihn bestehen aller Dinge Ziel und Maß (*De mente*, c.1)».

³⁴ R. KLIBANSKY – E. PANOFKY – F. SAXL, *Saturno e la melancolia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino 1983, traduzione di *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, London 1964: da notare che solo nel 1990 ne uscì una traduzione tedesca (*Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kultur*) con importanti miglioramenti da parte di Klibansky, nella sua nuova Introduzione.

endemico rimedio – ma insieme causa! – dell’insopportabile conflittualità delle libere azioni individuali³⁵.

Klibansky dedica attenzione particolare, in quest’ultima edizione del *Saturno*, al *Problema XXX,I*, attribuito ad Aristotele, in cui è presente una duplice accezione di melancolia, quella pedestre e patologica della malattia e quella “divina” di Platone e dei filosofi.

Sarebbe da attribuire a quest’ultima la fortuna che il breve testo ha conosciuto nei millenni, dalle prime traduzioni in latino del XIII secolo a oggi; ma Klibansky propende per un’attribuzione del *Problema* a Teofrasto piuttosto che a Aristotele³⁶. Interesse analogo è prestato alla famosa lettera a Damageto (risalente al I secolo a. C.) in cui viene descritto il mitico incontro fra Ippocrate e Democrito di Abdera. Anch’essa particolarmente apprezzata nel Rinascimento, fu poi la trave portante della lettura che Burton fece della melancolia, giungendo ad assumere come *nickname* proprio quello di *Domocritus junior*. Il passo successivo è rappresentato dall’incisione del 1514 di Dürer, a proposito della quale Wölfflin poté dire:

«Sul significato della *Melancholia* gli spiriti non si sono ancora chetati. Quasi ogni anno porta nuove spiegazioni, ciò che si spiega perfettamente col fatto che non vi è auto-disciplina sufficiente a trattenere lo scrittore dal proclamare come pensiero di Dürer qualsivoglia pensata dell’uomo moderno»³⁷.

E Klibansky commenta che, dopo settant’anni, la situazione si è ancora accresciuta: ormai si può scegliere tra interpretazioni di tipo astrologico, psicoanalitico, alchemico, sociologico, teologico, teosofico, massonico, numerologico, magico e filosofico³⁸. Per non parlare dei richiami letterari indotti dal rame. Ma la *Melencolia I* è molto più della somma di dettagli che qualsiasi ricerca iconografica sarebbe in grado di illuminare. È invece l’elemento simbolico che va indagato e preservato, a difesa di

³⁵ Scrive Klibansky: «La melancolia vale come segno manifesto della decadenza borghese. Inizialmente temuta come malattia, poi condannata dalla Chiesa come opera del diavolo, viene ora messa sotto giudizio da un’altra ortodossia [marxista] come un male sociale», *Saturn und Melancholie*, p. 14.

³⁶ *Ivi*, p. 18: «Teofrasto è il primo filosofo di cui si sa che ha scritto una trattazione sulla melancolia».

³⁷ *Ivi*, p. 20, che cita da Wölfflin, *Die Kunst Albrecht Dürers*, München 1920⁴, p. 330.

³⁸ *Ivi*, p. 21: mentre il giudizio freddo e sintetico di Klibansky – nella citata Introduzione – è che ciò che caratterizza Dürer «ist genau diese Synthese von unversiegarer schöpferischer Vorstellungskraft und dem Verlangen nach der Klarheit einer auf dem Sinn für Proportion gegründeten Struktur».

ogni lettura prosaica e banale dell'opera. La rapida ricostruzione compiuta da Klibansky va dallo *Speculum intellectuale humanae felicitatis* (1510), del *physicus* di Norimberga Ulrich Pinder, al più noto Pirkheimer, tramite il quale Dürer entrò in contatto con le visioni del mondo di Marsilio Ficino (*De triplici vita*) e di Agrippa von Nettesheim (*Occulta philosophia*). Ma c'è di più. A Dürer interessava la ricerca della "idea" che sta nell'anima dell'uomo: ritrarre questa è lo scopo dell'artista. E l'idea è la molla e il modello per la vita attiva che il nuovo uomo è chiamato a svolgere nel mondo: l'idea è un po' come il progetto e, a sua volta, nutre l'ideologia³⁹. Ma, nello scavo che l'artista riesce a compiere nell'animo umano, egli non si limita a leggere la natura bensì si trasforma in un creatore, simile a Dio. Il quale, peraltro, è proprio quello che manca all'uomo-donna-angelo della *Melencolia I*, secondo l'interpretazione finale di Klibansky; quel Dio che invece è ben presente nella cella calda e quieta del San Gerolamo. Una coppia di incisioni dello stesso anno 1514 che Dürer stesso usava vendere in coppia, anche durante i suoi viaggi per l'Europa.

L'auspicio di Klibansky che la storia della melancolia venga veramente rintracciata fino ai nostri giorni, ben oltre la soglia della pre-istoria a cui era dedicato il loro *Saturno*, si fonda sul richiamo a Robert Burton, il quale ha proposto di considerarla un "male sociale". Abbiamo già in parte visto cosa ciò potesse significare per *Democritus junior*, ma prima di lui e dopo? Per il prima, è inutile cercare una risposta nel *Saturno* di Klibansky-Panofsky-Saxl, dove fin dalla Parte prima, con la sontuosa trattazione dei testi fondativi della "nozione di melanconia", è la figura individuale del "melanconico", come tipo "eccezionale", ad occupare tutta la scena. Nel *Problema XXX*, 1, grazie alla distinzione fra "melanconia naturale" e "melanconia patologica" prodotta dal bilanciamento fra platonismo e aristotelismo, «la nozione di melanconia venne ad assumere a sua volta un nuovo e positivo contenuto, e grazie a questo fu possibile riconoscere subito e spiegare il fenomeno dell'uomo di genio»: un «soggettivismo tipicamente ellenistico, cosa che forse spiega il suo sapore squisitamente moderno»⁴⁰.

³⁹ P. SCHIERA, *Ideologia*.

⁴⁰ R. KLIBANSKY – E. PANOFKY – F. SAXL, *Saturno*, p. 37 e 38.

Sapore che crescerà, fino alla modernità, grazie alla crescente attenzione prestata, accanto alla vecchia teoria fisiologica dei quattro umori, ai quattro tipi di carattere, «sistematizzata in epoca successiva a Galeno»⁴¹.

Questa teoria crebbe e si sviluppò, durante il medioevo, in parallelo con la perdita di rilievo, in epoca cristiana, della teoria aristotelica del genio, proclamata nel *Problema XXX,1*. Dalla miscela delle due teorie – compiuta, a partire dal *revival* dell'ultima, dagli uomini rinascimentali – nacque forse il “modello” melancolico che fece da ponte dalla tradizionale e originaria concezione individualistica della melancolia alla sua versione sociale. D'altra parte, si è appena visto brevemente quale fosse l'atteggiamento giuridico-religioso, già nel tardo-impero e poi per tutto il medioevo, nei confronti della sindrome melancolica, nera e diabolica al di là di ogni possibile accettazione sociale. O addirittura causata dallo stesso peccato originale, come sostiene Ildegarda di Bingen. Eppure la teoria “umorale” dei temperamenti compie il suo cammino – dapprima all'ombra, poi in parallelo alla teoria fisiologica della “malattia” – combinandosi e alternativamente distaccandosi dalla dottrina galenica e poi araba della crasi e implementandosi invece grazie all'influsso della filosofia scolastica «...nel corso di una generale rinascita del sapere»⁴². Una rinascita peraltro accompagnata da crescenti richiami alle esigenze della filosofia morale e dell'educazione, dove però – influsso ildegardiano? – il carattere del melancolico viene sempre presentato in termini negativi⁴³.

A lungo questa tendenza viene sostenuta dalla fondamentale inserzione dell'astrologia nel percorso occidentale della melancolia e del suo carattere o tipo. Fino al

⁴¹ *Ivi*, p. 64.

⁴² *Ivi*, p. 97, che cita G.H. HASTINGS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927 (tr. it. 1972).

⁴³ «Forse la migliore testimonianza di questo processo, in cui l'elaborazione del sistema morale ha proceduto simultaneamente all'approfondimento della comprensione psicologica, è costituita da un trattato in passato attribuito al grande Ugo di San Vittore, ma probabilmente scritto dal piccardo Ugo di Fouilloi» (*Ivi*, p. 101) dove si torna anche su Ildegarda e si esaminano gli effetti della Scuola salernitana (*Regimen Salernitanum*), fino a un felicissimo richiamo al *De concordantia catholica* di Nicola da Cusa (1433) che sembra riecheggiare toni già usati da Giovanni di Salisbury. Sul nesso del Cusano («der theologische und mathematische Spekulationen aufs engste miteinander verknüpfte») col Dürer, attraverso Pirkheimer, anch'egli molto interessato alla combinazione di questioni teologiche e matematiche, cfr. J.A. ENDRES, *Albrecht Dürer*, pp. 3 ss., il quale sottolinea tra l'altro che un'edizione degli scritti del Cardinale uscì a Parigi proprio nel 1514, l'anno delle due grandi incisioni di Dürer.

Terza parte

trionfo rinascimentale, in cui la dimensione simbolica di Saturno, astro principe della cosmologia, assurge, nel bagno fondamentale del neoplatonismo, al suo massimo splendore. Ma di mezzo ci sono anche le virtù e i sette doni dello Spirito Santo, che io da sempre definisco come “virtù native”. A queste si aggiungeranno gradualmente quelle “dative”, cioè conquistate dalla volontà dell’uomo, nel suo saper controllare le passioni: e anche la melancolia avrà il suo posto⁴⁴.

È in atto una soggettivizzazione della melancolia che trova la sede più naturale nella produzione letteraria e scende dalla fissazione di un temperamento alla descrizione di un sentimento, di un atteggiamento morale e comportamentale, anche transitorio. Già qui la melancolia si fa “sociale”, in quanto ingrediente fisso e quasi indispensabile degli incontri della vita, fra uomini e donne che interferiscono fra loro, nel dialogo e nella conversazione, e più in generale nella vita. La “personificazione” della melancolia ne fa una “persona”, cioè un ente sociale che variamente riassume in sé i caratteri della sua lunga storia, come malattia e come temperamento. La persona (maschera) è un po’ sempre simbolica e sarà infatti questo il ruolo che la melancolia svolgerà nella fase moderna della sua storia, in rapporto anche con lo straordinario sviluppo che contemporaneamente conoscerà la politica nell’impegno collettivo di convivenza dell’umanità occidentale. Quasi una *persona ficta*, di ordine e grandezza paragonabile all’altro grande prodotto del complessivo simbolico della “nuova” società: lo “Stato (moderno)”⁴⁵.

Ma è ancora presto per addentrarsi nella vista di questa nuova società, che poi sarà la società civile barocca e illuminista, per diventare la società borghese dopo la Rivoluzione. Tocca prima approfondirne i punti di partenza, anche rispetto alla melancolia: e qui si viene al nocciolo vero del grande libro di Klibansky-Panofsky-Saxl. Essi parlano di una “forza intellettuale positiva” riferendosi alla *melancholia generosa* messa a punto nell’ambito del neoplatonismo fiorentino fra Quattro e Cinquecento. Naturalmente è intrigante il parallelo suggerito fra riforma protestante e umanesimo

⁴⁴ *Ivi*, p. 171: «Per questa ragione – osserva San Tommaso – gli stessi antichi affermano che l’uomo saggio comanda alle stelle, in quanto comanda alle sue passioni».

⁴⁵ E. ROTELLI – P. SCHIERA, *Lo stato*; P. SCHIERA, *Origini*; G. MIGLIO, *Genesi*.

italiano: entrambi presentati come «il risultato del desiderio di emanciparsi, che cercava di liberare e stimolare non solo la personalità individuale ma anche il fenomeno, ritenuto parallelo, della personalità nazionale», ma in contrasto però fra loro perché nel primo caso (protestantesimo) il risultato fu ottenuto «badando a un fine ultraterreno e ricorrendo a facoltà irrazionali», mentre nel secondo (umanesimo) «il fine... fu mondano e il metodo adottato per raggiungerlo fu razionale». Il “luogo comune” finale suggerisce che «il mondo dell’umanesimo fu realizzato a misura d’uomo: cioè fu scoperto, esplorato e classificato dalla ragione umana»⁴⁶.

Ciò non può non rimandare al mio criterio generale d’interpretazione storico-costituzionale, che è quello di misura e, in particolare, all’affermarsi del secondo livello di misura consistente proprio nella definizione di “istruzione e sapere” come strumento d’azione nel mondo, sia quello naturale (moderno pensiero scientifico) che quello sociale (filosofia morale e diritto razionale). Questo mi pare il quadro storico entro cui va iscritto il grande evento della “polarità” che Klibansky, Panofsky e Saxl celebrano come trionfo del Rinascimento italiano, ma pure come ponte verso quello tedesco. Storico vuol dire dinamico, cioè in divenire: spiegabile solo col suo seguito e, più in particolare, con l’inserzione della vecchia melancolia, opportunamente aggiornata, nel percorso appena iniziato della modernità. La trionfalizzazione dell’incontro fra Saturno “come patrono della contemplazione” e la melancolia di stampo “aristotelico”, nel modello del genio bi-polare, serve certamente a marcare la grande innovazione rinascimentale riguardo ad una conquistata dignità umana ma non basta a svelare le vie della “degenerazione” di quel modello nei rapporti sociali in corso di evoluzione. Non basta Marsilio Ficino, che pure introdusse il rapporto bi-univoco fra

⁴⁶ *Saturno*, p. 229, che prosegue: «E la libertà fu concepita, nel primo caso, come una conquista cristiana fondata su una fede rigorosa, ma trascendente e irrazionale (virtù paolina), nel secondo come un privilegio umano, fondato sulla ragione e la volontà che agiscono in questo mondo (*virtus herculaea*)». Si aprirebbe qui il confronto con *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905 ss.) di M. WEBER ma soprattutto con *Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur*, Stuttgart 1932 di A. VON MARTIN. Cfr. in generale R. FUBINI, *L’umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*, Milano 2001. Ma anche M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull’Umanesimo*, Torino 2019.

melancolia e genio⁴⁷. E non basta neppure Dürer e la sua *Melencolia I*⁴⁸, in cui la donna «è una realizzazione simbolica della *Melancholia*»⁴⁹.

Eppure, ovviamente, il punto di partenza è corretto: geometria e melancolia, cioè spirito di osservazione e misura, con intento progettuale, da una parte, e forza immaginativa e contemplativa dall'altra, ma gravata da un insopprimibile senso di finitezza (e forse anche s-finitezza). I due ingredienti vanno però letti nella loro combinazione determinatamente storica, in cima cioè a un travaglio politico-costituzionale che non sembra avere sbocco: la fine del mondo politico medievale, basato essenzialmente su un "potere di terra"⁵⁰, e l'inizio del mondo moderno in cerca di nuove legittimazioni del potere, su basi più istituzionali e organizzative, quali si realizzeranno nella costruzione dello Stato moderno. Con in più il fracasso determinato dallo scoppio dell'unità religiosa cristiana e il suo contrappasso nella scoperta del Nuovo mondo.

Una grande trasformazione al cui centro sta pure una creazione nuova che è forse l'uomo con una nuova dignità, su basi laiche e positive, fra poco addirittura scientifiche. Quest'uomo, fra tutti i caratteri che dall'inizio della nostra antichità ha posseduto, si è però progressivamente sempre più concentrato nel carattere peggiore, quello della

⁴⁷ *Saturno*, p. 246: «Il Ficino è convinto non solo che i figli di Saturno sono qualificati per il lavoro intellettuale, ma anche che, viceversa, il lavoro intellettuale esercita una sua azione sugli uomini e li mette sotto il dominio di Saturno, creando una sorta di affinità elettiva tra di essi».

⁴⁸ A cui è dedicata l'intera Parte quarta del *Saturno*, pp. 261 ss. Sulla "melancolia saturnina" di stampo ficiniano cfr. H. BÖHME, *Albrecht Dürer Melencolia I. im Labyrinth der Deutung*, Frankfurt am Main 1989: «Die saturnische Melancholie entsteht als Zusammenspiel von astralen Einflüssen, körperlichen Ursachen (schwarze Galle) und ("natürlicher") Zurückgezogenheit des Studiums. Die saturnische Komplexion heißt, daß der Denkende sich aus der Verstreuung an die Dinge in die Mitte der Kontemplation zurückzieht. Dies ist ins Bild von Kreis und Mittelpunkt gefaßt. Saturn, schwarze Galle und Studium wirken analog, nämlich konzentrierend, als kontemplative Versammlung des Gemüts "in seyn centrum", das "mit dem centro der welt" koinzidiert und hier aus "durchdringt alle ding"».

⁴⁹ *Ivi*, p. 285, e ancora «l'incisione di Dürer invece è *l'immagine* di una nozione astratta e impersonale simboleggiata in una figura umana». Sembra stridere con questa definizione così alta, la conclusione molto concreta del lungo esame che i tre autori dedicano ai possibili richiami che Dürer trasse dalla tradizione iconografica precedente: «Dal punto di vista della storia dei tipi, l'incisione di Dürer è quindi costituita, nei suoi particolari, di certi motivi tradizionali della Melanconia di Saturno (chiavi e borsa, testa appoggiata alla mano, viso scuro, pugno chiuso): però, considerata nel suo insieme, si può comprendere solo se la si considera una sintesi simbolica del *typus Acediae* (l'esempio popolare dell'inattività melanconica) con il *typus Geometriae* (la personificazione scolastica di una delle "arti liberali")»: *Ivi*, p. 297.

⁵⁰ Implicito il rimando a O. BRUNNER, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, con introduzione di Pierangelo Schiera, Milano 1983.

bile nera, sul quale si è accumulata nei secoli una *opinio* che dai dotti – medici e filosofi – si è diffusa a tutti i livelli, coinvolgendo – secondo i tempi e i luoghi – gli strati più lontani del cielo e della terra. Tutto questo ci è stato insegnato proprio da Klíbank-sky Panofsky e Saxl e ci porta a dire che quel “nuovo” uomo del rinascimento non poteva che essere melancolico e che Dürer non poteva che ritrarre la melancolia, se voleva ritrarre l’uomo del suo tempo, cioè sé stesso. Perciò non basta dire – benché sia detto in modo mirabile – che

«Se Dürer è stato il primo a sollevare la figura allegorica della Melanconia al livello di un simbolo, questa trasformazione appare ora come il mezzo (o forse il risultato) per un mutamento nel significato: la nozione di una *Melencolia* nella cui natura l’eccellenza intellettuale di un’arte liberale si combinava con la capacità di sofferenza di un’anima umana, poteva prendere solo forma di un genio alato».

Mi preme riprendere la figura del simbolo, recuperando il passo di Nicola Cusano in cui viene sviluppato il concetto di spirito (*mens*) come “misura assoluta”, che non può essere né più grande né più piccola: una “misura vivente”, un vero e proprio *exemplar*⁵¹.

Voglio dire, a prima vista e in modo molto banale, che forse non solo di eccellenza si trattava, ma anche di un uomo-donna (uonna?) medio, concreto, frustrato dall’incompiutezza sua e delle cose del mondo, che stanno alla rinfusa intorno a lui-lei ma ci sono e fissano la sua quotidianità, la quale tuttavia è attraversata dalla luce dell’intelligenza e dalla forza della volontà, come si legge negli occhi dell’angelo düreriano, che bucano quasi il foglio di stampa. È quell’uomo-donna lì che vuole agire e diventare padrone del mondo, ma per farlo deve dominare la melancolia in cui è avvolto. I rimedi individuali non bastano più. Occorre un grande rimedio collettivo e sociale e sarà la politica moderna, con la sua rete estensiva di regole e istituzioni, con la sua “costituzione” che, al culmine del processo a fine Settecento, compenserà i limiti della costituzione (a dominanza melancolica) individuale.

⁵¹ J.A. ENDRES, *Albrecht Dürer*, p. 14 che cita dal cap. 3 del *Dialogo* di Nicola da Cusa, dove però, subito dopo, viene usato anche l’avverbio *symbolice* per dire che, rispetto alla realtà, «mens (cioè la stessa *Melencolia* di Dürer) est viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo».

Prima di approfondire l'assetto "disciplinante" in cui la melancolia si pone nel turbolento putiferio del "nuovo mondo" e del "nuovo tempo" è necessario tornare ancora al *Saturno* per completare la lettura della grande icona düreriana.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

2.

Va certo meglio, per descrivere ciò che vorrei attribuire al segno simbolico dell'uomo-donna-*Melencolia* di Dürer, quanto i tre autori scrivono subito dopo la precedente citazione, riferendosi al pugno chiuso che regge la testa dell'Angelo: «Il gesto del pugno chiuso che finora era stato segno di malattia, ora simboleggia la concentrazione fanatica di una mente che ha realmente colto un problema, ma nello stesso momento si sente incapace sia di scioglierlo che di lasciarlo cadere»¹.

Gli occhi non mi sembrano “fissi nel regno dell'invisibile”, quanto piuttosto in un futuro che si vuole con forza, anche se forse già (ancora) solo in forma “utopica”². Lo conferma, mi pare, l'incertezza e vaghezza diffusa dalla luce lunare che illumina la scena e si riflette – in una veduta molto simile a quella di cui godo io, di prima notte, del Conero dal mio terrazzino di Roncosambaccio – in un mare luminescente, sormontato però – come solo in una visione utopica e non realistica – dall'enorme arcobaleno. Si tratta di una doppia luce (*twilight*) che sembra riflettere la doppiezza – bipolarità – del nuovo “tipo melancolico”, che poi è l'uomo-donna moderno.

L'accoppiamento di *Melencolia I* col *San Gerolamo nella cella* nella *vis imaginativa* di Dürer è d'obbligo³. Entrambe incise nel 1514, esse costituivano una sorta di dittico

¹ *Ivi*, p. 259. Il ricorso al “pugno chiuso” era tradizionale nella raffigurazione della malattia melancolica. È solo ovvio supporre che Dürer ne fosse a conoscenza (basterà pensare alla grande xilografia degli *Uomini al bagno*, del 1498, dove il melancolico è ritratto in quella posa: cfr. P. SCHIERA, *Melencolia*, catalogo, pp. 26-27): anche se egli non era certo un classificatore di stampe antiche come Saxl! La posa qui mi pare ergonomica, oltre che in sintonia con la forza espressa dall'insieme: non solo il volto, direi, ma l'intera figura esprime un senso di compressione non comune – compreso le dita del piede sinistro che sembrano occhieggiare in basso da un lembo del vestito (sarebbe intrigante un confronto con il *Mosé* di Michelangelo, in procinto di balzare in pied, nella famosa interpretazione di Sigmund Freud: tutto il contrario della lettura ripescata della melancolia!).

² Gran tema quello dell'utopia! *L'Utopia* di Tommaso Moro sarà del 1516 e *La nuova Atlantide* di Francesco Bacone del 1627 (gli anni di Burton): in una prospettiva di grande attualità, cfr. P. PRODI – M. CACCIARI, *Occidente*.

³ È il tema centrale del saggio di J.A. ENDRES, *Albrecht Dürer*: come un dittico, dove il *Gerolamo* rappresenta l'arte e la sapienza (teologia) medievale, fatta di ordine, chiarezza, luminosità, pace (e avrebbe comertentazione monacale la medievale *acaedia*!); mentre l'angelo-donna è la personificazione del dubbio, dell'incertezza, della paura (*Angst, Furcht*) ma anche della curiosità, del desiderio di sapere, di conoscere, di comprendere, di spiegare, di fronte al nuovo mondo. È come se Dürer avesse radunato tutte le vecchie arti e modi tradizionali di comprendere la realtà e la natura in una specie di deposito, o di magazzino, un po' alla rinfusa, nella convinzione però che una soluzione ci debba essere e che essa risieda,

anche per il mercato degli acquirenti⁴. San Gerolamo rappresenta certamente un uomo attivo, ma che differenza tra sua positura raccolta e concentrata con quella compressa ed esplosiva del Melancolico! La luce del sole inonda la cella e l'opera di studio e traduzione della Bibbia continua: non c'è *twilight* e neanche bi-polarità, mancano sia melancolia che furore: forse non c'è neppure genio. È il ritratto di una mente rivolta all'indietro, operosa e anche efficace ma sulla base di moduli e criteri antichi, che vanno rispettati e continuano ad essere in uso; ma non bastano più. Il ritratto mantiene però tutto il suo senso, se lo si legge sinotticamente con quello futur-utopico della melancolia. Vien voglia di usare la *Pathosformel* di Warburg, giustapponendo l'*ethos* di Gerolamo al *pathos* dell'uomo-donna moderno, alla ricerca di tradurre in pratica il motto rinascimentale "ut natura poiesis" ma anche turbato dalla solita questione: "Sapientiam cur faciat melancholia"⁵.

Ma il punto forte dei "Tre del *Saturno*" sta evidentemente – come suggerisce il titolo stesso del loro libro – nella progressiva elezione di Saturno a simbolo della melancolia, passando attraverso una serie di indizi che non solo sono molto convincenti, ma consentono anche di andare oltre la loro principale ambizione iconografica, in direzione direi quasi sociografica. Suggerisce questa strada l'analisi dei "simboli

fondamentalmente ma sicuramente, nella legge dei numeri, nella matematica, o comunque in qualche capacità di cogliere la chiave della trasformazione e di raggiungere la verità – cioè Dio, ma nella già ricordata sequenza *providentia-prudentia-scientia* – a un altro, superiore livello, preconizzato anche dagli straordinari eventi che la nuova età (il "1500" clamorosamente citato nel suo Autoritratto di Monaco!) sembra portare con sé, secondo anche quanto suggeriscono gli astri e i pianeti. Tale chiave viene indicata da Endres nel livello più alto di filosofia (come stadio della teologia in trasformazione), ma si potrebbe forse anche parlare di "moderno pensiero scientifico" o anche "scienza moderna", di cui Cusano fu certamente (cfr. anche F. BORKENAU, *La transizione*) uno dei primi intuitori e filosofi. Sul 1500 come punto centrale per l'umanesimo tedesco cfr. D. WUTTKE, *Dürer et Celtis. L'an 1500 considéré comme l'époque de l'humanisme allemand*, in *XVIII^e Colloque International de Tours, L'Humanisme allemand (1480-1540)*, München-Paris 1979, pp. 505 ss. e *Humanismus in Nürnberg um 1500*, in *Kat. Caritas Pirkheimer 1467-1532*, Nürnberg 1982, pp. 128 ss.

⁴ Cfr. J.A. ENDRES, *Albrecht Dürer*, p. 23.

⁵ La riprendo da H. BREDEKAMP, *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico. (Theorie des Bildakts)*, 2010 ed. it. a cura di Federico Vercellone, Milano 2015, pp. 242-243. Già che cito Warburg, vorrei tornare di nuovo al saggio di Endres appena citato alla nota precedente, per richiamare la sua lettura della *Melancolia I* come "magazzino della memoria", una definizione che rientra a pennello nell'idea warburghiana di *Mnemosine*.

geometrici” presenti nell'icona düreriana, i quali sono ricondotti ad «un'occupazione che pratica l'arte del misurare»⁶, ampliando così la cerchia degli adepti della melancolia al vasto raggio dei lavoratori della “misura”, ai cantieri della città e alla gente comune che vi opera, come sono rappresentati ad esempio, anche sullo sfondo del *Buogoverno* di Ambrogio Lorenzetti a Siena. «Sappiamo anche, per sua stessa ammissione, che Dürer stesso riteneva che l'attività puramente manuale delle arti minori fosse geometria applicata, esattamente come faceva la tradizione rappresentata nelle xilografie ora studiate», ed egli si riferiva specificamente a «gli orafi, gli scultori, gli scalpellini e i falegnami e tutti coloro che hanno bisogno di misure»⁷. D'altra parte, uno sguardo attento alla decorazione del Salone di Padova consente ai tre autori di scoprire, sotto il segno di Saturno, una umanità povera e abietta che integra, appunto in senso saturnino, il carattere temperamentale della *Melencolia I*.

L'attribuzione della *Geometria* alla *Melencolia I* sotto il segno di Saturno è il risultato principale della grande opera di Klibansky Panofsky e Saxl:

«Così, anche da un punto di vista astrologico, Dürer (o il suo consulente) era giustificato nel considerare tutto ciò che era incluso nella nozione di geometria come di competenza di Saturno; e quando fuse il tradizionale *typus Acediae* con l'altrettanto tradizionale *typus Geometriae* in una nuova unità, tutti questi simboli del lavoro poterono, entro questa unità, essere considerati come simboli sia della geometria che della melancolia, dato che era Saturno che governava l'una e l'altra nella loro totalità»⁸.

Da questa diffusa e totale “saturninità” della società, dai ceti inferiori degli operai a quelli superiori dell'artista e del genio proverò a partire, per seguire la melancolia nella sua evoluzione da individuale a sociale. Non è infatti senza significato che l'idea di “misura” fosse diventata – già nel medioevo (si pensi a san Tommaso) ma soprattutto dopo la Riforma (si pensi a Melantone) – il “fine” dell'azione e, di conseguenza, dell'arte, intesa come *recta ratio facendorum operum*. E io stesso ho presentato l'epoca

⁶ R. KLIBANSKY – E. PANOFKY – F. SAXL, *Saturno*, pp. 307 ss. «Tutti questi oggetti servono semplicemente ad ingrossare l'inventario di costruttori, falegnami e carpentieri».

⁷ *Ivi*, p. 310.

⁸ *Saturno*, p. 313, definendo poi alla pagina seguente questa «fusione tra rappresentazioni delle arti liberali e rappresentazioni dei quattro temperamenti» come «immagine simbolica unificata». Sull'aspetto ermeneutico ma anche operativo dell'astrologia cfr. H. VON KLÖCKLER, *Astrologie als Erfahrungswissenschaft*, München 1989.

che con Dürer comincia (di nuovo il celebre autoritratto nell'*Alte Pinakotek* di Monaco in cui egli si rappresenta “divinamente” sopra la data “1500”, che è essa stessa una “misura” molto precisa) come quella di una “nuova misura”. Cioè sintesi riuscita delle misure che ho posto alla base della mia concezione storica: una sintesi incentrata sulla seconda di quelle mie tre misure, quella della commisurazione del sé individuale col mondo – naturale e sociale – circostante, mediante educazione, conoscenza, scienza, ideologia⁹. Ma – aggiungerei adesso – anche mediante quella “potenza” (*Gewalt*) di cui parla Dürer nel suo libro sulla pittura, come necessaria all’artista per compiere la sua opera¹⁰.

Ecco: come la definizione dello “Stato opera d’arte” sintetizza felicemente il punto di vista di Burckhardt sul Rinascimento italiano, così mi piacerebbe che qualcuno conoscesse la frase “società come opera d’arte” nel senso che ho appena cercato di dire, cioè come costruzione collettiva da parte di artisti-uomini “saputi” e “potenti”, quindi “ideologicamente” orientati e pronti a cominciare sempre da capo¹¹. A questo mondo si potrebbe applicare bene anche la melancolia di cui stiamo trattando, in una sua dimensione sociale che porterà alla politica, mediante però un’altra idea-forza profondamente inserita nella modernità: quella di “disciplina”.

⁹ P. SCHIERA, *Misura*.

¹⁰ Il tema è ben trattato nel catalogo della mostra del 2012: D. HESS – T. ESER (eds), *Der frühe Dürer. Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum vom 24. Mai bis 2. September 2012*, Nürnberg 2012, in particolare nella terza sezione “Gwaltige Kunst. Dürer als Dramatiker”.

¹¹ Inserisco qui un piccolo dissenso dall’interpretazione che nel *Saturno* si dà (p. 321) del bambino che è intento, seduto tra la mola e la bilancia, alle spalle dell’uomo-angelo-donna di Dürer, a “giocare” con la lavagna (come fanno oggi i miei nipotini con l’*i-pad*). Non si tratta, a mio avviso, del recupero della prassi (attiva) rispetto all’indifferenza (melancolica) della grande figura: troppo sproporzionato sarebbe il rapporto se Dürer davvero avesse inteso così. Si tratta per me, invece, di un’indicazione che l’artista ci vuol dare che, dopo l’indifferenza melancolica, deve tornare ad operare l’azione, la quale certo può essere intesa anche come prassi, ma vuol dire soprattutto che il mondo – a furia di mola e di bilancia, di peso e di misura – comunque va avanti, anche con la melancolia, grazie alle forze fresche delle nuove generazioni. E anche questo mi pare un segnale dialettico, di movimento, cioè di storia e di socialità. Già che ci sono aggiungo la mia anche sul solido che sta proprio sotto gli occhi dell’angioletto: senza entrare nel merito della sua definizione geometrica, mi preme dire che l’impressione che esso mi dà è quella della dinamica, dello svolgimento, dell’opera da compiere, dell’incompiuto (gran tema anche per Michelangelo). Anche se le facce sono precise e levigate, infatti, la loro composizione è tale da indurre a pensare che si possono moltiplicare all’infinito, se solo l’opera dell’uomo – dello “scultore” o dello “scalpellino” – ne fosse capace, cioè ne avesse la volontà e la forza. Se al posto dell’angioletto ci fosse un mio nipotino di oggi, sdraiato sul divano col suo *i-pad*, il lavoro sarebbe semplicissimo.

Quest'idea si avvalora ancora una volta – come tutto ciò che sto scrivendo in queste pagine – dall'ulteriore passaggio dei miei tre autori verso la – secondo loro – conseguenziale definizione della *Melencolia I* come *Melancholia artificialis*¹². Al di là dell'attribuzione di questo carattere all'incisione, m'interessa ovviamente sottolineare che proprio l'artificialità sembra rappresentare lo stile più evidente del nuovo modo di stare insieme degli uomini e delle donne nella fase successiva al declino delle forme as- e con-sociative medievali, in quello che si suole chiamare “Stato (moderno)” e a cui si suole avvicinare, in regime variamente complementare o conflittuale, la “società civile”.

Un'artificialità però concreta, non astratta e meramente “dialettica”: essa si tradurrà in pratica nella vita attiva degli uomini-donna moderni, nel mondo della politica, mediante le istituzioni: le quali saranno artificiali, meccaniche e melancoliche in un colpo solo, come insegnerà Thomas Hobbes.

Il punto più difficile e conclusivo è certamente quello dell'interpretazione dell'ordinale “I” apposto da Dürer al titolo che egli stesso ha voluto dare alla sua incisione, iscrivendo l'espressione “MELENCOLIA, I” nel foglio in alto a sinistra, dentro a un cartiglio sorretto dal pipistrello, ma sotto l'arcobaleno che sovrasta la serena veduta di una porzione di mare illuminata dalla cometa. È una delle rare incisioni in cui l'artista nomina autenticamente una sua opera, e già questo è un punto importante. Vuol dire che si tratta di un tema che gli sta particolarmente a cuore e che egli intende trattare al di là di ogni equivoco, dando all'osservatore una guida sicura, ma vuol dire anche che il tema doveva essere riconosciuto, al suo tempo, come indiscutibile, di immediata percezione, ma anche di chiaro godimento, con intenti probabilmente educativi e moraleggianti. Se non si tratta di un “emblema”, poco ci manca¹³. Perfetta dunque la definizione di “simbolo” a cui giungono i ricercatori del *Saturno*.

Ma Dürer voleva anche vendere le sue opere, e ci riusciva assai bene: così vien da pensare che la sua offerta fosse relativamente “popolare” e non limitata alla cerchia

¹² R. KLIBANSKY – E. PANOFKY – F. SAXL, *Saturno*, pp. 319 ss.

¹³ P. SCHIERA, *Disciplina fede e socialità negli emblemi della prima età moderna*, in P. PRODI (ed), *Glaube und Eid*, München 1993, pp. 133-156 (ora in *Specchi della politica*, pp. 233-271).

ristrettissima dei suoi amici e confratelli spirituali, da cui non avrebbe ricavato un soldo. Egli doveva dunque avere un'idea precisa del messaggio che voleva dare al mondo vasto degli acquirenti. Non può essere insignificante anche il fatto che egli normalmente vendesse la *Melencolia* in coppia col *Gerolamo*, pubblicato nello stesso anno 1514. Si trattava, probabilmente, di due "tipi" di comportamento offerti come simboli o modelli di vita, da tenere sotto gli occhi negli studioli in cui spesso i due fogli venivano insieme appesi. Una destinazione, insomma, più normale che elitaria o per iniziati. Anche ciò va tenuto presente, nel cercare di capire l'aggiunta della specificazione di "prima" alla melancolia da lui disegnata. Ce ne doveva essere almeno una "seconda"; ma Dürer voleva presentare solo la "prima" come possibile modello di vita, insieme all'altro modello della pacata vita di studio e devozione di san Gerolamo (però forse potrebbe anche essere intesa come simbolo di una seconda melancolia)¹⁴.

Non è discutibile che, nella sua costruzione, siano presenti tutti gli ingredienti della grande tradizione melancolica, come pure, in particolare, quelli della più recente discussione filosofica: in materia le indicazioni di Klibansky, Panofsky e Saxl sull'influenza di Marsilio Ficino, attraverso la mediazione di Cornelio Agrippa e di Pirckheimer sono preziose e probabilmente inoppugnabili. Ma non basta: bisognava riuscire a tradurle in un linguaggio più semplice e diffuso, tale da poter essere compreso dai suoi interlocutori reali, che erano i compratori delle sue stampe. È facile intuire che il richiamo alla melancolia potesse venire direttamente accolto, ma perché *Melencolia I*? Sembra che Agrippa, in una delle sue "fusioni" abbia fatto sì che

«la nozione di melanconia e di genio saturnino non fu più limitata agli *homines literati*, ma si ampliò fino a includere, in tre gradi ascendenti, i geni dell'azione e delle arti figurative, per cui, insieme al grande politico o al genio religioso, anche l'architetto "sottile" o il pittore furono accolti tra i "vati" e i "saturnini", creando una "dottrina universale" del genio»¹⁵.

¹⁴ C'è una terza incisione che entra in gioco ed è *Il cavaliere, la morte e il diavolo*, creata nel 1513: P. WEBER, *Beiträge zu Dürers Weltanschauung. Eine Studie über die drei Stiche, Ritter, Tod und Teufel, Melancolie und Hieronimus im Gehäus*, Straßburg 1900, che scrive a p. 60: «Dürers Gegenbilder des göttlichen und menschlichen Weisheit, Hieronimus und Melancholie, sind auf demselben Baum der mittelalterlichen Wissensteilung erwachsen, wie Raffaels vielgepriesene Freske in der Stanza della Segnatura und sind ebensowenig verständlich ohne Kenntnis dieses historischen Stammbaumes, wie jene».

¹⁵ R. KLIBANSKY – E. PANOFKY – F. SAXL, *Saturno*, p. 338. La conclusione è che «Non esiste opera d'arte che corrisponda alla nozione di melanconia di Agrippa più dell'incisione di Dürer, né c'è testo con cui

Comunque sia, credo che certamente la *Melencolia I* di Dürer rappresenti in primo luogo lui stesso e in second'ordine i suoi amici e consenzienti, ma contenga anche, in terzo luogo, un messaggio verso l'uomo comune, addirittura quello "meccanico", cioè impegnato nella vita e nell'azione che si può fare non solo nonostante la melancolia, ma anche grazie ad essa, per le virtù (dative) che il segno di Saturno è in grado di portare – principalmente attraverso la Geometria – a rimedio delle faticose turbe di cui la melancolia è intrisa. Quella di Dürer era, per Melantone, *melancholia generosissima*, ciò che apre sicuramente la porta ad una visione anche etica e, per tale tramite, sociale e politica della nostra melancolia.

Non a caso Klibansky, Panofsky e Saxl concludono la ricerca sulla *Melencolia I* celebrando la qualità di "melancolico" attribuita da Dürer a san Paolo nei suoi *Quattro Apostoli* di Monaco¹⁶.

Si tratta comunque di un'impostazione che convive – specie nel quadro della Controriforma¹⁷ – con quella che a prima vista può apparire come una sua "degenerazione", sotto forma di *vanitas* e di pentimento religioso. Ma vedremo presto che lo stesso sviluppo dell'idea di un "senso privato di solitudine" non è che il *pendant* di un

l'incisione di Dürer concordi più strettamente dei capitoli di Agrippa sulla melanconia». E ancora: «Non è affatto impossibile che sia stata l'*Occulta philosophia* stessa a trasmettere la dottrina neoplatonica fiorentina del genio, in una versione tipicamente tedesca, a Dürer, il quale non è stato solo il creatore della *Melencolia I*, ma anche l'autore dei *Vier Bücher menschlicher Proportion*, e con ciò si è assicurata la possibilità di formulare, in concetti e parole, gli elementi irrazionali e individualistici delle sue idee sull'arte». *Ivi*, p. 339.

¹⁶ *Ivi*, p. 348: «È quindi comprensibile, da diversi punti di vista, che Dürer pensasse che il modo migliore di caratterizzare il genio tutelare del protestantesimo fosse rappresentarlo come melancolico». Da notare anche l'importante richiamo all'altare di Naumburg (1567) in cui «nel quadro di una tradizione vecchia di un millennio, la figura che rappresenta il principio unificatore di tutte le attività intellettuali [le sette virtù] non sia più quello della filosofia, la disciplina che dà il fondamento a tutte, ma quello di una forza psicologica soggettiva [la melancolia, chiaramente ripresa da Dürer], cioè della disposizione che rende possibile l'attività individuale: una distinzione di cui il Nord aveva preso coscienza attraverso l'incisione di Dürer» (p. 360).

¹⁷ Per quanto concerne un aspetto religioso di ciò, cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma 1986, cap. III, sulla contrapposizione bruniana di religione oziosa – i Riformati – e religione melancolica – i cattolici. Egli riporta anche un brano di una lettera di Flaminio Marcantonio scritta da Verona a Gaspare Contarini dopo il 16 febbraio 1536: «io son taciturno, melancolico, inimicissimo di cerimonie, non so né posso conversare salvo con homini che mi satisfaccino; sono ignorante, et nel conversare paro ancora più ignorante, abhorrendo per natura la ostentazione, et ho caro in certi luoghi di esser tenuto più ignorante che io sono, per dire liberamente a S. V. li miei humori».

bisogno di protezione collettiva accumulato dall'uomo che si va facendo sempre più "moderno": da soggetto suddito.

Dopo l'infinita letteratura che si è spesa sull'interpretazione della *Melencolia I* e della congerie di "attrezzi" che riempiono il foglio, a testimonianza dell'*horror vacui* che domina la scena, non è produttivo, ai miei scopi, optare per l'una o l'altra delle soluzioni portate. Sinteticamente vorrei però ammettere che nell'incisione di Dürer non manca – né potrebbe mancare – al di là del suo spiccato senso filosofico un occhio di riguardo, se non di rimpianto, per la componente di magico e di mistero che aveva accompagnato il lungo percorso della melancolia nel medioevo ed era ancora ben presente nel rinascimento. Una sensazione che è benissimo espressa, ancora una volta, dal Cusano quando, accanto alle quattro arti del Quadrivio, parla di «medicina, alchimia, magia e delle altre arti che producono trasformazioni»¹⁸.

Trasformazione non può che essere un'altra parola chiave in questo momento di evoluzione della nostra melancolia. Ciò che può trovare conferma dal doppio gioco delle due incisioni düreriane del 1514: se il "dentro" della cella di Gerolamo è il luogo della "specifica scienza teologica", il "fuori" della *Melancolie I* è invece quello in cui la *mens humana* soffre la propria incompetenza, ma coltiva anche la speranza di futuro, di trasformazione appunto, sia pure accompagnata dalla fatica, dalla paura, dall'*horror vacui*, come ho appena detto, ma con la speranza di una "seconda teologia" – forse quella della Riforma? ma con la mediazione di Erasmo e Pirkheimer, i due grandi ritratti düreriani in rame¹⁹ – poggiata sulle ali della ragione ma anche provvista dei suoi strumenti – le arti liberali e meccaniche – una volta si possano restaurare e riportare al loro uso. È questa, a me pare, la forza di trasformazione emessa dall'incisione

¹⁸ «Medicina, Chalcimia, Magica et ceterae artes transmutationum»: in *De docta ignorantia*, II, 1, vol. I, fol. 13^o, citato in J.A. ENDRES, *Albrecht Dürer*, p. 14.

¹⁹ Annota in conclusione Endres (*Ivi*, p. 24): «Die Grundidee der Dürerschen Stiche entstammt denn in der Tat der verpönten Scholastik und besagt, daß Vernunft und Glaubenswissenschaft, Philosophie und Theologie selbstständige Forschungsgebiete mit verschiedenen Wahrheitsquellen und eigentümlichen Forschungsmethoden darstellen».

di Dürer, in una visione che, nel suo nascosto ottimismo, non dimentica il peso della fatica e della paura che quell'impresa porta con sé²⁰.

A petto dell'immensa capacità ermeneutica spiegata dalla letteratura per indicare le fonti, speculative e iconografiche, della *Melencolia I*, stupisce ma anche convince la constatazione che Peter-Klaus Schuster pone già nel *Vorwort* al suo *opus magnum* su Dürer, secondo la quale in realtà, per chi fosse edotto del linguaggio allegorico figurato allora corrente, il foglio della melancolia doveva essere del tutto comprensibile²¹. Ciò avvalorava l'impressione che l'opera, col suo titolo e la sua grande figura angelicata (divinizzata?) di uomo-donna potesse valere già al suo tempo da "simbolo". Ma, per me, non solo di una condizione umana, bensì anche di un progetto – come ho già più volte detto – in vista comunque di una posizione dell'uomo nel mondo, dolorosa e pesante per certo, ma anche pensante e applicativa, grazie alla *mens* che egli possiede, come pure degli attrezzi di cui dispone. È questo progetto-simbolo che conta. Non è dunque la fortuna dell'icona düreriana a doverci interessare, quanto la fortuna del simbolo che essa contiene, nelle diverse coniugazioni che esso assumerà poi. In questo senso funziona il suggerimento di Schuster di mirare piuttosto alla identificazione del *Denkbild* di Dürer che non a qualche ulteriore scavo nella struttura interna della melancolia, così come lui la ha rappresentata. A tale fine giocano anche i "luoghi comuni" rinascimentali, al punto che proprio l'idea di "ri-nascimento come *wiedererwachsung*", diventa centrale per la trasmissione nel moderno dell'ideale umanistico (che è poi la trasformazione sopra accennata).

Che poi il *Denkbild* düreriano di Schuster si possa – o debba – inscrivere nel *Denkensraum* di Aby Warburg è un passo ulteriore, che però potrebbe servire proprio a dare partenza e ritmo all'opera della modernità. In tale direzione mi sembra muoversi la più recente interpretazione fornita dal citato Schuster, che pretende fin dall'inizio di confutare l'opinione persistente, in particolare in ambito culturale tedesco, che vede *Melencolia I* come il manifesto della «crisi dell'età moderna, come crisi

²⁰ Piego qui ai miei fini alcune delle considerazioni svolte da Endres, *Ivz*, pp. 22 ss., nella parte finale del suo saggio, sotto il titolo di *Ergebnis*. Ma rimando anche al capitolo IV di K.-P. SCHUSTER, *Melencolia I. Dürers Denkbild*, 2 voll., Berlin 1991, che è dedicato a *Die vier Meisterstiche*, pp. 331-370.

²¹ P.-K. SCHUSTER, *Melencolia I Dürers Denkbild*, 2 voll., Berlin 1991, p. 13.

dell'uomo autonomo, privato della sua capacità tecnico-scientifica». Un orientamento quest'ultimo che, ai nostri tempi, si è sposato con il generale scetticismo nei confronti della tecno-scienza, come Schuster mostra richiamando il pezzo su Dürer che Günter Grass ha inserito nel suo romanzo *Tagebuch einer Schnecke*, apparso nel 1971, in concomitanza con il *Dürrerjahr*²².

Il discorso è complesso, perché molto opportunamente Schuster allarga lo spettro dello scetticismo contemporaneo verso la “scienza moderna” dall'angolo visuale della critica anti-illuministica e anti-razionalistica della Scuola di Francoforte a quello della filosofia esistenzialista di stampo cristiano, ricordando il *Experimentum Medietatis* di Walter Rehm dove si trova la denuncia di *Melencolia I* (intesa, sotto il palese influsso di Panofsky-Saxl, come *Melancholia generosa*) come manifesto, destinato al fallimento, dell'uomo che «si sottrae alla misura (*Maß*) e ai limiti che gli sono stati destinati per entrare nella sfera di Dio»²³. Il discorso andrà ripreso, ma è necessario fin d'ora segnalare l'ampiezza dello spettro segnato da queste posizioni “anti-moderne”, che indurrebbero a considerare la nostra immagine proprio come un'insegna di quella modernità di cui da più parti s'invoca la crisi, se non la fine.

²² Il quale anniversario aveva dato luogo anche a diverse mostre ed alcuni cataloghi, in cui ampio spazio era dedicato anche a *Melencolia I*: P.K. SCHUSTER, *Melencolia*, p. 52 che cita G. GRASS, *Dal diario di una lumaca*, Torino 1974, che porta alla fine (pp. 238 ss.) anche il breve saggio *Il ristagno del progresso. Variazioni sulla calcografia di Albrecht Dürer "Melencolia I"*: «Bei Dürer sind es Symptome fragwürdig gewordener Wissenschaftlichkeit, deren Summe Melancholie heißt. Stillstand im Fortschritt. Das Zögern und Einhalten zwischen den Schritten. Denken über Gedachtes, bis nur noch der Zweifel gewiß ist. Erkenntnis, die Ekel bereitet – Das trifft auch für uns zu». E Schuster procede citando *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno (1947) e l'influsso di Herbert Marcuse a corredi di questa “nausea” che pervade la gente del tempo, diffondendo un atteggiamento di rassegnazione verso la forza della ragione.

²³ *Ivi*, p. 53: W. REHM, *Experimentum Medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts*, München 1947, p. 189.

Terza parte

La convinzione di Schuster che la “figura sopra gli strumenti (*Figur über Geräte*)” di Dürer rappresenti piuttosto una disponibilità all’azione nelle “arti” – anche soprattutto quelle meccaniche – è convincente e si adatta perfettamente all’iscrizione della *Melencolia I* nel turbinoso processo di modernità che segna l’epoca, nel gioco ambiguo ma congiunto di *Virtus e Fortuna*²⁴



(emblemizzate rispettivamente nelle figure geometriche del cubo e della sfera) che sarà uno dei temi centrali del trapasso dal Rinascimento al barocco, anche sotto il profilo della filosofia morale e della dottrina del comportamento.

Cosicché la figura melancolica di Dürer può essere considerata un “modello” di antropologia umanistica, basato sulla “libertà di volere” (*Willensfreiheit*) dell’uomo. Quanto ciò abbia attinenza con la vincente – in ambito protestante – idea di “libero arbitrio” non è qui possibile approfondire²⁵, ma certo richiama problemi che stanno alla base anche della famosa interpretazione di Max Weber dell’etica protestante, nel suo rapporto con lo spirito del capitalismo. Quella spinta è infatti anche curiosità per il nuovo, per il “mai visto”, per il meraviglioso, per il *plus ultra*, in un impeto di conoscenza che, grazie al crescente interesse per l’osservazione, porta all’ “inventario del mondo”²⁶.

²⁴ «Sie ist unter diesem Blickwinkel tatsächlich “the mother of invention”, als die sie Samuel Palmer, der Schüler William Blakes, bezeichnet hat»: *Ivi*, p. 116. Il primo è un piccolo dipinto su legno che rappresenta una *Fortuna* tra putti (circa 1490) di Giovanni Bellini; la seconda è invece la incisione di Dürer (1502) che raffigura la Nemesi (o Grande Fortuna).

²⁵ P.K. SCHUSTER, *Melencolia*, pp. 359 ss. che cerca di conciliare la dottrina di Lutero con l’enfasi umanistica, affermando: «Luther hat als – paradox genug – Dürer den Weg zum Humanismus erleichtert, er hat ihn hierbei bestätigt und ihn recht eigentlich zum Humanisten gemacht».

²⁶ G. OLM, *Inventario*. Ma di nuovo una citazione da P.K. SCHUSTER, *Melencolia*, p. 209, che oltre ad altre cose, attribuisce al foglio di Dürer «ein Methodenbewußtsein, das in der Verbindung von Theorie und

Si tratta forse di una visione “unica” del reale, oltre che di una visione unitaria. Sia essa ancora dipendente dall’unità divina di Dio oppure dovuta all’unicità della *mens* umana, con le sue arti e scienze mondane, non è impossibile che la figura melanconica che di tutto ciò sarebbe simbolo, coi suoi tratti ancora unitari anche se eccentrici di uomo-donna-angelo, rechi nel suo proprio *titulus* la sigla dell’unità, il termine “I”, che più che iniziare una serie, allora, la chiude, sintetizzando in sé l’intera conoscenza ma anche l’intera sofferenza che essa, nel suo farsi e disfarsi, produce²⁷. È un’ipotesi che traggo da Schuster, il quale però interpreta quel segno come una sorta di sigillo dell’unità che l’uomo mantiene – anzi rafforza grazie alla potente forza melanconica – con Dio²⁸. Io sarei invece portato a insistere ancora di più su questa potente forza, grazie alla lettura – umana più che umanistica – di Dürer che, tra le tante versioni precedenti di melancolia, ne ha colto e descritto una che, per l’appunto, ha la pretesa di superarle tutte, portarle a sintesi e fondare in tal modo l’uomo-donna moderno, ancora cusanianamente “quasi-dio” e per questo dürerianamente dotato delle ali dell’angelo²⁹.

Si potrebbe anche andar oltre, supponendo che quel “I” sia, per Dürer, la cifra stessa dell’uomo, il suo “IO”, come la bandiera che, già fin dall’Umanesimo ma da lì in poi (1500!) sempre di più, sventolerà sui progressi dell’era moderna. Tale, in buona sostanza, è il significato che io voglio attribuire al nostro foglio, non essendo mio compito di verificare criticamente le attribuzioni e le derivazioni dentro al grande fiume della tradizione “melanconica” in Occidente.

Praxis, von mathematischer Kunst und empirischer Beobachtung, die konstruktive Phantasie der theoretischen Überlegung stets wieder an der Realität überprüft».

²⁷ Sarebbe interessante un incrocio con il grande esperimento “accademico” del Cesi ai primi del Seicento: cfr. A. BATTISTINI – G. DE ANGELIS – G. OLMÍ (eds), *All’origine della scienza moderna: Federico Cesi e l’Accademia dei Lincei*, Bologna 2007.

²⁸ Andrebbe qui considerato il riferimento che Schuster fa, in questa come in altre importanti occasioni, all’opera di C. BOVILLUS (Charles de Bovelles), *Liber de Sapiente*, apparsa, con altre, nel 1510-11 a Parigi.

²⁹ Cfr. in proposito Y.N. HARARI, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London 2016. Ma soprattutto M. CACCIARI, *La mente inquieta*.

Riprendendo spunti del Cusano, poi sviluppati e banalizzati dal Bovillus³⁰, il posto dell'uomo nel mondo viene assimilato a quello di Dio, creatore e gestore di tutte le cose, in una prospettiva che, per essere orientata a un essenziale principio di laicità, non cesserà di restare a lungo intrecciata con un'idea, più o meno nascosta, di Dio³¹. Grazie poi anche a Pico della Mirandola, si approda all'apprezzamento del Cristo come "uomo assolutamente perfetto", dove lo stato di perfezione si condensa nell'idea di misura, di giusta proporzione. Schuster sottolinea questa misura come cifra anche del già più volte citato *Autoritratto* di Dürer/1500.

Dalla misura alla cortese *Mâze* dei cavalieri e alla virtuosa *temperantia* cristiana il passo non è lungo, trovando il suo centro umanistico, ad esempio, nel Petrarca del *De remediis utriusque fortunae* e poi ancora nei citatissimi Nicola da Cusa e Petrus Bovillus. Come ormai si sa però, "Misura" non sta, per me³², nel banale "giusto mezzo". Per trovare il giusto mezzo occorre infatti conoscerne gli estremi, che non sono sempre quelli e non possono a priori essere catalogati semplicemente come *malum* o *bonum*. Dipende. Occorre avere esperienza, occorre anche soffrire e occorre avere genio per capire le cose. Occorre, insomma, melancolia. Serve ricordare la ricorrente assimilazione di quest'ultima alla geometria, o alla matematica? E serve rammentare che l'uomo-angelo-donna "in ricerca" di Dürer ha in mano come strumento di operazione e d'azione – momentaneamente rilassato ma pronto a essere operato di nuovo – il compasso, attrezzo per eccellenza di precisa misurazione³³? L'uomo di Dürer – che è

³⁰ Che scrive dell'uomo come un "alter Deus in terris": P.K. SCHUSTER, *Melencolia*, p. 228. Ma poi in un altro scritto (*Opusculum communium ad metaphysicam spectantium*, Paris 1504, cap. 17, così definisce l'uomo "sapiente" (*homo sapiens?*): «Sapiens (ut qui natura secreta novit) secretus est, spiritualis, solus habitans, a multitudinis consortis semotus, ceteris eminentior, singularis, liber, absolutus,, tranquillus, pacificus,, immobilis, simplex, collectus, unus,, apud semetipsum manens,, nullis egens, omnibus habundans, perfectus, consummatus et felix»: che potrebbe anche valere come una descrizione ante-litteram della Figura di Dürer nella *Melencolia I*.

³¹ L. GOLDMANN, *Le Dieu caché: Erude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1956.

³² P. SCHIERA, *Misura*, a cui assolutamente rimando per una lettura più piena e profonda della "misura" come cifra della civiltà occidentale: tanto che il mio studio della melancolia va sempre di pari passo con quello della misura, nella sua accezione più ampia.

³³ Riassume così P.K. SCHUSTER, *Melencolia*, p. 249: «Im Maß also wird der im Mikro-Makrokosmosgedanke verankerte Theorie- und Praxiszusammenhang von Welt- und Selbsterkenntnis, von Wissenschaft und Tugend und damit der fortschreitende Erkenntnisprozeß als ein fortlaufender Bildungsprozeß

semplicemente, secondo la mia semplificazione interpretativa, l'uomo moderno – è intensivamente alla ricerca della misura. Per questo l'icona è universale ed eterna, perché ogni uomo è e sarà sempre alla ricerca della sua misura che deve, dovrà essere sempre anche quella del suo tempo. Ma anche perché quella ricerca è e sarà sempre carica di fatica e di ansia, frutto certo del genio ma anche foriera di paura e tristezza. Melancolia insomma.

In un libretto molto succoso, Hartmut Böhme ha cercato di muoversi tra le tante interpretazioni del foglio di Dürer, esponendo la tesi che il suo segreto stia nel superamento della radicata convinzione (teologica come filosofica) che si debba innanzi tutto ricercare l'identità di “segno” e “significato”³⁴. La molteplicità dei segni che riempiono l'incisione è essa stessa sintomo della sindrome melancolica che l'artista vuole rappresentare. La donna alata che è la melancolia vuole interrompere la catena di segni (ognuno, come si è visto, riportabile a qualche precedente significato teologico o filosofico): in ciò si attua il momento dell'autoriflessione, della sospensione della fisicità dell'Io in un atto di puro pensiero. Così *Melencolia I* diventa una pietra miliare fra i “tempi”, essa interrompe una continuità filologica e apre l'orizzonte all'impegno definitivo ed eterno della creatività del soggetto. Non c'è alcun *typus melancholicus* in ballo, c'è solo la geometria come via per la razionalità, che è la qualità prima del soggetto pensante. Tale potenza intellettuale è inserita nel quadro cosmico e apocalittico del tempo e vi si contrappone come istanza individuale³⁵.

überhaupt erst möglich». E prosegue (p. 251): «Dieser Zusammenhang von mathematischem Maß und sittlicher Bildung wurde über den Renaissanceplatonismus, Descartes, Leibniz und die Aufklärung im Gefolge der Expansion quantifizierender Naturwissenschaft zur verbindlichen Doktrin noch bis hin die Gegenwart» (e cita E. REICHMANN, *Die Herrschaft der Zahl. Quantitatives Denken in der deutschen Aufklärung*, Stuttgart 1968).

³⁴ H. BÖHME, *Albrecht Dürer*, p. 9.

³⁵ *Ivi*, p. 30 e 39. Böhme individua sette ambiti che concorrono a esplicitare l'intenzione di Dürer e che chiama (con un'espressione che amo molto e che uso volentieri anche nello studio di problemi storico-costituzionali, anche nella scia brunneriana di Otto Gerhard Oexle) *Deutungsschemata*. Eccoli qua: «1. Lo schema delle arti meccaniche e libere; 2. Il *typus melancholicus* nel senso del peccato medievale della *acedia* e della patologia umorale tradizionale; 3. La nobilitazione della melancolia sotto l'influsso della filosofia di di Ficino e di Agrippa; 4. Lo schema dell'astrologia, per il quale gli attrezzi sono simboli della “arte misuratoria saturnina”; 5. Lo schema teologico che, procedendo da una gerarchia dei gradi di conoscenza, osserva i limiti o l'abbiezione del sapere profano; 6. La lettura “apocalittica” in cui la storia, mediante la *hybris* dell'uomo (l'edificio-torre) viene orientata in direzione di un giudizio finale (bilancia, mola del

Con Dürer non si finirebbe mai, ma è necessario andare oltre. Ciò non significa seguire – come molti hanno fatto – la fortuna dell'icona nei secoli successivi, bensì di provare a recuperare tracce del percorso della melancolia come segno dell'uomo moderno – e più in generale – della modernità dopo il suo *high-point* rinascimentale. Tralasciando dunque le svariate letture che ne sono state fatte – spesso portando elementi di dettaglio importanti per il giudizio complessivo – vorrei provare a rintracciare e ricostruire l'aura arcana che dalla *Melencolia I* emanò, contribuendo al crearsi di una opinione diffusa, relativa alla condizione umana e al suo riflesso sulla società. In ipotesi, quell'aura era a struttura bipolare, come nella lunga storia che la melancolia aveva avuto dalla Grecia antica, e ancora a prevalente dimensione individualistica: però con una molto più intensa concentrazione sui tratti cognitivi, coscienziali, attivi, operativi della figura umana, impegnata essa stessa, soggettivamente, nel confronto con le “arti e mestieri” da una parte (cioè con le capacità tecniche a disposizione, a partire dalla geometria-matematica), ma anche in rapporto col mondo circostante, con l'ambiente fisico e sociale.

Una vera e propria soglia tra il prima e il dopo (1500!) dell'uomo-donna düreriano; una soglia che però apre anche a un'altra novità, dopo gli “eccessi” della *cura hominis* rinascimentale.

Si tratta della società, non più nel senso unitario e universale della *societas christiana* ma in quello di comunità in via di organizzazione territoriale, con intenti di aggregazione culturale e politica. Su questo orizzonte si andrà a collocare l'impulso della melancolia, sottolineando allo stesso tempo le riconosciute capacità performative dell'uomo come pure la sua innata imperfezione e solitudine. E tuttavia, fu anche su questa delicata base di psicologia e di cultura che si stabilizzò – a mio forte avviso – il bisogno “umano” di pace e sicurezza, di ordine e progresso, che trovò forma nella “politica”, grazie in particolare alla concomitante formazione dello Stato “moderno” e della società “civile”.

mulino, cometa, alluvione); 7. La lettura biografica, che vede il foglio come contrapposizione di Dürer al suo *genius* e alla sua tentazione per l'arte della misura».

Io non so se questo effetto indiretto e obliquo della stampa di Dürer possa essere ricondotto alla teoria dell'atto iconico, secondo la presentazione fattane da Horst Bredekamp, sotto il forte influsso dell'opera di Aby Warburg³⁶. Vorrei però credere che si possa veramente parlare di “icona politica”³⁷, al di là – e anche al di qua – della celebrazione “estetica” dell'arte, cioè di quella concezione dell'arte che fece dire a Hegel che l'arte era finita, in quanto era finita la storia dell'arte, o meglio l'arte destinata alla storia (cioè all'inserimento di ogni artista e artefatto in una linea genealogica di stili e periodi, secondo scambi e successioni).

Ora, qui la questione si complica, a causa della mia inserzione nel concetto di “icona” del sotto-concetto “politica”. Infatti tutte le immagini ci dovrebbero guardare – quelle almeno dotate di occhi, se no che immagini sono? – ma quelle politiche ci guarderanno in un modo particolare?

Cosa vuol dire, intanto, che le immagini ci guardano.

«La presente teoria mira a un chiarimento concettuale che elevi la forza propria delle immagini a condizione della loro stessa esistenza. ...Ciò significa superare il gigantesco smarrimento che l'epoca moderna ha prodotto nel privilegiare il soggetto quale creatore e custode del mondo. ... Le immagini non possono essere collocate davanti o dietro la realtà, poiché esse contribuiscono a costruirla. Non sono una sua emanazione, ma una sua condizione necessaria»³⁸.

Le immagini vivono di per sé e – aggiunge Vercellone – nella sua Postfazione – ci rubano, anzi ci strappano gli occhi, costringendoci anche a seguirle. In tal senso, le immagini – i *Bilder* che sono forse un po' più delle nostre immagini – sono parti costitutive della realtà in cui anche noi siamo inseriti, non come nostro prodotto, di prestazione o di fruizione, ma come presenze autonome, dotate di loro propria esistenza. Per questo motivo, anche, sostengo da tempo che l'arte rappresenta un importante “specchio” ma forse addirittura un “fattore costituzionale” per ogni epoca o situazione di cui si voglia cogliere il significato pieno³⁹.

³⁶ H. BREDEKAMP, *Immagini che ci guardano*.

³⁷ P. SCHIERA, *L'icona politica*, «Visual History. Rivista internazionale di storia e critica dell'immagine», I/2015, pp. 13-24, ma anche *La dottrina dell'immagine*, in *Profili*, I, Brescia 2011, pp. 137-157.

³⁸ H. BREDEKAMP, *Immagini*, p. 266, ripreso nella Introduzione da Vercellone, p. XV.

³⁹ P. SCHIERA, *Specchi*.

Mi rifaccio nuovamente ad Aby Warburg, nella lettura che ne dà Bredekamp:

«Ne segue un cambiamento di paradigma: Warburg pone al centro delle sue riflessioni non la sensibilità dell'osservatore, bensì la capacità dell'artista di "animare" la propria opera. L'immagine deve irradiare *energeia*, per creare, conformemente alle proprie intenzioni, uno spazio di riflessione. In questo contesto, Barthes ha poi articolato la teoria del *punctum*»⁴⁰.

Si tratta di un argomento complesso, su cui non ho i mezzi per interloquire, ma certo il richiamo alla *energeia* per il rame di Dürer mi pare proprio pertinente e anche indiscutibile. Vorrei però dire che quella forza motrice non riguarda solo l'osservatore e il suo occhio ma può forse propagarsi a un'intera cultura, a una società in formazione – com'è quella moderna – e determinarne le linee guida del pensiero e dell'azione (per così dire). Mi permetto perciò di osservare che la sintesi e il simbolo racchiusi nella *Melencolia I*, anche attraverso la sua documentata fortuna iconica successiva⁴¹, ha traciato dal letto augusto in cui Dürer l'aveva collocata per dilagare nella coscienza collettiva della gente che, da allora in poi, era alla ricerca di una "condizione umana" su cui costruire la propria visione della realtà e i conseguenti comportamenti.

Così vanno bene sia la lettura di Panofsky che quella di Schuster: che conta è il "simbolo" della melancolia che per almeno i due secoli successivi ha inchiostrato i pensieri e le azioni degli uomini europei, alla ricerca di una soddisfacente comprensione del proprio destino. Questo destino aveva, fra l'altro, a che fare con la posizione dell'uomo in forme sociali nuove, che si andavano costruendo in base a sogni-bisogni nuovi, quelli di una modernità empiricamente fatta di economia e diritto, di religione e ragione, ma soprattutto di ordine e progresso, di fronte alle evidenti carenze dell'individuo che non era stato in grado di realizzare il sogno rivoluzionario del Rinascimento⁴².

Il cammino che tenterò sarà allora quello di seguire, per sommi capi, lo svolgersi dell'idea di melancolia dal suo esordio complesso nel Cinquecento italiano ai lidi variegati dei diversi paesi europei, tutti impegnati, in maniere diverse, a costruirsi in

⁴⁰ H. BREDEKAMP, *Immagini*, p. 247.

⁴¹ P. SCHIERA, *Melancolia*, catalogo; ma anche meglio Y. HERSANT, *Mélancolies: De l'Antiquité au XXe siècle*, Paris 2005.

⁴² F. BORKENAU, *La transizione*; A. NEGRI, *Descartes*.

Stati, per fare crescere, implementare e proteggere le rispettive società. In tal modo, proverò a avvicinarmi al mio obiettivo che è di dare un ruolo alla melancolia nella stabilizzazione della politica in età moderna.

In altra sede avevo espresso questo obiettivo così:

«Il mio interesse riguarda il percorso di disciplinamento sociale attraverso cui si è svolta, in Europa, con particolare intensificazione nell'età moderna, quell'opera di laicizzazione, umanizzazione e individualizzazione della vita che ha costituito nei secoli il carattere più proprio della nostra civiltà, fino al trionfo liberale ottocentesco, da una parte, e al totalitarismo novecentesco dell'uomo di massa, dall'altra»⁴³.

La disciplina è una pratica molto risalente nella storia dell'Occidente, con significati oscillanti da quella *militaris* dell'antica Roma a quella ecclesiastica medievale, a quella etico-comportamentale della filosofia morale neo-stoica. Mi pare particolarmente interessante la sua connessione con il reciproco concetto (ma anche pratica) di *doctrina*, cioè d'insegnamento e di riflessione teorica trasmissibile⁴⁴. Per quel motivo mi è parso possibile collegare dottrina a icona, seguendo un po' la traccia di Belting e Blume specificamente lasciata per l'età medievale⁴⁵. Tali icone erano però dichiaratamente "dottrinarie"; anzi talora marcatamente politiche. Così, in particolare, quella che ho esaminato con maggiore cura, concernente l'affresco di Ambrogio Lorenzetti in Palazzo pubblico a Siena, volta a "rappresentare" teoria e prassi del governo (del ben comune), coi due concomitanti esempi degli "effetti" del malgoverno e del buon governo⁴⁶.

Mi si pone ora, dunque, il problema seguente: sono solo le icone apertamente "politiche", o comunque esplicitamente "educative" come ad esempio quelle sacre, ad

⁴³ P. SCHIERA, *La dottrina delle immagini*.

⁴⁴ M. RICCIARDI - P. SCHIERA, *Per una storia delle dottrine. Scienza & Politica*, in R. GHERARDI - S. TESTONI BINETTI (eds), *La Storia delle dottrine politiche e le riviste (1950-2008)*, pp. 91-100. Per la variante religiosa di quel nesso cfr. H.-I. MARROU, "Doctrina" et "disciplina" dans la langue des Pères de l'Église, «Bulletin du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi», IX/1934, pp. 5-25.

⁴⁵ H. BELTING, *Das Bild als Text. Wandmalerei und Literatur im Zeitalter Dantes*, in H. BELTING - D. BLUME (eds), *Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder*, München 1989; D. BLUME, *Die Argumentation der Bilder. Zur Entstehung einer städtischen Malerei*, in *Ibidem*.

⁴⁶ P. SCHIERA, *Il Buongoverno melancolico di Ambrogio Lorenzetti e la "costituzionale faziosità della città*, «Scienza & Politica», 18/2006, pp. 93-108, scritto in dialogo con un precedente saggio di P. BOUCHERON sulle «Annales», che egli ha poi ripreso nell'importante libro *Conjurer la peur. Siècle 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris 2013.

Terza parte

avere contenuto dottrinario, oppure esso può venire anche da icone non pensate o prodotte a fini direttamente disciplinanti? La risposta, in base alla teoria dell'“atto iconico” dovrebbe certamente andare nel secondo senso: così anche la *Melencolia I* di Dürer dovrebbe potersi prestare ad un trattamento del tipo che ho annunciato prima, come fonte energetica cioè di dispositivi culturali aventi a loro volta effetti politici e sociali.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

3.

Molto dipende dalle circostanze. Se è vero l'antico monito di Seneca, «quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla»¹, va anche riconosciuto che è lo spazio di comunicazione a determinare quale via sia la migliore, cioè l'urgenza del messaggio e l'ampiezza del target da raggiungere. Ciò riguarda anche il tema trattato e la modalità di esecuzione. Così trovo scritto in un libretto sintomaticamente intitolato *Der Mensch um 1500*:

«Con la liberazione dell'uomo dai legami medievali con la Chiesa e con il recupero di criteri di misura antichi per la bellezza e la dignità dell'uomo divenne possibile l'esperienza dell'autovalorizzazione dell'individuo e della sua formulazione in termini artistici... Così nel primo Cinquecento, nei centri commerciali, scientifici e artistici tedeschi – in primo luogo Augsburg e Nürnberg – il ritratto si sviluppò in un genere indipendente e autonomo».

Viene poi la sottolineatura del carattere “riformato” del caso tedesco, in cui si esalta l'interesse per la parte spirituale e etica dell'esistenza umana, per la sua prestazione in questo mondo e per la sua vita nella conoscenza della morte².

Böhme aveva interpretato l'abbondanza di autoritratti nella produzione düreriana come «indizio della crescita di soggettività propria dell'età moderna», fino al maestoso quadro – datato proprio 1500! – ora alla *Alte Pinakotek* di Monaco, di cui presenta una perfetta ricostruzione *more geometrico*³.

Si tratta, per lui, di un'autorappresentazione ideale di autoconsapevolezza umanistica.

Gli occhi e la mano dell'artista sono in primo piano e in asse: i suoi strumenti di lavoro che lo fanno un secondo “creatore” dopo Dio, che è il primo artista. C'è simmetria fra dottrina della creazione, geometria e rappresentazione di sé, all'interno della

¹ SENECA, *Epistolae*, 6.5-6, posto a inizio del saggio di R. PREIMESBERGER, “*Sol ich so mich Mahlen wie ich wirklich bin...*”, che fa da Introduzione al volume di R. PREIMESBERGER – H. BAADER – N. SUTHOR (eds), *Porträt*, Berlin 1999, p. 13.

² PLURES, *Der Mensch um 1500. Werke aus Kirchen und Kunstkammern*, Berlin 1977, p. 47: esso costituisce il catalogo di accompagnamento di una *Ausstellung aus Anlaß des 17. Deutschen Evangelischen Kirchentages* im Zusammenhang mit dem museumspädagogischen Vorhaben “Informationen für Lehrer und Schüler aus den Staatlichen Museen”. La citazione si conclude così: «Nicht zuletzt in diesem Ernstnehmen menschlicher Existenz liegt die Aktualität des Menschenbildes auch für den Betrachter heute».

³ H. BÖHME, *Albrecht Dürer*, p. 48, riprendendo un lavoro di Winzinger del 1954.

visione neoplatonico-cristiana della creazione come ordine matematico – di cui l’artista è pure interprete e la melancolia è insieme premessa ed effetto: cioè anche simbolo. «La geometria è la via regia della conoscenza estetica: “essa manifesta l’arte nella natura”»⁴.

Al genere pittorico del ritratto hanno dedicato uno splendido lavoro tre studiosi di Berlino. Rudolf Preimesberger affronta anche il tema Dürer, proprio nell’appena e già più volte citato *Autoritratto AD 1500*⁵ e comincia col dire che

«l’autoritratto di Dürer ha ricevuto una lettura religiosa ed una secolare. Alla più immediata interpretazione come “*imitatio Christi*” si contrappone infatti quella che sottolinea la creatività dell’artista di prima età moderna come demiurgo e “alter deus”: e ciò in un’opposizione che certamente va intesa come modernismo».

Concetti già incontrati nelle diverse interpretazioni della *Melencolia I*, ma qui attribuiti al «più grande artista e teorico dell’arte tedesco». Il quale, in un altro “drammatico” ritratto – quello di Melantone, su rame, del 1526 – insiste sulla sua *docta manus*, incapace però di ritrarre, oltre alle fattezze esterne di Melantone, la sua *mens*. L’analisi che Preimesberger ci offre di questa contrapposizione va ben oltre i modesti intenti della mia riflessione. La quale si limita a sottolineare il nesso fra la mano *docta* del pittore e l’intento dottrinario che quest’ultimo deve per definizione avere. Mentre la *mens* dell’individuo rimane lontana, irraggiungibile.

Il dualismo *mens-doctrina* rivela, ancora una volta, lo spazio di libertà e autonomia dell’uomo, a questo punto incastrato – mettendo insieme le due iscrizioni esaminate da Preimesberger – fra l’indiscutibile presenza e lontananza di Dio, da una parte, e l’altrettanto inevitabile funzione della dottrina. Di nuovo una traccia forte di luteranesimo che segna l’emergenza di un uomo duplice nella sua consistenza corporea e spirituale, ma certo libero di muoversi in quello spazio di autonomia, in cui la melancolia trova il letto propizio ad articolarsi, anche in chiave di socialità. Perché – io credo – i due ritratti esaminati sono solo due versioni dell’unico ritratto dell’uomo

⁴ *Ivi*, p. 50.

⁵ R. PREIMESBERGER – H. BAADER – N. SUTHOR (eds), *Porträt*, pp. 210 ss.

riformato⁶. Lo stesso varrebbe anche per il ritratto – pure su rame, pure del 1526 – di Erasmo da Rotterdam, i libri del quale (la sua dottrina dunque) dice di più, di meglio, di più potente e significativo della sua immagine delineata. L’impianto dell’opera non sembra, d’altra parte, lasciare dubbi: Erasmo sta componendo a pieno ritmo, col calamaio in mano, tanta è la pressione che lo spinge e in primo piano ci stanno preziose cinquecentine, senz’altro cariche di dottrina. È ciò che Dürer vuole trasmettere di Erasmo, al di là della maestosa figura dell’umanista che peraltro non era piaciuta a lui stesso, in quanto non molto somigliante. La dottrina dei libri, della *mens*, ha insomma anche qui la prevalenza sull’aspetto esteriore, e anche qui è questo il tratto di modernità che viene sottolineato⁷.

C’è però un’ultima considerazione che conclude la mirabile trattazione di Preimesberger dei ritratti düreriani ed essa riguarda il tema della “persona”⁸. “*Sua cuique personā*” è il motto che appare su un dipinto-copertura fiorentino del 1520 (circa). Maschera, ruolo, ma anche vero uomo, nella sua pienezza anche spirituale. Erasmo offre una lettura interessante: la maschera-*persona* come il velo dietro cui si cela il vero volto dell’individuo: essa mostra ma anche nasconde, secondo quello che è il gioco stesso della vita. Baader tira poi in ballo Machiavelli, «è necessario [...] essere gran simulatore e dissimulatore», per riproporre la tensione che c’è tra il moralmente giusto e l’agire utile, abbassando la dottrina di Machiavelli dal livello del principe a quello dell’uomo comune e allargandola come fosse una vera e propria teoria del soggetto moderno, una “arte del sé”, del tipo di quella proposta dal suo contemporaneo – ma predecessore – Baldassare Castiglione. Un solo uomo, quello moderno, o più

⁶ Preimesberger cita, fra gli altri, P.-K. SCHUSTER, *Individuelle Ewigkeit: Hoffnungen und Ansprüche im Bildnis der Lutherzeit*, in A. BUCK (ed), *Biographie und Autobiographie in der Renaissance*, Wiesbaden 1983, pp. 130 ss.

⁷ Conclude R. PREIMESBERGER, *Porträt*, p. 236: «Es ist in der Tat eine bildlich-literäre, d. h. Sprache und Bild integrierende Pointe des Dürerschen Porträts, daß Erasmus sein in der Inschrift angesprochenes “größeres, besseres, mächtigeres, bedeutenderes” Bild selbst “zeigt”, indem er, umgeben von den bereits vollendeten “Syngrammata” und in der Tätigkeit des “syngraphein”, sichtbar an der eigenen “imago” arbeitet».

⁸ H. BAADER, *Anonym: “Sua cuique Persona”. Maske, Rolle, Porträt (ca. 1520)*, ivi, pp. 239 ss. Al nesso-*Vanitas*-maschera presta attenzione (con molta iconografia); A. VECA, *Vanitas. Il simbolismo del tempo*, Bergamo 1981, pp. 131 ss: “Il tema della maschera”.

uomini in uno, con varie maschere: per cui, quasi, il motto di partenza dovrebbe essere mutato al plurale: “*suae cuique personae*”. A meno di pensare che il quadretto non sia (come invece è) il coperchio rotante di un altro quadro sottostante, probabilmente un ritratto, ma sia tutta l’opera in sé, come un Magritte del Cinquecento, fatto per prenderti in giro e dirti che l’*unusquisque* non esiste, esiste solo la *persona*.

Problemi di identità, come non dovevano mancare nell’età della Riforma, quella luterana ma anche quella romana, prima e dopo il Concilio. Paolo Prodi – il grande esperto in materia – fa riferimento alla Santa Cecilia di Raffaello per segnalare una rottura di identità nel mondo cristiano che segna ovviamente anche l’apertura alla ricerca di identità nuove: «Al di là delle riflessioni sul rapporto con S. Agostino e col neoplatonismo di Marsilio Ficino, è nell’arte e nella musica che viene colto il distacco tra un mondo celeste che s’identifica con il canto vocale e un mondo terreno che diviene profano».



Senza musica, appunto⁹:

Prodi parla di “paradigma tridentino” per «identificare un vissuto religioso che ha caratterizzato l’età moderna»: attore ne è il soggetto, teso fra “le norme di comportamento imposte dall’alto” e la sua propria creatività nel mondo, nel nodo, fin d’allora inestricabile, fra “disciplina” e “libertà” insomma¹⁰. La rete è così fitta da coprire

⁹ Raffaello dipinse la pala fra il 1514 e il 1515, in concomitanza cioè con l’incisione di Dürer: è singolare che anche Raffaello dipinse, ai piedi della Sacra conversazione una serie di strumenti musicali rotti e dispersi, per segnalare, comunque, l’esistenza di un mondo musicale forse rifiutato o condannato, però esistente. Ho anche notato con rispetto, all’ultima mia visita alla pala, l’atmosfera indubbiamente *nigra* in cui la scena è ambientata. Senza parlare, ovviamente della positura fortemente melancolica di San Paolo e la sua relativa vicinanza al famoso San Paolo di Dürer.

¹⁰ P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un’epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010.

minuziosamente anche i campi della musica e dell'arte figurativa, a testimoniare il grande peso sempre dato – nella storia della Chiesa, ma quindi per tutto il medioevo anche della società – alla funzione dottrinarica (d'insegnamento o di propaganda)¹¹. Ma il panorama è più ampio e copre – per il tempo globalmente – «il passaggio alla modernità, nel quale s'inserisce anche il Concilio di Trento [...] nel nuovo rapporto tra il sacro e il profano che si sviluppa nel processo di confessionalizzazione dell'Europa»¹².

Per Prodi e per il suo “mestiere” di storico è naturale lanciare ponti tra sponde diverse: dall'arte alla pietà, dalla liturgia al comportamento sociale, dalla cultura alla costituzione politica. È il suo modo di “fare” storia ma dev'essere anche il nostro se vogliamo proseguire il discorso che stiamo facendo sul percorso della melancolia nel mondo moderno, anche attraverso icone speciali (come quella di Dürer) ma soprattutto rintracciando la diffusione psico-sociale di quel fluido o umore, nel cercare e nel darsi identità di quel “soggetto” post-rinascimentale (Prodi direbbe forse post-tridentino) che è l'uomo moderno, fino al suo assoggettamento (anche in tal senso soggetto!) alla formula politica di Stato-società¹³.

L'appena citato libretto didattico-illustrativo sull' “uomo intorno al 1500” ha un altro capitolo interessante dedicato a *Vanitas. Individuo e caducità*. La prima opera presentata è una bella medaglia di legno in cui è ritratto un abbraccio – non orripilante, piuttosto disperato – fra una giovane bellissima donna e un orribile corpo in decomposizione, che rappresenta la morte. L'opera è di un artista di Augsburg contemporaneo a Dürer¹⁴. L'idea che mi faccio è che l'uomo-donna-angelo della *Melencolia I*, con tutto il suo fascino di uomo creatore si accorga che fra poco dovrà morire

¹¹ H. BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo medioevo*, Roma 2001. P. Prodi, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, «Archivio italiano per la storia della pietà», IV/1965, pp. 121-211, ma anche Bologna 1984.

¹² P. PRODI, *Il paradigma tridentino*, p. 154, che prolunga il discorso al «Seicento come secolo della coscienza e dell'anima».

¹³ Non so se merita citare qui la raccolta di saggi di H.G. KOENIGSBERGER, *Politicians and Virtuosi. Essays in Early Modern History*, London-Ronceverte 1986.

¹⁴ *Der Mensch*, p. 142. L'autore è HANS SCHWARZ, nato nel 1498 ad Augsburg, autore di 175 medaglie di personalità di Augsburg e Nürnberg, fra il 1517 e il 1530. Sul tema della morte cfr. W. REHM, *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter zur Romantik*, Darmstadt 1967.

e che, comunque, ogni suo sforzo di azione e d'identità moderna è del tutto caduco. Destinato quindi al fallimento?

Il libretto va avanti, ma preferisco orientarmi a un'altra opera, più cospicua, frutto della meritoria attività della Galleria Lorenzelli di Bergamo¹⁵.

«Ciechi, stolti e insensati,
ogni cosa il Tempo fura;
pompe, glorie, onori e stati
passan tutti, e nulla dura;
e nel fin la sepoltura
ci fa far la penitenza»¹⁶.

“Nulla dura” sembra l'epitaffio dell'energia che abbiamo trovato nella melancolia e nella scoperta del soggetto moderno.

Sarà così, o è invece solo il secondo atto della dialettica che è la molla di questa nuova modernità? D'altra parte, non era anche una *vanitas* quella di Dürer, ai piedi dell'angelo, o quella di Raffaello con i pezzi di strumenti musicali ai piedi di Santa Cecilia?

Il target cui mirano *Vanitas* e natura morta nel Seicento non sembra più essere l'orgoglioso individuo rinascimentale ma un collettivo borghese che si va costituendo in “società”, coi suoi sogni e bisogni, contenuti nella rappresentazione di un “immaginario concettoso”¹⁷. Si tratta infatti, quasi sempre, anche di rappresentazione

¹⁵ A. VECA, *Vanitas*. Da segnalare, per quanto appena detto nel testo, sulla maschera-*persona*, che la stessa Galleria Lorenzelli di Bergamo aveva proposto una Mostra sul tema *Inganno & Realtà* nel 1980.

¹⁶ Sono versi di Antonio Alemanni composti, prima del 1512, per Piero di Cosimo, a Firenze: li cita nella *Prefazione* Veca, *ivi*, p. 6: «Nella *Vanitas* è allora opportuno vedere, per estensione, un momento culturale e artistico decisivo nell'affermarsi della sensibilità e dell'espressione moderna». Veca cita spesso A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1978.

¹⁷ E prosegue Veca (*Vanitas*, p. 16): «In essa, più che nei soggetti di storia o nelle allegorie, si esplica una sintesi fra coscienza sociale della borghesia affermata, ridiscussione e investigazione laica della natura delle cose, autonomia e individualità del pittore [...]. E proprio per questo suo carattere affermativo, del soggetto, dell'autore e del pubblico della pittura, per il suo riscontro o contatto con la sfera simbolica, o più dichiaratamente simbolica, il genere della Natura morta risulta interessante e attuale». Ma ancora (p. 30) egli descrive il Seicento “vanitoso” come «il secolo del trapasso da un'architettura cinquecentesca del mondo, individualistica e disperata nella scoperta della sua solitudine, alla formazione di una società e di uno stato moderno – ci riferiamo soprattutto alla esperienza olandese – del sentimento moderno

“scientifica”, basata – si potrebbe dire – sull’osservazione e l’esperienza, alla scoperta del mondo naturale. Il tempo che irrimediabilmente scorre può essere anche un’eccezione a usare meglio quel che ne resta, ad agire cioè nel mondo, con le opere e con l’ingegno, di fronte al necessario cambiamento. L’ordine tassonomico della *Kunst-kammer* si trasfigura nel disordine caotico della natura “morta”, la quale viene però, nella sua caducità, come sezionata, anatomizzata, in corrispondenza con il processo della ricerca scientifica¹⁸. Ecco: il termine “anatomia” mi pare il più appropriato a descrivere la situazione¹⁹. Successivamente arriverà la “rovina”, insieme all’apoteosi neoclassica del “normale”.

Un po’ a sé sta il caso dei Santi Gerolami frequentemente trattati, fra Cinque e Seicento, nello studiolo, tra i libri stecchiti della famosa traduzione ma spesso anche con la mano sinistra appoggiata alla nuca e il dito indice sinistro a toccare un teschio, nella giunzione delle ossa (occipite) attraverso cui si riteneva passasse nel cervello dell’uomo l’umore nero della melancolia. Ma, tra i richiami alla melancolia, basterà citare la famosa tavola incisa nel *De humani corporis fabrica* del Vesalio (e poi ripreso nell’*Encyclopédie* settecentesca, anche da me qui riprodotta *retro*) in cui uno scheletro in posizione eretta medita melancolicamente su un teschio deposto su un cippo classico, ornato dall’iscrizione “Vivitur ingenio”.

Che ci sia un’evidente continuità o forse anche circolarità fra i tre temi che abbiamo finora visitati della melancolia, del ritratto e della *Vanitas*-natura morta è fuori di dubbio; come pure mi pare chiaro che il filo rosso che li collega sia il destino dell’uomo moderno, tra il progetto del fare e la certezza del suo limite.

Non può dunque stupire che, alla fine della sua presentazione al catalogo della Mostra su *Vanitas*, Alberto Veca ponga le due varianti della penitenza e della melancolia.

dell’individuo, ormai orfano di una protezione teleologica sistematica eppure, nelle diverse aree in cui si trova a operare, contemporaneamente nostalgico per una sicurezza perduta e positivo, affermativo nell’ordine della sua emancipazione». Da richiamare, sul Seicento olandese, J. HUIZINGA, *La civiltà olandese del Seicento*, Torino 1967.

¹⁸ G. OLMI, *Il collezionismo enciclopedico italiano da Ulisse Aldrovandi a Ferdinando Cospì*, in: *Wunderkammer. Arte, Natura, Meraviglia ieri e oggi*, Milano 2013, pp. 37, 206, 43, 208.

¹⁹ G. OLMI – C. PANCINO (eds), *Anatome. Sezione, scomposizione, raffigurazione del corpo nell’Età moderna*, Bologna 2012.

In quest'ordine però, mentre a mio avviso, l'ordine dovrebbe essere inverso. Vediamo perché. Che la *Vanitas* sia soffusa di melancolia, come anche il ritratto, risulta chiaro da quanto abbiamo appreso dalla bella letteratura che abbiamo esaminato e dall'altra, davvero ampia, da cui l'abbiamo selezionata. La portata emblematica della *Melencolia I* di Dürer viene confermata dall'insistenza che i due generi pittorici dedicano al tema, allargandolo però, tra Cinque e Seicento ad uno scenario allargato, che non è più solo quello dell'uomo-genio fornito della sapienza geometrica e matematica e della conoscenza delle arti meccaniche utili al mondo moderno, ma si allarga a comprendere anche l'uomo più comune, per di più colto in una dimensione sociale sempre più incombente e avvolgente. Ciò si deduce anche dalla destinazione di mercato dei nuovi prodotti artistici: quadri di modeste proporzioni, atti a decorare case patrizie, ma comunque private, per uso domestico ma anche di status e rilievo sociale. In parte era già così per le famose incisioni di Dürer e dei suoi numerosi epigoni, che erano però destinate a una fruizione più intima, appese negli studioli privati.

Questa componente "sociale" della sensibilità melancolica si traduce bene anche nella nuova funzione collettiva che invade la vita degli uomini e delle donne all'uscita dal Rinascimento, l'esigenza di comportamento, di conversazione, di mondanità: in una parola di disciplina. C'è una bella differenza con la scenografia, immensa e confusa, proposta nella tavola del 1558 di Matthias Gerung, che, in asse verticale, offre, dall'alto, il cielo düreriano dominato dall'arcobaleno e dal fascio di luce abbagliante e poi, sotto, una grande donna alata vestita di rosso (Cranach?) denominata *Melancholia* e infine, alla base della tavola, un sapiente che misura il mondo con un compasso (come lo vedrà De Ghein, da Goltius, citato nella prima parte).

Terza parte



Un asse verticale intorno al quale si muove freneticamente un'umanità composta, in cui si stratificano gruppi (sociali) di diversa natura e qualità, impegnati in feste campestri o in lavori manuali. Il programma del quadro riguarderebbe il dualismo fra la confusione del mondo e il sentimento melancolico²⁰. Non sembra sussistere grande collegamento fra i due poli, ma proprio qui sta il problema.

Melancholia infatti – quella dettata da Dürer in *Melencolia I* – vuole significare il passaggio dall'utilità e dalla produttività delle cose (delle arti che vi sono secondo tradizione rappresentate) all'interrogazione sul significato della capacità di fare e delle cose stesse. Da qui un limite al soggetto, alla sua capacità di fare, ed è in questa auto-coscienza dei propri limiti che s'invera l'uomo di questa terra che, per quanto aspiri col suo genio a ri-creare il mondo, non entra mai nella sfera divina²¹.

A metà Cinquecento, la tensione fra il momento “sapienziale” della melancholia e la multiforme “follia” del mondo compare, ma non trova ancora soluzione²². Quest'ultima crescerà lentamente, attraverso da una parte l'introspezione psicologica che passa per il ritratto (singolo o doppio, che pure è un gran bel tema) e per la denuncia della vanità di ogni impegno dell'uomo nel mondo (che però allo stesso tempo esalta l'osservazione minuziosa della natura dando spazio al nuovo pensiero scientifico²³).

²⁰ Scheda di nuova acquisizione in «Jahrbuch der staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg», 12/1975, pp. 275-278, su cui anche il più volte citato *Saturno*, pp. 356-357.

²¹ Conclude H. BÖHME, *Albrecht Dürer*, p. 52: «Jede immanente Philosophie – nach Dürer – ist von diesem Schmerz begleitet, ohne ihn notwendig in das “faustische Verzweifeln am Wissen” zu wenden».

²² Basti pensare alla *Nave dei folli* di Brant (alle cui xilografie probabilmente il giovane Dürer aveva collaborato) e alla stessa *Melencolia I*!

²³ G. OLMI, *Ulisse Aldovrandi: Scienza e natura nel secondo Cinquecento*, Bologna 1976.

Sono due tratti certamente riconducibili all'atmosfera della Riforma, nelle diverse varianti che essa conobbe²⁴, da cui verranno anche modi diversi di socializzare la melancolia. Basta seguire la pista che dal *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, all'inizio del XVI secolo, conduce all'*Umgang mit Menschen* di Adolf Knigge alla fine del XVIII, per capire che, nonostante il divario esistente fra la società di corte nel ducato di Urbino e quella illuministico-borghese in rapido sviluppo, il rapporto fra individuo e ambiente sociale acquista priorità nel mondo moderno, passando anche sul ponte che collega melancolia e regole.

Nell'età barocca, la trattazione melancolica gode forse di fortuna maggiore in letteratura piuttosto che nelle arti figurative: di Burton ho già detto molto nella Prima parte, ma toccherà tornarci, poi però c'è il grande teatro, spagnolo, inglese e francese. Non riesco tuttavia ad abbandonare del tutto il genere pittorico, anche per sottolineare come, ormai, il tema melancolico fosse divenuto componente precipua dello spirito nordico dell'Europa.

Mi sia consentito perciò il riferimento principale a Rembrandt. Egli – insieme a Dürer il maggiore (migliore) produttore di incisioni dell'età moderna – ha infatti messo a stampa, in particolare nella sua cosiddetta “maniera nera”, alcune rappresentazioni di sicura lettura della melancolia. La prima, e più evidente, è il *San Gerolamo nel suo studio*, in cui il classico tema è affrontato (a possibile conferma della lettura che ne ho dato riguardo a Dürer) con indiscutibile attenzione per l'umore nero, come risulta non solo dall'insieme ambientale oscuro e assolutamente solitario ma anche dal gesto famoso della mano alla testa. Ma non meno inquietanti sotto lo stesso profilo sono le due arcinote incisioni del *Nudo di donna di schiena*, che sembra isolare la stessa bellezza femminile nell'ombra profonda di un'irraggiungibile solitudine, e il *Giovane seduto di fronte*, che con le braccia abbandonate alla sua insostenibile nudità, dà un esempio integrale di desolante disperazione.

Ma è l'opera forse più conosciuta di Rembrandt a darmi un'emozione melancolica straordinaria: la *Lezione di anatomia del Dottor Tulp*, del 1632. Non sta certo a me

²⁴ Sinteticamente: P. PRODI, *Il paradigma*.

addentrarmi in un'analisi storico-estetica del dipinto, ma non si può ignorare la densità livida dell'atmosfera in cui la lezione è tenuta e il contesto dannatamente orrifico in cui essa va collocata: dal cadavere puzzolente di un impiccato, al gruppo nerissimo dei dottori apprendisti, emerge la chiara associazione fra arte medica e arte pittorica in una luce fortemente allusiva ad una società insieme ossessionata dalla morte ma anche impegnata a fare scienza. Né posso evitare di rimandare al più volte menzionato trattato del Vesalio, di quasi un secolo prima, in cui pure abbiamo intravisto la presenza inquietante dello scheletro in meditazione melanconica; come pure la trans-disciplinare analogia con la *Anatomy of Melancholy* di Burton, più o meno in gestazione negli stessi anni. Ma l'impressione diventa evidenza, se si guarda alla seconda *Lezione di anatomia* dipinta da Rembrandt nel 1656, quella del *Dottor Deijman*, nella quale ad essere sezionato non è più solo un braccio, ma il capo del cadavere, anzi addirittura il cervello, con la chiara intenzione del pittore di porre in evidenza la nerezza dell'intervento, mediante il consueto ricorso alla *facies nigra* dell'anatomizzato. Con tutte le reminiscenze mantegnesche, caravaggesche e forse anche düreriane del caso.

Il riferimento a Rembrandt è molto, forse troppo, impegnativo. Se però un poco tenesse, mi servirebbe a confermare l'ipotesi dell'invasione "sociale" della melancolia in una società, come quella olandese, che abbiamo già visto attenta al rapporto fra economia e melancolia, sotto l'egida intensa della morale calvinista²⁵.

C'è però un altro grande pittore fiammingo (e incisore di fantastici frontespizi di libri moral-filosofici) che è Rubens. Di lui è nota la passione diplomatica, che praticò attivamente presso varie Corti europee alla (vana) ricerca di soluzioni di pace ai conflitti che imbrattavano l'Europa del tempo. C'è un'opera però che trascrive su tela questa impazienza e che può servire ad attrarre anche lui nell'orbita della mia melancolia sociale secentesca: è quella dal titolo *Le conseguenze della Guerra*. La figura che dà moto a tutta la scena, piegandola con forza centrifuga da sinistra verso destra è

²⁵ Cfr. Prima parte, ma di nuovo anche J. HUIZINGA, *Il Seicento*.

Europa, vestita di nero²⁶: sarà il vento della Fortuna, oppure quello della Guerra, ma in basso – come al solito – ci sono le Arti e la Carità calpestate mentre Marte, ammantato di rosso e invano trattenuto da Venere invade il campo. La maestosa tela (206x305 cm) è del 1637-38, ma era stata preceduta, nel 1630, dall'*Allegoria della Pace*, destinata a Carlo I d'Inghilterra, dove tutto era dolcezza e amore e Marte si abbracciava con Minerva e la natura ferina domava i suoi istinti passionali²⁷. Con Rubens lo spirito nero della melancolia supera anche la dimensione sociale e prende colore politico. Soggetti diventano gli Stati, addirittura il sistema internazionale degli Stati, come sarà poi avviato dalle paci di Westfalia dopo il 1648. Il fatto è compiuto. Anche l'Europa in formazione, che segna il confine più esterno della vita degli uomini, prende il lugubre colore nero/oro delle cornici barocche.

Ma anche la lotta dell'individuo con le sue passioni fa riscontro all'impegno rubensiano per la pace politica internazionale, e anche in quel caso la battaglia è furente, allegorizzata nelle grandi scene di caccia in cui gli animali feroci sono assunti a simbolo dei vizi e delle passioni mentre i (valorosi/virtuosi) cacciatori a cavallo prevalgono, anche grazie al lavoro sporco fatto da servitori appiedati e spesso anche neri di pelle, simboleggianti comportamenti più vicini alle fiere/passioni da sterminare. Ho anticipato però l'intensa attività di Rubens quale incisore: essa si estrinsecò anche nella preparazione di frontespizi di libri, che, secondo l'uso secentesco, richiedevano interpretazioni allegoriche del tema in oggetto. Uno di quelli che fa al caso nostro riguarda le *Opera omnia* di Giusto Lipsio, pubblicate in Anversa nel 1574²⁸. In alto

²⁶ A sinistra la personificazione dell'Europa, vestita a lutto e con l'abito a brandelli, alza gli occhi e le braccia al cielo, stroncata dal dolore, come a supplicare l'aiuto divino. La si può riconoscere dal bambino che al suo fianco regge il globo sormontato dalla croce, simbolo della cristianità (globale). Essa appare tanto disperata dopo anni di saccheggi, oltraggi e miserie che invoca dal cielo la pace: simbolo del bisogno impellente che il continente ha di una tregua durevole.

²⁷ Non si può dimenticare il grande affresco della Pace e della Guerra che aveva, a mio avviso, aperto la stagione luminosa del rapporto fra Arte e Politica: quello del *Buongoverno* a Siena, su cui ci siamo già più volte trattenuti.

²⁸ Cfr. *Rubens, Moretus, and the Plantin Press*, catalogo della Mostra alla National Gallery of Art di Washington: «Moretus, who took over the press in 1610 after the death of his father Jan, was a former Latin school classmate of Rubens's. United in their love of antiquity and the classics, the two collaborated for about 25 years on book illustrations and magnificent title pages that represent the content of the book through complex allegory». Cfr. anche il catalogo della Mostra Plantin-Rubens (nella Biblioteca dell'Archiginnasio, Bologna 1965): *Plantin-Rubens. Arte grafica e tipografica ad Anversa nei secoli XVI e XVII*.

campeggiano Filosofia (sinistra) e Politica (destra) con in mezzo il ritratto di Lipsio; più sotto, alla base dell'arco entro cui è iscritto il titolo, due busti, di Seneca (sinistra) e Tacito (destra) – i due grandi classici romani di cui egli curò l'edizione – ; alla base infine una Virtù armata, spalleggiata da Minerva (sinistra) e una Prudenza, che tiene una serpe in una mano e con l'altra governa la ruota della Fortuna (destra) con dietro Mercurio. È l'incontro tra filosofia e politica, nei termini elementari ma solidissimi del neo-stoicismo, in cui si tradusse la filosofia morale ispirata in primo luogo da Lipsio e dai suoi epigoni, di cui abbiamo già incontrato Du Vair.

L'adesione di Rubens alla filosofia politica lipsiana è suggellata dal famoso suo quadretto in cui è ritratto Lipsio attorniato da un gruppo di allievi, tra cui lo stesso pittore e suo fratello Philip, che fu effettivamente un allievo del filosofo. Ma mi pare che il grado di simpatia fra i due grandi personaggi possa essere approfondito grazie allo studio comparato fra le rispettive opere, su carta o su tela. Mi riferisco in particolare al tema delle passioni, che notoriamente giocano il ruolo maggiore nell'opera principale del neo-stoicismo di Lipsio, al livello individuale: *De Constantia* (1584). «Nato per curare soggetti inquieti e le loro affezioni», lo definisce Domenico Taranto nell'introduzione alla traduzione italiana da lui curata²⁹; per poi aggiungere che il rimedio a quella che io considererei senza meno “melancolia” può prendere varie direzioni, ma per Franz Borkenau «la più interessante di queste direzioni, in mancanza della speranza di una razionalizzazione del mondo esterno, fosse quella del disciplinamento dell'io e della sua costruzione razionale in opposizione alla natura»³⁰. Scrivevo io stesso, nel 1989, nell'Introduzione ad una silloge di scritti di Oestreich:

«Il punto centrale della modernità, soprattutto con riferimento allo scoppio della dimensione politica che la caratterizza, sta proprio nella sempre più consapevole definizione della “titolarità” dei “soggetti” rispetto alla “storia”. Essa va contemporaneamente rintracciata a livello sia individuale che collettivo, in un intreccio di motivazioni e di strumentazioni all'agire che costituisce una vera e propria rete di legittimazioni

²⁹ *La costanza*, con ampia bibliografia e apparato di indici. La prima citazione è a p. 36.

³⁰ *Ivi*, nota 58 pp. 38-39. Cfr. F. BORKENAU, *La transizione*. Sul tema generale del disciplinamento cfr. G. OESTREICH, *Neostoicism and the Early Modern State*, a cura di B. Oestreich – H.G. Koenisberger, Cambridge 1982.

entro cui appunto gli esiti – necessariamente formali e astratti – della istituzionalizzazione dei rapporti politici trovano la loro possibilità di esplicazione e, per noi, di piena comprensione. Per tale via, si capisce intuitivamente l'importanza che assumono nell'insieme del processo storico-costituzionale, le componenti ideologiche e culturali».

E terminavo con la lode delle “dottrine” (*scriptae* o *pictae*, è ovviamente lo stesso)

«che, oltre a tutto, sono anche lo strumento essenziale della sistemazione e della trasmissione del potere e che, per tale via, costituiscono una delle strade obbligate, e più subdolamente legittimanti, del grande episodio di “disciplinamento” che caratterizza, anche dal punto di vista storico-costituzionale, l'età moderna occidentale».

La fulminante sintesi fissata da Oestreich fra i temi di *auctoritas*, *disciplina* e *constantia* è ciò che volevo mettere in chiaro, nel mio tentativo di confronto fra Lipsio e Rubens: anche per dare un'altra cifra del “disciplinamento” come io lo ho sempre inteso, cioè nella composizione fra la realtà di potenza di uno Stato moderno in formazione e il consolidamento di una dimensione spirituale, già in atto dal Rinascimento, ma ora costretta a sacrificare il proprio cuore individualistico alle esigenze collettive di una società civile pure in costruzione: una coscienza cioè «... compatta e operativa, soprattutto grazie a quella percezione barocca dei valori e della vita che tanta attenzione ha ricevuto anche dalla più recente germanistica, non a caso grazie all'impiego interdisciplinare di queste tematiche di Oestreich»³¹.

È per tale motivo che non basta parlare di “disciplinamento”, ma bisogna aggiungergli l'aggettivo “sociale”, come proprio Oestreich ha insegnato. Questa infatti è la differenza con le forme di disciplinamento da sempre presenti nella tradizione occidentale, prima con la versione militare, poi con quella ecclesiastica, infine con quella individuale, della disciplina. Il nuovo orientamento, poggiante sulla filosofia morale neo-stoica, poi sulla filosofia pratica fino a Kant, punta invece sulla responsabilità dell'uomo in società, in collegamento con l'altro processo di strutturazione economica del mercato, nell'ambito del mercantilismo, e di istituzionalizzazione politica,

³¹ G. OESTREICH, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli 1989. Introduzione, pp. 14-16.

nell'amministrazione statale. Sono discorsi che valgono soprattutto per l'Europa del nord, a impronta protestante e marcata dal dualismo principe-ceti per quanto riguarda l'aggiornamento costituzionale del problema politico. Non a caso, per Oestreich, i due casi principalmente studiati sono quello olandese e quello prussiano³².

Si era però attestato anche un altro scenario imponente nell'incontro fra arte e società al passaggio dal XVI al XVII secolo, al centro di quel primo grande rigurgito di modernità che era stato lo scoppio convulso della Riforma, nella doppia variante luterana e cattolica. Soprattutto Paolo Prodi ha illuminato quello scenario, studiando la figura e l'opera del Cardinale Gabriele Paleotti e in particolare il suo *Discorso intorno alle immagini sacre et profane*, edito nel 1582 a Bologna³³. Il contesto, sotto l'impronta di Hubert Jedin³⁴, è presto detto, con le parole di Andrea Emiliani: «La Riforma Cattolica è la riflessione in se stessa, la Controriforma è l'autoaffermazione nella lotta contro il Protestantismo. La Riforma si può ravvisare, dunque, come l'anima, mentre la Controriforma ne è il corpo»³⁵.

Dal Concilio di Trento non viene solo una spinta in senso devozionale, ma una precisa finalità educativa attribuita alle immagini come racconti visivi: “erudiri et confirmari populum”³⁶.

Prodi commenta che l'obiettivo di Galeotti era di andare ben al di là delle preoccupazioni catechistico-pastorali per l'istruzione del popolo illetterato: egli voleva, con la collaborazione di intellettuali ed artisti, sviluppare un pensiero teologico ed una

³² W. SCHULZE, *Gerhard Oestreichs Begriff "Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit"*, «Zeitschrift für historische Forschung», 14/1987, pp. 265-312 (traduzione italiana, «Annali ISIG», 18/1992, pp. 371-411). Il tema del disciplinamento sociale era già al centro del volume 8 (1982) degli «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», con vari saggi ed una presentazione dei due direttori, Paolo Prodi e Pierangelo Schiera. Lo stesso dicasi per il volume 12 (1986).

³³ P. PRODI, *Teorica*.

³⁴ H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation*, Luzern 1946 (trad. it. 1957).

³⁵ A. EMILIANI, *Paolo Prodi e la sua Ricerca sulla Teorica delle arti Figurative nella Riforma Cattolica* (1962), in G.-P. BRIZZI - G. OLMI (eds), *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna 2007, pp. 87-101.

³⁶ P. PRODI, *Teorica*, p. 76, osserva con intelligenza che: «la frattura religiosa si inserisce nel quadro più complesso della genesi della modernità occidentale».

spiritualità capaci di supportare l'azione di riforma della Chiesa e della società³⁷. L'intuizione ha inciso molto sulla storia dell'arte del periodo tradizionalmente compreso nel complessivo manierismo-barocco. Effetti che si sono visti in particolare nella rilettura dell'opera di grandissimi pittori come Barrocci, Caravaggio e i Carracci. A noi queste cose non devono interessare troppo qui, mentre c'interessa la potente sottolineatura della dimensione umana che – a mio avviso in senso molto laico, oltre che per la ovvia implicazione sacro-religiosa – anche la Riforma cattolica getta nel momento umano e sociale che attraversa l'intera Europa all'uscita dal Rinascimento.

Leggo in una recensione ad una mostra (2016-2017) dal titolo *Beyond Caravaggio* alla National Gallery di Londra:

«What you see in this show is nothing less than a revolution in painting, and in the way that we see it. The old strain of art praise – the portrait looked as real as life itself – takes on new meaning with Caravaggio and his followers: the scene is aimed directly into your life. This is more than just theatricality. The people in these pictures gesticulate, frown and smile in our direction, catechising us with their eyes or learning out of a conversation to deliver an intimate aside. It's like being recruited into a play (or occasionally a heavy-handed pantomine)»³⁸.

Si torna così al problema della *pietas*, che abbiamo già incontrato ma che vorrei coniugato non solo in senso religioso, ma anche in senso profano: e si torna così anche al problema del disciplinamento che va attentamente verificato nel senso sociale, e non solo religioso, che gli è proprio, se lo si vuole attivare come una delle strutture portanti della modernità politica europea.

Ma basta. Per ora il risultato è chiaro: ordine vs. melancolia potrebbe anche essere l'elica che apre la stagione moderna della politica, nell'antagonismo nascente fra società e Stato. Lo afferma anche Jean Clair, nel riportare la tesi di Hubertus Tellenbach per applicarla a quanto succede nelle avanguardie artistiche dopo la Prima guerra mondiale:

³⁷ *Ivi*, p. 78. Andrea Emiliani parla addirittura di una "corrente" paleottiana «che s'identificava nei sentimenti di quotidianità e di naturalezza, gli stessi che conducevano al "carattere domestico e piccolo borghese" i pittori bolognesi e specie gli allievi di Ludovico Carracci»: A. EMILIANI, *Paolo Prodi*, p. 94.

³⁸ L. CUMMING, *Beyond Caravaggio*, «The Observer», 16 ottobre 2016, p. 50.

Terza parte

«C'est en effet à un principe formel important, nous dit Tellenbach, que renvoie la structure du type mélancolique: au principe d'ordre. "Cette conception spécifique de l'ordre est la volonté de s'enfermer dans les limites de l'ordre. C'est difficile de prendre place, de s'installer et de s'attarder dans un espace délimité, organisé selon des références solides et claires"».

E ancora : «Le mélancolique est celui qui contient sa pensée dans les limites du mesurable et du localisable (en quoi nous rejoignons ici l'analyse classique de Panofsky): tout ce qu'il conçoit est soumis à l'espace et au temps et finit par s'y localiser»³⁹.

Tempo e spazio sono proprio le due categorie a cui si fa più banalmente ricorso per designare l'apertura della modernità come secolo della misura. Il che fa supporre che questa melancolia "panofsky-düreriana" è destinata a morire, se si cancella il principio spazio-temporale – o almeno a modificarsi radicalmente se quel principio pure muta: ma questo è proprio ciò che sta accadendo da più di un secolo a questa parte, nelle scienze fisiche ma, sostanzialmente, anche in quelle sociali, cioè nella cultura contemporanea. È forse questo il carattere più specifico di come stiamo vivendo il nostro attuale presente momento: che melancolia sarà mai allora quella futura?

Chissà che in questo problema dell'ordine non stia anche il nucleo dell'incontro fra Democrito e Ippocrate su cui abbiamo già visto la lettura di Burton nella sua *Anatomy*. Ecco il clou dell'incontro:

«- Di che cosa ridi, Democrito? Dei beni di cui parlavo o dei mali?»

E tu, Ippocrate, ritieni che due siano le cause del mio riso, il bene e il male. Ma io rido solo dell'uomo, pieno di stoltezza, vuoto di azioni rette, infantile in tutte le sue aspirazioni»⁴⁰.

Io credo che Democrito rida del "disordine" in cui i suoi concittadini conducono la loro vita, senza senso di comunità e di tolleranza reciproca, senza comportamenti regolati, senza ordine cioè. Egli ride di quella "condizione degli uomini", che – come si è appena visto – sarebbe stata tanto a cuore anche ai riformatori cattolici e protestanti di fine Cinquecento. Naturalmente, non è questa la versione corrente del suo riso che

³⁹ J. CLAIR, *Machinisme et mélancolie*, in *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, Paris 2005, p. 448. Hubertus Tellenbach – un allievo di Heidegger – è qui citato per il suo libro famoso *Melancholie: Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*, Berlin 1961.

⁴⁰ IPPOCRATE, *Lettere sulla follia di Democrito*, a cura di Amneris Roselli, Napoli 1988.

viene invece visto come «rifiuto delle regole sociali, isolamento dalla comunità fino alla polemica, disinteresse per i valori etici ed estetici comuni fino alla sovversione, incuria del corpo e trasandatezza dell'abbigliamento fino all'irriverenza»⁴¹. Il contrasto può in verità essere solo apparente. La denuncia della corruzione corrente riduce infatti il filosofo nello stato melanconico, di cui diverrà simbolo per tutta l'età moderna, ma sarà proprio tale condizione a renderlo simultaneamente campione d'impegno contro la *vanitas*, che è una delle vie attraverso cui si affermerà un nuovo ordine di stabilità sociale.

Tale è – mi pare – l'uso che si farà nella prima età moderna del paradosso democriteo, per i canali della comunicazione filosofico-morale ovvero etico-sociale. Ma allora la coppia dialettica non sarà più quella di Democrito e Ippocrate, nel quadro pan-sofico di fisica e medicina, ma quella nuova e acclamatissima di Democrito e Eraclito, tutta interna al discorso filosofico-morale ristabilito dal neo-stoicismo lipsiano. D'altra parte non sarà raro, nell'iconografia, l'accoppiamento del filosofo irridente dei suoi concittadini abderiti con gli stessi temi della scienza che abbiamo già visto caratterizzare la socializzazione secentesca della melancolia, come esemplarmente nel *Geografo/Democrito* di Velazquez, ma come risultava già dal celebre affresco del Bramante:

⁴¹ P. SCHIAVO, *Ritratti di Democrito. Critica della vanitas e immagini della melancolia*, «Rivista storica italiana», 118/2006, pp. 530-556.

Terza parte



Il disprezzo del mondo insomma è la premessa per poterlo comprendere e trattare, nella logica che diverrà vincente dell'*homme de monde*. Per non parlare dell'anatomia, che è come un filo rosso che corre tra Cinque e Settecento, come ad esempio tra Democrito Burton e il Rembrandt che ho prima ricordato, oltre che per la società sempre più vasta degli addetti alla scienza dei Lumi – di cui peraltro Democrito può essere considerato quasi il patrono⁴².

Marsilio Ficino teneva appesa nel suo studio un'immagine di Democrito ed Eraclito, «... alterum quidem ridentem, alterum verum flentem»⁴³, ma queste erano per lui solo due delle modalità di esistenza, l'allegro e il penseroso, la terza – della melancolia foriera di *vita activa*⁴⁴ – le superava entrambe di gran lunga e avrebbe portato, col tempo, alla redenzione dell'uomo e del mondo, la cui sfera è infatti spesso raffigurata fra i due filosofi nella fitta iconografia. Una sfera che è anche teatro, in cui le maschere hanno i loro ruoli, in un gioco a nascondino fra oggettivo e soggettivo che verrà sempre più disciplinato, sopra un canovaccio che adagio adagio rivelerà la moderna società civile borghese.

Ma il melancolico vero chi è: Democrito che ride sul mondo ma è considerato folle dai suoi concittadini o Eraclito che invece compiangere le miserie del mondo e lo fa portandosi tristemente la mano alla nuca? La melancolia li avvolge, in realtà,

⁴² G. OLMÍ – C. PANCINO (eds), *Anatome*.

⁴³ P. SCHIAVO, *Ritratti*, p. 541.

⁴⁴ Non si può non richiamare Hannah Arendt!

entrambi, come avvolge in questa cultura gotica e ombrosa del XVII secolo ogni considerazione del mondo⁴⁵. Non è – credo – questione di “cristiano” o non cristiano: quasi nulla poteva dirsi “non-cristiano” ancora a quel tempo! Abbiamo appena visto come i temi che c’interessano fossero presenti nella comunicazione artistica di entrambe le confessioni, dopo la Riforma. In verità anche la Chiesa – quella antica romana e cattolica come quelle nuove territoriali – è impegnata nella grande rivoluzione del mondo, verso una visione laica e statale, ma anche economica e sociale che troverà presto nella “ragione” il suo nuovo punto focale.

Esemplare, da questo punto di vista, l’incisione di Salvator Rosa che presenta Democrito in meditazione, riassumendo i motivi della melancolia e della *vanitas* in un contesto naturalistico che, insieme alle ossa di animali sparse intorno, rimanda sempre dolorosamente all’osservazione e allo studio della natura, cioè di nuovo alla scienza⁴⁶.



Il dolore era d’altra parte la base della stessa filosofia ficiniana, dalla quale era un po’ partito tutto il processo. Per lui l’uomo cerca società, per poter contrastare la segreta e costante tristezza che lo accompagna. L’anima umana è soffusa di irrequietezza che produce perenne senso di mancanza e proviene dalla sensazione di essere escluso dalla felicità a cui invece l’uomo naturalmente mira.

⁴⁵ Cfr. Prima parte, il parigino Caraccioli che contrapponeva la sua *Gaieté* proprio al secolo “gotico”.

⁴⁶ P. SCHIERA, *Melancolia*, catalogo: *Democrito in meditazione*, 1662, pp. 52-53.

4.

È forse lo stesso spirito che ha indotto Robert Burton a chiamarsi *Democritus junior* nella sua già in parte analizzata *Anatomy*. In un'ampia recensione all'edizione in sei volumi del famoso testo, Charles Rosen esordisce definendolo un trattato di medicina, precisando però, dopo una rapida rassegna della sua grande fortuna soprattutto ottocentesca, che in realtà era molto di più «because melancholy was not so much a disease as a basic component of civilization»¹.

Giustamente viene anche sottolineato che, da una parte, la dottrina medico-umorale della melancolia non poteva sopravvivere alla dimostrazione di William Harvey del 1628 della circolazione del sangue anche perché, dall'altra, continuava ad essere impossibile trovare evidenza empirica della presenza reale della bile nera nel sangue.

Il secolo della scienza si apre dunque con la smentita più clamorosa di quella che abbiamo finora descritto come una delle molle culturali più tese della costruzione dell'individuo moderno, nel rinascimento. Da questo contrasto fu favorito lo slittamento progressivo del discorso melancolico dal piano corporale-individuale a quello psicologico-sociale², con la diffusione altresì di un'aura di tristezza e alienazione rispetto ai vincoli della vita associata. Da qui una divaricazione: verso l'arcadia e la fuga dalla città in villa, ma anche verso l'accoglimento diretto degli obblighi sociali sotto forma di comandi statali.

A fare da indicatore di questo processo continua ad essere il concetto di Virtù. La *Virtus/Inletabilitas*, citata dal Castiglione nella sua *Maddalena* incisa nel 1650 circa,

¹ C. ROSEN, *The Anatomy Lesson*, «The New York Review of Books», 9 giugno 2005, p. 55. La recensione riguarda i sei volumi del testo di *Anatomy*, più i tre volumi di commenti (a cura di B. Bamborough, con introduzione di quest'ultimo).

² Non posso non citare, dall'interessante volume curato da Olmi e Pancino, *Anatome*, l'opera di Giovanni Rosaccio che reca il lungimirante titolo *Della nobiltà et grandezza dell'huomo. Della quale si cava l'ordine, misura, & proportione di quello, & si conosce per la fisionomia fisica, qual sia la complessione di tutti gl'Humini. Con una regola di mese in mese, per sapersi conservar sani. Opera curiosa, & utile à ogni elevato spirito*, Venezia 1597.

era stata preceduta dalla *Vertu Measure du Bon-Heur*, impiegata da De Gheyn nel 1617 per presentare il suo grande Ercole Melancolico³.



In pieno Seicento si torna dunque alla centralità della Virtù, esemplificata dalla melancolia, mentre il termine di riferimento per così dire esterno – cioè, a mio parere, sociale e culturale, quasi politico – varia fra i due opposti dell’infelicità (*inlaetabilitas*) e della felicità (*bonheur*). Sono i due mondi apertisi con il conflitto religioso dentro al Cristianesimo, sono i due “spiriti” contrapposti che segnano lo spazio propriamente cattolico e controriformato della decadenza mediterranea del Sudeuropa rispetto a quello solo apparentemente più freddo ma in realtà più entusiasta ed attivo (e forse felice) del protestantesimo nordeuropeo.

Il facile riferimento al Weber dell’*Etica protestante* mi serve a corroborare il tentativo di lettura anche storico-politica del lento percorso della melancolia⁴, non trascurando il fatto che il grande sociologo tedesco fu notoriamente affetto, lui stesso, da questa malattia e anzi abbia forse composto quell’opera (che resta uno dei pezzi

³ “Ubi Inletabilitas ibi Virtus” è il motto che campeggia in cima alla famosa incisione di Giovanni Benedetto Castiglione (detto il Grechetto), risalente al 1650 circa. In un commento ad essa (P. SCHIERA, *Melancolia*, p. 50) sottolineavo che la sua «importanza storico-sociale consista nel fatto che, in certo modo, in essa viene “normalizzata” la postura della Maddalena, rivestendola di panni civili, togliendola dalla caverna per situarla in un ambiente naturale ma anche sociale».

⁴ J.H. RUBIN, *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*, Oxford 1994, pp. 12 ss. Ma anche M. BELL, *Melancholia: The Western Malady*, Cambridge 2014, pp. 115 ss. (“Melancholia, depression, and modern capitalism”) con un deciso rimando al presente: «Weber’s prescient view of the melancholy condition of modern man, in the closing pages of his classic *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-5), is supported by some recent research into the social cases of depression. Increasing affluence in the West has made us less happy, not more».

principali della sua “scienza”: prima versione: 1904-1905) anche come rimedio disciplinante e cura auto-analitica della propria depressione⁵. Ma, per tornare al Seicento, si pensi all’impatto che ha in questo periodo, accanto e dentro al conflitto religioso, la nascita e diffusione della nuova filosofia neostoica, sempre più laica e mondana, di Lipsio e Charron, tutta basata su temperanza, costanza e disciplina, che sono appunto le nuove “virtù” che accompagnano, *ex parte subditorum*, la nascita dello Stato moderno.

Rosen cita il detto di Burton che «Folly, Melancholy, Madnesse, are but one disease», commentando che quel *disease* rappresenta la condizione universale dell’uomo e riprende Salomone (a sua volta ripreso da San Paolo) quando afferma (*Eccl.9.3*) che «la tristezza del mondo porta morte. I cuori dei figli dell’uomo sono malati e, finché vivono, la follia abita nei loro cuori». Ma il male non tocca solo uomini, bestie e vegetazione; esso tocca anche le comunità: «Kingdomes, Provinces, and Politicke Bodies are likewise sensible and subject to this disease» e il riferimento sembra essere a Giovanni Botero, il fondatore dell’idea di ragion di Stato. Così Burton se la prende con la *civilization* del suo tempo, ipotizzandone addirittura un esito utopico.

Ma, secondo l’*Oxford English Dictionary*, «In the Elizabethan period and for some centuries thereafter, the affectation of melancholy was a fashionable mark of intellectual or aesthetic refinement»: da male individuale a distinzione sociale. Fino, naturalmente, alla moda romantica dell’Ottocento, quando il termine acquistò prevalente contenuto sentimentale, a indicare un vago ma propizio senso di tristezza, nell’ordine del francese *ennui*⁶. Sarà il modernismo, come rifiuto di una società non più condivisibile, portatrice di una civiltà ritenuta ormai obsoleta: quella della modernità a cui la stessa melanconia barocca aveva dato avvio secoli prima, con l’ambiguo processo di socializzazione del modello individualistico rinascimentale. Con l’apice nelle *Fleurs*

⁵ A. MITZMAN, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, New York 1969, con la recensione di B. MAZLISH, «History and Theory», 10, 1/1971, pp. 90-107.

⁶ C. ROSEN, *The Anatomy*, p. 59, elenca una serie di grandi autori a esemplificazione: da Stendhal (*La Chartreuse de Parme*) a Flaubert (*Madame Bovary*) ma anche *L’éducation sentimentale* e *Bouvard et Pécuchet*, a Constant (*Adolphe*), Tolstoy (*Anna Karenina*), Joyce (*Ulysses*), commentando che «It provided the basis for a critical view of the social order».

du Mal di Baudelaire: «Ennui was the inspiration for Baudelaire's work, not just because it was a rich subject, an occasion for poetry, but also because, like melancholy, it had become not only a torment but a grand temptation, a source of delight»⁷.

In uno studio molto interessante, Werner Röcke sottolinea, riprendendo il Freud di *Trauer und Melancholie*, che quest'ultima non è solo rifiuto del mondo ma, in particolare nella prima età moderna, produce anche una sfera comunicativa (il termine di Freud è *Mitteilsamkeit*) che si esprime in una «pretesa di creatività filosofica, poetica e politica»⁸. La tesi di fondo è che ogni rappresentazione pubblica di “affetti” (sentimenti, passioni, stati d'animo) prelude ad una loro regolamentazione e fruizione sociale e la sintesi è: «Von der grenzenlosen Klage zur Frage nach der Würde des Menschen»⁹.

Questa considerazione può stare alla base anche della tesi cui ho già più volte fatto riferimento della endemica diffusione del *mood* melanconico in quello che può essere chiamato, alternativamente, il secolo “gotico” o il secolo “barocco”. Robert Burton lo diagnostica come l'epidemia di un «...disease so frequent... in these our daies, so often happening... in our miserable times, as few are there that feele not the smart of it... – si tratta di – ...so universall a malady, an Epidemical disease, tha so often , so much crucifies the body and minde»¹⁰.

Fenomeno generale europeo – nonostante i vari esempi di collegamento etnico-climatico-culturale a casi nazionali – da considerare però come fenomeno culturale, nel senso più del *mood* che della *malady* e comunque del parlare che se ne faceva, a

⁷ *Ibidem*; ma è qui indispensabile il riferimento anche a Starobinski: cfr. *retro*. Cfr. anche M. CIOLI – M. RICCIARDI – P. SCHIERA (eds), *Traces of Modernism. Art and Politics from the First World War to Totalitarianism*, Frankfurt am Main 1919.

⁸ W. RÖCKE, *Die Faszination der Traurigkeit. Inszenierung und Reglementierung von Trauer und Melancholie in der Literatur des Spätmittelalters*, in C. BENTHIEN – A. FLEIG – I. KASTEN (eds), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Köln-Weimar-Wien 2000, p.101, dove richiama il più importante scritto antico sulla melancolia, il *Problema XXX,1* di Aristotele o di chi per lui.

⁹ *Ivi*, p. 104, con riferimento alla *Historia von D. Johann Fausten*.

¹⁰ R. BURTON, *Anatomy*, vol. I, p. 110 (“Democritus Junior to the Reader”), ma la citazione è da me ripresa proprio dall'inizio del saggio di A. GOWLAND, *The Problem of Early Modern Melancholy*, «Past & Present», 191/2006, p. 77, che offre un elenco di autori importanti che già nel secondo Cinquecento avevano osservato la diffusione del morbo: da Melantone a Du Laurens, a Mercuriale. Lo stesso ancor più vale per il tempo successivo a Burton: il secondo Seicento. Il saggio è rimarchevole anche per l'ampia bibliografia che offre sui vari aspetti del tema melanconico.

denotare quasi un apparato sociale che andava dall'osservazione dei sintomi apparenti alla speculazione sui disagi che ne derivavano fino alla ricerca dei rimedi da proporre anche a titolo collettivo. Come ho più volte accennato, si trattava insomma di una condizione umana, centrale per l'apice stesso dell'umanesimo fiorentino in Marsilio Ficino¹¹, di cui però si percepiva in maniera crescente, dalla fine del XVI secolo alla prima metà del XVIII, l'importanza sociale. Ciò a causa principalmente – com'è stato prima sottolineato – dell'espansione d'interesse per i nuovi confini della filosofia morale che, con lo stoicismo, toccava direttamente l'uomo nell'esercizio di virtù individuali (temperanza, costanza, disciplina) allo scopo di tenere a freno le passioni. Queste ultime tendevano poi a convertirsi, in campo economico e mercantile, in interessi, acquisendo in tal modo giustificazione a sé stante, col conforto semmai appunto di qualche preoccupazione melanconica¹². Il tutto s'inquadrava nel campo complesso del riassetto religioso in corso dopo la Riforma e durante le guerre di religione, con aspetti nient'affatto secondari sul piano sociale e anche politico. Tale era il campo di forze entro cui il rimando, non più solo medico ma genericamente spirituale, alla melancolia trovava la sua ragion d'essere. Gowland, portando altre valide ragioni, conclude: «The key to the problem of the apparently high incidence of the disease is thus the increased domain in which the concept of melancholy could be applied»¹³.

Ma questo è un passaggio importante nel percorso che sto provando a seguire della socializzazione della melancolia individuale nel tempo nuovo dell'età moderna, che è caratterizzato (e forse determinato anche) da un incremento della capacità (e del corrispondente bisogno) di comunicazione forse paragonabile a quello che viviamo, ai nostri giorni, con l'espansione straordinaria dei *cyber-devices* di cui disponiamo. Allora era invece il torchio da stampa, coi suoi caratteri mobili, che rendeva possibile la divulgazione di scritti, più o meno dotti più o meno specializzati, in tutti i campi del

¹¹ H. BÖHME, *Albrecht Dürer*, p. 64, definisce tristezza e irrequietezza – per Ficino – come «esperienza filosofica della coscienza interna», in grado di contrastare l'amara esistenza corporea. Grazie ad esse, infatti, l'uomo può «astrarsi» dal corpo e raggiungere con l'autovalorizzazione del soggetto «eine Sphäre des reinen Lichts, des Geistes und des himmlischen Glücks».

¹² Si ricordi il già citato Caspar Barlaeus (*retro*, Prima parte), su cui: F.F. BLOK, *Caspar Barlaeus: From the Correspondence of a Melancholic*, Amsterdam 1976.

¹³ A. GOWLAND, *The Problem*, p. 84.

sapere e dell'agire umano. Si stenta a credere quanto il piccolo tema della melancolia fosse presente in questa produzione, dalla medicina alla religione, dal diritto alla filosofia¹⁴. Ma non solo i libri: le illustrazioni consentirono una diffusione senza pari di tematiche di ordine religioso o semplicemente morale, con ricaduta evidente sul comportamento sociale. Dai libri di emblemi alle incisioni su rame, secondo le varie tecniche, non c'era casa o studiolo che non fosse corredato dei necessari ornamenti moraleggianti, in cui spesso il tema melancolico primeggiava¹⁵. Via via che la sua pervasività sociale aumentava e si perdevano i profili più nobili che l'avevano caratterizzata in età rinascimentale, la melancolia ampliò sempre più il suo spettro d'attrazione, diventando – anche per sua intrinseca indeterminatezza, soprattutto dopo la scoperta harveyana della circolazione sanguigna – una sorta di ricettacolo di tutto ciò che non trovava altra spiegazione (tra cui anche, non secondariamente, il problema religioso-medico-giuridico-sociale delle streghe e dei loro roghi¹⁶) in un mondo sempre più dominato da spirito scientifico.

È ciò che io intendo per socializzazione della melancolia: una percezione generica ma totalizzante della condizione umana che avvolgeva di incertezza e insoddisfazione molti aspetti della vita individuale e sociale, rendendo più facile, quando non addirittura più vantaggioso, la disposizione dei singoli all'accettazione di un ordine proposto o anche imposto (a seconda dei casi e degli “stati” sociali: gli antichi ceti o anche, alla tedesca, la *altständische Gesellschaft*) dall'alto. Un'attitudine all'obbedienza pressoché automatica a comandi autoritari che mi pare possa rientrare nel tipo di “disciplina” messo a punto da Max Weber per fondare razionalmente il suo principio di legittimazione. Individui – e gruppi – che, per difendere la propria soggettività (melancolica), accettavano di divenire soggetti (sudditi) a comandi sociali e statali esterni.

¹⁴ *Ivi*, nota 27, ma anche nel testo pp. 84-85 per bibliografia coeva e di oggi.

¹⁵ P. SCHIERA, *Melancolia*, Catalogo.

¹⁶ P. SCHIERA, *Christian Thomasius*, ma anche: *Benahmen, Staatsräson und Melancholie in der frühen Neuzeit. Christian Thomasius zwischen Mittelmeer und Nordeuropa*, in R. MORSEY – H. QUARITSCH – H. SIEDENTOPF (eds), *Staat, Politik, Verwaltung in Europa. Gedächtnisschrift für R. Schnur*, Berlin 1997, pp. 181-201.

Vedremo più avanti se questo – a me pare – indiscutibile meccanismo abbia potuto produrre effetti registrabili sul piano più direttamente politico-istituzionale, entrando così a far parte del complesso “macchinario” statale¹⁷ che, a partire dal Cinquecento, lentamente si venne perfezionando in funzione dell’ordine collettivo di cittadini dislocati su territori sempre più precisi perché definiti da confini.

Fin d’ora ribadisco però la convinzione che alla dolente e spesso narcisistica invocazione di melancolia che risuona nel Seicento corrisponda, in un crescendo inarrestabile, la – a mio avviso corrispettiva – invocazione di “costituzione”, che io ho sempre cercato di definire come un vero e proprio “bisogno sociale”, determinato certo da istanze materiali – quali, in primo luogo, quella di sicurezza e di governo (*gute Ordnung und Policey*) – ma anche basato sull’esigenza privata di preservare ambiti di riservatezza in cui la melancolia potesse liberamente essere coltivata, gestita e compianta. «Melancholy, then, had direct reference in early modern Europe to particular forms of behaviour and experience that were emotional»¹⁸.

Potrebbe allora servire da esperimento un esame – sia pure rapido e superficiale – del testo letterario forse più emblematico dell’anti-modernità, che fu l’*Aminta* di Torquato Tasso, uno degli eroi, peraltro, dello spirito melancolico (non solo sotto il profilo della follia), a partire dal resoconto della visita che Montaigne gli fece a Ferrara¹⁹. Quello spirito è presente – se non dominante – anche nella “favola”²⁰, sia per l’ingragnaggio bipolare che la tiene in piedi, come anche, e soprattutto, per i riferimenti del Tasso al mondo del suo tempo che è quello, piuttosto artificiale, delle corti italiane, della principale della quale, quella estense, egli era indubbiamente prigioniero. Lo si scopre fin dal *Prologo*, in cui è il piccolo Amore, “in abito pastorale”, a introdurre

¹⁷ B. STOLLBERG-RILINGER, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Petaphorik des absoluten Fürstentums*, Berlin 1986.

¹⁸ A. GOWLAND, *The Problem*, p. 99.

¹⁹ È il famoso passo (inserito nella seconda edizione, 1582) degli *Essais*: «Qui ne sçait combien est imperceptible le voisinage d’entre la folie avecq les gaillardes elevations d’un esprit libre et les effects d’une vertu supreme et extraordinaire?» (M. MAGNIEN, *Gli Essais e la follia de Tasso: Montaigne spettatore (e attore) dell’autunno del Rinascimento*, in *La fine del Rinascimento e le letterature europee*, Associazione Sigismondo Malatesta, Sant’Arcangelo di Romagna).

²⁰ *Aminta, favola pastorale* di Torquato Tasso (1580).

l'azione, con una tirata contro la madre, Venere, rea di voler giocare le sue arti solo nelle corti, fra gente importante e lussuosa. Il tema d'amore è invece ubiquo e vale per tutti:

«Spirerò nobil sensi a' rozzi petti;
Raddolcirò nelle lor lingue il suono;
Perché, ovunque i' mi sia, io sono Amore,
Ne' Pastori non men, che negli Eroi;
E la disuguaglianza de' soggetti,
Come a me piace, agguaglio: e questa è pure
Suprema gloria, e gran miracol mio,
Render simili alle più dotte cetre
Le rustiche sampogne; e, se mia madre,
Che si sdegna vedermi errar fra' boschi,
Ciò non conosce, è cieca ella, e non io,
Cui cieco a torto il cieco volgo appella».

Basta questo incipit a dire tutto, e a spiegare quella socializzazione del malcontento "cui" il piccolo Amore vuol porre rimedio: pure socialmente, guardando cioè alla "disuguaglianza de' soggetti". Trattasi di Torquato Tasso, non di Michel Foucault!

Ma non basta. Al finire dell'Atto primo, entra il *Coro* e canta il più valido commento a quanto aveva detto all'inizio *Amore*. Il seme di quella "disuguaglianza" starebbe infatti in

«quel vano
Nome senza soggetto,
Quell'idolo d'errori, idol d'inganno,
Quel che dal volgo insano
O n o r poscia fu detto,²¹

²¹ Senza voler inferire, ricorderei il ruolo svolto da *Honneur* nella dottrina politico-costituzionale di Montesquieu.

Terza parte

(Che di nostra natura l'feo tiranno)».

E il nuovo secolo (moderno) era “bella età dell’oro” perché

«Non mischiava il suo affanno

Fra le liete dolcezze

Dell'amoroso gregge;

Né fu sua dura legge

Nota a quell'alme in libertate avvezze:

Ma legge aurea e felice

Che natura scolpi: *s'ei piace, ei lice*».

Dopo uguaglianza, libertà. Per non dire dell'anticipo di utilitarismo della società rurale. Ma questa società è ovviamente un'anti-realtà, che funge da evidenziatore dei danni della società vera, quella storica e in movimento, marchiata dal dominio dell'onore.

«Tu prima, Onor, velasti

La fonte dei dilette,

Negando l'onde a l'amorosa sete.

Tu a begli ochi insegnasti

Di starne in sé ristretti.

E tener lor lellezze altrui secrete,

Tu raccogliesti in rete

Le chiome all'aura sparte:

Tu i dolci atti lsacivi

Festi rittrosi e schivi,

Ai detti il fren ponesti, ai passi l'arte.

Opra è tua sola, o Onore,

Che furto sia quel che fu dono d'amore.

[ma soprattutto, poi, ecco l'imputazione di melancolia:]

E son tuoi fatti egregi

Le pene e i pianti nostri».

E non è ancora finita, scusate: l'intelligenza "melancolica" del Tasso va goduta fino in fondo:

«Ma tu, d'amore, e di natura donna,
Tu dominator de' Regi,
Che fai tra questi chiostri,
Che la grandezza tua capir non ponno?
Vattene, e turba il sonno
Agl'illustri e potenti,
Noi qui, negletta e bassa
Turba, senza te lassa
Viver nell'uso dell'antiche genti.
Amiam; che non ha tregua
Con gli anni umana vita, e si dilegua.
Amiam; Che 'l Sol si muore, e poi rinasce:
A noi sua breve luce
S'asconde, e 'l sonno eterna notte adduce».

[*Fine dell'Atto primo*]

All'inizio dell'*Atto secondo*, prende la parola Satiro, anche lui come Aminta innamorato di Silvia. E come lui rifiutato: perché brutto? No, a suo dire, solo perché è povero. Anche nell'uguaglianza dell'età dell'oro pastorale vi sono disuguaglianze:

«Non sono io brutto, no: né tu mi sprezz
Perché si fatto io sia, ma solamente
Perché povero sono. Ahi! Che le ville
Seguon l'esempio de le gran cittadi!
E veramente il secol d'oro è questo,
Poiché sol vince l'oro, e regna l'oro».

Terza parte

Segue un pezzo virtuoso di bio-realismo, da parte del – verrebbe da dire – “povero” satiro (che già lui si era definito così!):

«Ma, perché in van mi lagno? Usa ciascuno
Quell'armi che gli ha date la natura...
Io, perché non per mia salute adopro
La violenza, se mi fè natura
Atto a far violenza ed a rapire?».

Il caso è complicato e la tristezza sembra prendere il sopravvento su tutto, anche a causa del passar del tempo, che non sembra migliorare le cose: «..... Il mondo invecchia, E invecchiando intristisce»: qui è Dafne, l'amica di Silvia, che si rivolge a Tirsi, l'amico di Aminta, il quale risponde con argomentazioni di attualissima scienza della globalizzazione, alla Saskia Sassen:

«Forse allora
Non usavan sì spesso i cittadini
Nelle selve e ne i campi, né si spesso
Le nostre forosette aveano in uso
D'andare alla cittade. Or sono mischiate
Schiatte e costumi».

Nulla di più incisivo di questa chiusa del Tasso sullo sconvolgimento sociale in atto al suo tempo, sul finire – si direbbe tradizionalmente – di un'età che non era soltanto quella medievale, ma forse, ancor più, era già la civiltà del rinascimento, tutta incentrata (ma forse sarà il mito che ne abbiamo fatto noi?) sull'individuo e la sua capacità e volontà d'agire. Tasso invece descrive – o comincia a intravedere – un'età nuova, fatta di “schiatte e costumi”, cioè di movimenti sociali in corso, di cui il nascente “pubblico” non sempre coglie le direzioni e le implicazioni e cade quindi in una sorta di melancolia diffusa, trasversale, che colpisce in tutti i “ceti” o “ranks of population” che si vanno formando, sotto la pressione del «secol d'oro», dove ormai «le ville seguon l'esempio de le gran cittadi»!

Diventa facile allora, e quasi obbligatorio, tornare a Burton, vero e proprio *Companion* di questo tipo di sentimento privato-sociale-politico che sto cercando di cogliere a posteriori e che lui invece è stato capace di “anatomizzare” dal principio. Giustamente Gowland amplia lo sguardo al grande medico francese Du Laurens e a Filippo Melantone, il *Praeceptor Germaniae* e ispiratore della stessa “Confessione Augustana”²². Rosen sottolinea anche un aspetto del discorso melancolico che può effettivamente aver fatto da ponte fra i diversi ambiti che ne furono toccati: l’immaginazione, allora chiamata da filosofi e medici a responsabile della diffusione dei più vari disordini psicologici, con non rare implicazioni o conseguenze anche di tipo fisiologico²³, oltre che astrologico e demonologico²⁴. Tutto ciò serve a dare fondamento analitico alla tesi di Gowdon che tocca precisamente l’inarrestabile ampliamento del «cultural profile of the disease» e si basa sull’indubbia peculiarità della nostra malattia di riguardare sia il corpo che l’anima di chi ne era afflitto. Donde deriva l’abbondante riferimento, in letteratura, al rimedio dell’auto-coscienza e dell’auto-disciplina contro la melancolia, nella linea dell’alta componente emotiva di quest’ultima²⁵.

Con la concomitanza fra melancolia e neo-stoicismo si compie un passo ulteriore verso un possibile collegamento con la dimensione politica a cui il secondo, nell’orma di Lipsius e Du Vair, era decisamente orientato²⁶: «As such, neo-Stoicism was an

²² Su cui S. KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchton*, Cambridge 1995.

²³ C. ROSEN, *Anatomy*, p. 59, nota 10: «For a brilliant account of the fruitful and illogical ambiguity of the theoretical foundations of psychosomatic medicine, see J. STAROBINSKI, *La relation critique*, Paris 1970, pp. 214-237».

²⁴ D.P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958. Ma Gowdan richiama l’attenzione anche sul demonologista Francesco Maria Guazzo (omonimo del più famoso Stefano Guazzo, autore de *La Civil Conversazione*, 1574, su cui gli ampi studi di A. QUONDAM, a partire da *La conversazione. Un modello italiano*, Roma 2007): *Compendium maleficarum*, London 1929. Viene citato anche J. HUARTE, *Examen de Ingenios*.

²⁵ Su cui esaurientemente A. GOWLAND, *The Problem*, pp. 102-103, che rimanda specialmente ai lavori di Jean Delumeau, il quale suggerisce «that both Protestant and Catholic reform movements shared a significantly increased attentiveness to the psychological interior as the location of spiritual health». Conclude Gowland (p. 117): «But it was the broad increase of theological and philosophical interest in the passions of the soul that most effectively expanded the number of ways in which it was possible to see melancholy in the population of early modern Europe».

²⁶ A. MCCREA, *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584-1650*, Toronto-Buffalo-London 1997.

outcrop of a more general concern with the perturbations of the soul, of which moralized discourses on melancholy were another manifestation»²⁷.

Ma anche nella considerazione sia di Lutero che di Calvino melancolia e *tristitia* potevano valere – anche nella logica della predestinazione – come un dono per la conquista della virtù divina, purché accompagnate dalla cura del principe per la vita terrena dei sudditi – la politica, dunque – nell’ottica contrapposta e bilanciante della felicità materiale. Non diverso, secondo Delumeau, il variegato e risalente discorso, di stampo agostiniano, sulla necessità della psicomachia in campo cattolico. Fatto però salvo il rischio di degenerazione in “entusiasmo”, che poteva trascinare in atteggiamenti lesivi dell’ordine costituito e della pace sociale, con riguardo sia alle sette religiose che ai movimenti di secessione politica, come abbiamo già avuto modo di vedere in Thomas Hobbes e come si vede nel noto scritto di David Hume del 1742 *Of Superstition and Enthusiasm*, dove la melancolia è associata a superstizione piuttosto che a entusiasmo.

Ma il “gioco” di cui ci stiamo occupando è ormai alla fine: siamo già in vista della “costituzione”²⁸.

In altra occasione ho visto questo risultato come una delle “misure” che nella storia dell’Occidente si sono succedute a regolare la vita in comune degli uomini e delle donne, nel transito da un “medioevo” culminato nel rinascimento all’età “liberale” dei diritti e della rappresentanza, che è ancora, per molti versi, la nostra. In altra sede ancora, ho cercato di cogliere lo specifico della fase intermedia fra le due appena ricordate come l’età della modernità, da tutti chiamata (tranne i tedeschi che la chiamano “età nuova”: *Neuzeit*) “età moderna”.

²⁷ A. GOWLAND, *The Problem*, p. 101, che cita S. JAMES, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*, Oxford 1999. E.S. GAUKROGER (ed), *The Soft Underbelly of Reason: The Passions in Seventeenth Century*, London-New York 1998. Di nuovo A. GOWLAND, *The Problem*, p. 118, dopo avere citato Lipsio, Du Vair, Raleigh, Montaigne e Charron: «In other words, early modern investigations of the passions were rooted in a particular kind of response to events in contemporary Europe, and were politically and socially significant».

²⁸ Il riferimento è ancora a A. GOWLAND, *The Problem*, p. 108, ma anche 118, sulla «classical association widely articulated in humanist literature, of virtuous rationality with political harmony and vicious passions with lawlessness». Su Hume cfr. anche L. COBBE, *Il governo dell’opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata 2014.

La “misura del moderno” potrebbe essere la chiave di lettura da utilizzare per siglare questa ricerca che sto facendo della trasformazione della melancolia da fattore “costituzionale” (in senso medico-psicologico) individuale a fattore “costituzionale” (in senso giuridico-politico) sociale, come componente dell’altra imponente trasformazione del politico, in Europa, nell’esperimento dello Stato moderno.

Entra allora in gioco il tema del “governo”, inteso da Michel Foucault come la «tecnica che regola i rapporti con gli uomini e le cose, invece di concepirla come riflesso di fattori economici o come articolazione di istituzioni giuridico-politiche»²⁹. Qualcosa dunque di storico, determinato e cogente, rispetto soprattutto alla definizione del soggetto/soggettività, che a sua volta è la fonte della critica. Il lungo percorso che conduce gli uomini e le donne “moderne” dentro all’illuminismo, ma anche ne conduce fuori, sarà lo spazio della critica, che a sua volta è «spazio di pensiero», come Aby Warburg definì quello della *Melencolia* düreriana, a preponderante matrice individualistica. Solo che l’età del governo è lunga almeno cinque secoli e l’arte di governo è subdola: «Ecco perché l’ethos critico, nel percepire l’intollerabilità dell’essere governato [l’onore di Tasso nell’*Aminta*, che abbiamo appena incontrato!] deve rimettersi a una volontà di rifiuto [melancolia, appunto, ma quella sociale ormai - *socialité!*] motivata su se stessa [“la volontà decisoria – cioè sociale – di non essere governati”], poiché ogni principio generale che la sostenesse innescherebbe nuove forme di dominio»³⁰.

Fin dal 1970 Antonio Negri puntualizzava che il pensiero politico di Descartes «aggiunge alle ragioni costitutive del politico moderno (che si presenta nella figura dello Stato assoluto) un progetto evolutivo per l’egemonia culturale e il dominio borghese sulla società»³¹. Nella scia di Franz Borkenau, era la “filosofia della manifattura”, nella

²⁹ P. NAPOLI, *Il “governo” e la “critica”. Introduzione a M. FOUCAULT, Illuminismo e critica*, Roma 1997, pp. 9-10. Senza rendermene perfettamente conto e, soprattutto, senza conoscere ancora l’opera di Foucault, avevo avuto modo di pre-titolare il mio lavoro di libera docenza su *Cameralismo e assolutismo tedesco* (Milano 1968) con la faticosa precisazione: *Dall’arte di governo alle scienze dello Stato*.

³⁰ *Ivi*, p. 29.

³¹ A. NEGRI, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano 1970. Cito però dall’Introduzione che Negri stesso ha premesso alla riedizione del suo libro dieci anni dopo e che è stata pubblicata, col titolo *Descartes politico: metafisica e biopolitica*, anche in «Scienza e Politica», 31, 16/2004, pp. 21ss.

Terza parte

sua complessa composizione interna, a contenere «...gli elementi strutturali della trasformazione produttiva del mondo», offrendo alle «forze rivoluzionarie che, a partire dal '300 in Italia e nelle Fiandre, dalla Rinascenza ovunque in Europa, si liberano... un vasto campo di alternative ideologiche, cioè di diverse possibilità politiche»³². Per concludere: «È a fronte di queste alternative che si afferma la costruzione cartesiana di un ordine politico ragionevole — forte tentativo di rappresentare un egemonico sviluppo della borghesia all'interno della formazione dello Stato assoluto».

Non sarò certo io a sottovalutare il posto occupato dal processo di “formazione dello Stato moderno” nella costruzione della “misura moderna” a cui ho appena fatto riferimento. Ma appunto di un processo di formazione si trattò: cioè di qualcosa che, per definizione è in divenire, non si conclude mai e non può quindi essere ipostatizzato come fatto compiuto su cui “misurare” altri processi – essi pure in divenire – come pure altri soggetti, di quei processi eventualmente protagonisti.

In particolare, a Negri – ma anche a noi – interessa la borghesia, colta nel suo “processo rivoluzionario”, fatto come succintamente ci hanno insegnato Marx e Engels nel *Manifesto del Partito Comunista* del 1847/48, di vari stadi di sviluppo, a cui corrisposero altrettanti “progressi politici”, a loro volta forieri di “conquiste” sociali, culturali, politiche liberatorie, fino a diventare forza egemone instaurando «... in una parola, al posto dello sfruttamento celato dalle illusioni religiose e politiche... lo sfruttamento aperto, senza vergogna, diretto, secco». Stranamente, fra i tanti “progressi” suscitati dalla borghesia, il *Manifesto* cita anche la melancolia: la borghesia «...ha affogato nelle gelide acque del calcolo egoistico i sacri fremiti della pia infatuazione, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filistea».

È troppo poco per rinviare la battuta di Marx all'effettiva neutralizzazione della melancolia barocca – che definirla “filistea” mi sembra mica male – nella sua biforcazione tra psichiatria, da una parte, e poesia dall'altra. Ma prima ovviamente – come avverte Negri nella sua nuova *Introduzione* – c'è il grande problema della *raison*

³² Negri stesso cita alcuni suoi interventi successivi di approfondimento del discorso: *Manifattura ed ideologia*, in P. SCHIERA (ed), *Manifattura, società borghese, ideologia*, saggi di F. Borkenau, H. Grossmann, A. Negri, Roma 1978; *Prefazione* a C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano 1973.

cartesiana ovvero della “potenza” del suo “ingresso nella storia”, come vero e proprio «processo di realizzazione dell’*Io penso* (e di sua materializzazione antagonista)».

Io non sono in grado di collegare, qui, Cartesio alla melancolia che sto studiando, ma certamente la capacità di pensiero dell’uomo, il suo dubbio rientrano bene – come abbiamo già visto – nel percorso della melancolia che stiamo seguendo³³, ed è anche probabile che forse tra la melancolia filistea di Marx e le ansie che pure torturarono il genio francese qualcosa in comune ci doveva essere, e forse anche nella direzione indicata da Negri, della soggettivizzazione di una forza sociale che «dalla crisi del Rinascimento e delle forme originarie del governo borghese» aveva partecipato alla definizione dello Stato assoluto. Mi verrebbe addirittura da chiedermi se della «ragionevole ideologia» cartesiana ipotizzata da Antonio Negri potesse far parte anche – magari solo a livello dell’arcinoto sentimentalismo borghese “filisteo” – la nostra melancolia, nella versione ambigua e dimessa che abbiamo conosciuto nell’Europa barocca.

Ma non basta, ovviamente: Negri osserva che «Si trattava per lui [Descartes], da un lato, di confermare, dal punto di vista metafisico, la potenza nascente della borghesia, il potenziale rivoluzionario della sua azione, la decisione dell’autonomia della ragione borghese: l’*Io penso* rappresenta questa determinazione. Ma, d’altra parte, si trattava per lui di piegare l’assolutezza della posizione originaria alla concretezza di un progetto politico, storicamente sostenibile: di qui la ragionevolezza del suo disegno. ...Se la borghesia si presentava come classe egemone, capace della costruzione di una nuova civiltà, era perché essa aveva riconosciuto, alla base di questa, una nuova forza produttiva — quella del lavoro». Non è privo di significato che uno dei diverticoli sui quali si articolerà la “degenerazione” dell’idea sociale di melancolia nel XVIII secolo sarà proprio il lavoro³⁴.

³³ M. GUEROULT, *The Soul and the Body: Descartes’ Philosophy Interpreted According to the Order of Reason*, 2 voll., Minneapolis 1985; R.A. WATSON, *Cogito, Ergo Sum: The Life of René Descartes*, Jaffrey 2002.

³⁴ C. WIEDEMANN, *Arbeit und Bürgertum. Die Entwicklung des Arbeitsbegriffs in der Literatur Deutschlands an der Wende der Neuzeit*, Heidelberg 1979.

Terza parte

Dopo Cartesio, Spinoza, il quale produce anomalia al posto di ideologia, ed essa è selvaggia, non più ragionevole. Tale è il percorso di Negri che, nel frattempo, si occupa anche dell'amato Borkenau e di MacPherson, offrendo, nel complesso, un affresco completo e critico sul grande problema del rapporto fra Stato moderno e capitalismo³⁵.

L'antitesi ideologia/anomalia fa parte notoriamente delle premesse metodologiche del discorso di Negri, uno dei pochissimi che insiste sulla centralità della metafisica³⁶ per l'analisi del problema dell'organizzazione del potere nella sua versione "moderna". Ne consegue, per lui, la necessità di cogliere, nel processo subito da quest'ultimo nella sua determinazione storica, i nessi sussistenti fra le sue componenti costitutive. Già nel Seicento – come si è visto – la borghesia crea, nel suo rapporto privilegiato con lo Stato assoluto, il proprio deuteragonista nel lavoro e nelle forze sociali che lo nutrono. Criticando l'antologia di Tronti *Il Politico*, Negri afferma che «è l'intreccio metafisico della teoria e della pratica che rivela quegli antagonismi che sono il motore del processo complessivo». Anche la pratica, come la metafisica, è sempre antagonistica. E, accanto alla metafisica "maledetta" dei detentori del potere vi è quella "benedetta", che è "pensiero costitutivo" in quanto «possiede la radicalità della negazione, ma scuote e la usa piantandola nell'essere reale, in questo caso la potenza costitutiva della trasgressione è la qualificazione spinoziana della libertà»³⁷.

Spinoza si occupa molto di melancolia, ponendola fra le passioni insane e, all'interno di queste, fra quelle sempre negative e pericolose.

Un collegamento importante, dal punto di vista politico che più c'interessa, è quello fra *metus* e *superstitio*. Scrive Negri: «Due progetti sono a confronto [nella Prefazione del 1670 al *Trattato teologico-politico*]: da un lato il rapporto *metus-*

³⁵ A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano 1981; *Manifestura*; Prefazione a C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano 1973.

³⁶ «La metafisica, come vuole Schmitt, segna le determinanti essenziali del potere nell'età borghese – altre volte fu la teologia, oggi probabilmente la critica dell'economia politica e dell'amministrazione. A me interessa sottolineare solo questo»: A. NEGRI, *Note sulla storia del politico in Tronti*, Appendice 3 di *L'anomalia*, p. 291; M. TRONTI, *Il Politico. Da Machiavelli a Cromwell*, 2 voll., Milano 1979. Ma ancora, nella chiusa della Prefazione, p. 18: «la metafisica è, a mio avviso, la sola forma nella quale si presenta la politica nell'età dell'accumulazione primitiva e della formazione del sapere borghese e capitalistico».

³⁷ *Ivi*, Prefazione, p. 15.

superstitio si presenta come imbarbarimento e servitù del potere, ed è appunto come dire: teologia-immaginazione corrotta [melancolia]-monarchia; dall'altro, la *cupiditas* si svolge in *libertas* e in *securitas*, che è dire: filosofia-immaginazione produttiva-repubblica»³⁸. Spinoza è contro-corrente, «sicché la misura razionale che costituisce il contenuto rivoluzionario del discorso di Spinoza si presenta come dismisura a fronte del concreto storico».

Fatta salva l'operazione rivoluzionaria compiuta da Spinoza nella seconda fase della sua *Etica*, con la denuncia di ogni finalismo e la rivendicazione della priorità dell'uomo, nella sua immaginazione e nelle sue passioni, come elemento costitutivo di un futuro di libertà, a me tocca però tornare al livello molto più basso della mia ricerca, che è quello di vedere se, nel "concreto storico", i vari lembi del discorso filosofico, e anche metafisico, e delle pratiche istituzionali inerenti all'assestamento dello Stato, abbiano trovato un qualche collante che – magari anche tirando in direzioni diverse – abbia coadiuvato alla genesi di quella società che, attraverso le forze antagonistiche che pure la componevano, avrebbe poi fatto da base alla definitiva evoluzione dell'organizzazione del potere nello Stato "costituzionale" che poi sarebbe stato liberale e borghese³⁹.

Torna cioè in gioco la melancolia, come unguento sociale che, fin nel corso del Seicento, ha comunque contribuito a equiparare gli uomini e le donne in una condizione di *metus-securitas* utile a rendere necessario il macchinoso artificio statale.

Entrambe le tracce lasciate da Antonio Negri, relativamente a Descartes e a Spinoza, mi aiutano a dare risposta affermativa. Sto parlando di spinte marginali, quasi di sponde naturali, non cercate e neppure volute, ma tali da arginare la corrente e farla defluire verso il pacato lago di calma e soggezione. Ciò nel caso sia della "ragionevole" ideologia che dell'anomalia "selvaggia": in entrambi i casi la melancolia fa da denominatore comune tanto di ciò a cui si deve ragionevolmente tendere quanto di ciò di cui ci si deve selvaggiamente liberare. Mi verrebbe da dire che la melancolia sta in mezzo

³⁸ A. NEGRI, *Spinoza*, p. 152.

³⁹ N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Bologna 2016.

Terza parte

fra ideologia e anomalia, come il perno fra le due leve di una tenaglia in cui la vita dell'uomo è racchiusa⁴⁰:



Uscire dall'enorme profondità del pensiero di Baruch Spinoza, consente di riprendere una certa leggerezza di discorso anche sul nostro cammino, accogliendo la proposta di un confronto con David Hume sul tema di saggezza/virtù mediante filosofia⁴¹. C'è un secolo di mezzo, comprendente anche Newton e una nuova idea di scienza, meno carica di metafisica, *more geometrico* o meno. Troppa filosofia – troppo amore di conoscenza, nel senso di saggezza – può condurre la mente a profonda melancolia, mentre la scienza moderna mira solo a comprendere in via teorica la natura umana, comprese le emozioni, senza però mirare a risultati terapeutici di sorta. Tranne eccezioni. «The idea that the new philosophy should be identified with a deliberate search for wisdom had been at the center of Spinoza's thinking from an early stage on»⁴². Il teatro della vanità si è ristretto all'essenziale: piacere sensuale, mania di benessere e di onore sono i tre mali della nuova condizione sociale e i nemici contro cui la buona filosofia deve combattere.

Non è difficile percepire lo spazio melancolico che si apre in questi campi dell'agire umano: essi infatti sono emozioni che turbano l'immaginazione e accecano la mente. Aggiungerei che si tratta anche di “mali” sociali, in quanto sorgono costitutivamente da rapporti con gli altri, dalla vita in società, la quale a sua volta rappresenta la fonte

⁴⁰ Questo (già citato) è un emblema datato 1529 e siglato “IB” ma attribuito a Georg Pencze: esso mi ha ispirato la metafora applicata nel testo, rappresentando già una splendida icona del tormento passionale da cui è investito il cuore “attanagliato” dell'uomo, nel gioco incrociato di tribolazione, speranza, invidia e temperanza – dove quest'ultima, ritratta in forma melancolica, sembra governare il gioco intero.

⁴¹ W. LEMMENS, *The Melancholy of the Philosopher: Hume and Spinoza on Emotions and Wisdom*, «The Journal of Scottish Philosophy», 3, 1/2005, pp. 47-65 sul tema di saggezza/virtù.

⁴² *Ivi*, p. 48.

primaria degli “affetti” che incidono sulla coscienza individuale. Il giro così è completo; si tratta di vedere se sarà virtuoso e vizioso. A ciò serve la filosofia, grazie alla quale l’essere passionale si trasforma in razionale, nel senso che gli “affetti” – «emblematic of the immersion of human existence in its bodily and temporal condition» – si trasformano da cattivi prodotti dell’immaginazione in emozioni attive della vita del Sé. Indice dell’azione degli affetti sull’immaginazione (e, mi pare, sui pensieri ed azioni che essa produce) sono i due sentimenti primari di *Laetitia* e *Tristitia*: uno spartiacque filosofico (dialettico?) che si apre verso il futuro utilitaristico alla Bentham ma anche verso il passato melanconico dell’ “allegro e penseroso” alla Milton⁴³.

In tutto questo, il ruolo della filosofia come attività razionale è fondamentale, anche se mai tale da mutare alla radice la condizione umana, che resta imperfetta e finita rispetto all’infinito di Dio. Essa non si limita a conoscere ma tende anche a disciplinare le emozioni, producendo in tal modo una gioia relativa, consistente nel padroneggiamento razionale delle passioni, che alla fine coincide con virtù e libertà: «In reaching a simultaneously active and concrete state of sustained wisdom, the mind sees the profound unity between its nature, virtue and God. Or, so says Spinoza, in this pure thinking activity the mind sees itself “accompanied by the idea of God as cause”»⁴⁴.

Di nuovo il mondo della melancolia mi pare molto vicino, in entrambi i suoi significati che abbiamo imparato a conoscere: come sofferenza per la cattiva condizione umana, ma anche come godimento per la capacità razionale dell’uomo: il tutto, lo sottolineo, in una crescente atmosfera di azione sociale (disciplinamento, prodotto dalla società o dallo Stato, o – finché durò l’antica *societas civilis sive status* della *altständische Gesellschaft*⁴⁵ – da entrambi).

Solo apparentemente diverso appare il discorso per Hume, a partire ovviamente dal “moderato o accademico” scetticismo della sua filosofia, anche matura. Un’eccessiva autonomia filosofica della mente può causare melancolia, piuttosto che ridurla:

⁴³ *Ivi*, p. 50: «When overwhelmed by sadness, its loss of power strikes the mind as painful».

⁴⁴ *Ivi*, p. 53.

⁴⁵ O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 2000.

perciò l'esercizio filosofico deve sempre bilanciarsi con la vita comune. Il rifiuto sostanziale di una "medecine of the mind" nel famoso saggio *The Sceptic*, pubblicato un anno dopo il *Treatise*, ancora una volta va addebitato a valutazioni più di carattere sociale che ontologico⁴⁶. La verità è che sarebbero comunque una minoranza gli uomini dotati di tecnica filosofica, ma, anche prima, del desiderio filosofico di contrastare le proprie passioni. Una considerazione quasi statistica, si direbbe, perfettamente in linea col trend che sto cercando di mostrare del sentimento melancolico nella nascente società borghese barocca e poi illuministica: un trend che era iniziato con Monsignor della Casa e si prolungherà fino al benthamismo ottocentesco⁴⁷.

La mia sensazione è che, di fronte ai contraddittori effetti a cui un uso non regolato della filosofia può condurre, resti indispensabile il controllo, sociale e statale, da esercitare sui comportamenti umani: «In sharp contrast with Spinoza and 17th century rationalism in general, Hume here shows himself a sceptic about reason, and thus about philosophy as an autonomous, self-fortifying activity»⁴⁸. Hume non ammette alcun punto di partenza esterno a sorreggere il mondo e la natura – non il *cogito* di Descartes né il *Deus sive substantia* di Spinoza – e si trova spiazzato in una «philosophical melancholy and delirium», la cui unica via d'uscita è il ritorno della filosofia al mondo, alla vita comune in quanto tale: in «men's behaviour in company, in affairs, and in their pleasures», nelle «sciences and liberal arts [...] in which true virtue and honour consists»⁴⁹.

In tale contesto dovrebbero ricadere anche la "invisible hand" delle istituzioni e lo stesso "rule of law". La ragione diventa il bilanciare fra la mente del Sé e il mondo reale, con compiti strumentali e funzionali rispetto all'azione umana: niente più che

⁴⁶ *Trattato sulla natura umana*. Titolo originale completo: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739 e 1740); *Essays, Moral, Political and Literary*; 2 voll. (1741 e 1742): fra questi, quattro (*The Epicurean*, *The Stoic*, *The Platonist* e *The Sceptic*) sono noti come i *Four Essays on Happiness* (su cui: J.A. HARRIS, *Hume's Four Essays on Happiness and Their Place in the Move from Morals to Politics*, «Rivista di Storia della Filosofia», 62, 3/1984, pp. 223-235).

⁴⁷ Su J. BENTHAM: P. RUDAN, *L'inventore della Costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna 2014. Ma su D. HUME naturalmente il già citato L. COBBE.

⁴⁸ W. LEMMENS, *The Melancholy*, p. 55.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 56-57.

una via alla saggezza, in una visuale anatomica e puramente descrittiva della coscienza individuale e sociale, in termini cioè di mera “utilità”. L’immaginazione e le emozioni sarebbero così distolte dall’entusiasmo religioso e superstizioso e piegate a ragionevolezza e moderazione sociale.

Aldilà del confronto fra Hume e Spinoza, che qui non interessa in quanto tale, ciò che preme sottolineare sono due diverse modalità di ricorso alla filosofia e alla saggezza rispetto alla melancolia che viene sempre generata dall’uso incontrollato dell’immaginazione e delle passioni. Importa cioè ritrovare, in due filosofie così contrastanti per ambito di riferimento e per metodologia intrinseca, una comune esigenza di liberazione del soggetto-individuo in una chiave che insisto a considerare “sociale”, capace di spingere l’uomo alla soggezione verso le istituzioni e le leggi: quindi all’azione politica – nello specifico senso moderno e statale del termine – come rimedio appunto alla melancolia⁵⁰.

Antonio Negri chiama tutto ciò «appropriazione passionale della natura» (che mi pare possa fungere anche da definizione della melancolia), collegandola alle «necessità dell’organizzazione sociale e statuale dei flussi del valore» (che sarebbe poi il capitalismo)⁵¹. Ritengo che possa avere ragione, fornendomi un ulteriore indizio sulla centralità della melancolia per il processo in corso in tutta Europa. Anche il rifiuto di Spinoza può rientrarvi, sia pure in negativo, nel senso che la condanna della melancolia, tra tutte le passioni, ad essere assolutamente irrecuperabile è la prova che il resto ci può stare e che non tutte le speranze di liberazione e acquisto di potenza da parte dell’uomo sono perdute: infatti è solo il «melancholic individual [ad essere] absolutely ignorant/ powerless/ devoid of virtue due to the influence of external forces»⁵². Altre passioni – anche all’interno della *tristitia*, come ad esempio il dolore – non producono altrettanto spossessamento della virtù/potenza e, per quanto negativo

⁵⁰ Trovo sul *Guardian* dell’1 novembre 2016, in un articolo riferito all’oggi, la seguente osservazione: «Emotion and imagination are needed too, and these are the qualities that make up spirituality. Without a belief that human rights are a way of talking about objective reality, and that morality – however disputed – is a matter of fact and not of preference, the web of trust and decency that holds our societies together could be ripped to shreds».

⁵¹ A. NEGRI, *Spinoza*, p. 163.

⁵² A. DAMASIO, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, London 2004, p. 140.

possa essere lo sbilanciamento che inducono nell'equilibrio individuale, sono rimediabili⁵³. È molto ampio dunque lo spazio dell'agire umano in libertà, sotto il segno della virtù e della potenza e sia pure contro le forze negative esterne – le passioni – che vi si oppongono. Solo la melancolia è decisamente fuori, facendo nuovamente da *border* alla politica.

Per Hobbes era la “condizione eguale di insicurezza” a indurre il bisogno di politica, nel punto forse cruciale della storia politica moderna (cioè europea), quando cioè la “antica costituzione” chiuse temporaneamente il sipario su di sé per dare luogo a una nuova scena, in cui si palesò il quadro di una “lotta delle classi” che non si era mai vista con quei, anche drammatici, colori, salvo poi riacquistare – la stessa “costituzione antica” – il centro della scena, da Locke in poi⁵⁴. Se c'è un modo per tradurre in categoria filosofico-politica – ma su basi psicologico-analitiche – quanto abbiamo appreso, anche in forma confusa e talora contraddittoria, sulla melancolia come idea-forza-sentimento che dal Rinascimento si riversa – anche attraverso il tradimento della rivoluzione in quest'ultimo implicita – nel Seicento, gotico ma così generativo di novità al livello individuale, sociale, economico e politico, questo modo si traduce perfettamente nell'espressione *possessive individualism*, impiegata da Macpherson nel suo libro su pensiero politico inglese da Hobbes a Locke. Solo che la melancolia questa espressione la copre a 360 gradi, non ai soli 180, che di solito si conteggiano nel ridurre l'intento, ma soprattutto l'esito, di quello sforzo di pensiero a ideologia borghese che sarà dominante fino ai giorni nostri:

«Tanto più che come si è detto l'istanza metodologica del ritorno a Hobbes coincide con la sostanza della situazione in cui ci troviamo oggi a vivere: l'eguale insicurezza di tutti è immediatamente il terreno da cui solo può riproporsi la domanda sulla possibilità della comunità politica»⁵⁵.

⁵³ M. LEBUFFE, *The Anatomy of the Passions*, in *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, edited by Olli Koistinen, New York 2009, pp. 188-222, p. 221.

⁵⁴ Questo è, mi pare, il clima di pensiero di A. NEGRI, *Considerazioni su Macpherson*, in *Spinoza*, pp. 269 ss. che era la prefazione a C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà*.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 270-271. Per Macpherson *possessive individualism* è una «conception of the individual as essentially the proprietor of his own person or capacities, owing nothing to society for them [...] The individual is free inasmuch as he is proprietor of his person and capacities [...] Society consists of relations of exchange

Essa infatti non solo spinge – come somma di energia mentale – al possessivismo individuale ma può anche riflettere le conseguenze del fallimento di quest'ultimo che – proprio in termini di lotta delle classi – rappresenta la maggior parte delle energie (potenze individuali) investite, ma sconfitte da parte delle poche dominanti.

between proprietors. Political society becomes a calculated device for the protection of this property and for the maintenance of an orderly relation of exchange».

5.

Il vero problema sono, ovviamente, le istituzioni ed è proprio sul nesso fra queste ultime (che vuol dire formazione dello Stato moderno) e l'altrettanto moderno sentimento di "melancolia sociale" (forse anche nella duplice, anzi bipolare, accezione di appropriazione/alienazione¹) che inonda il Seicento europeo che vorrei insistere. Senza dimenticare che, dal punto di vista della scienza politica "borghese" – che è quella che è venuta fuori dal quel nesso ed è servita, lungo due o tre secoli fino adesso, a spiegarlo e giustificarlo, cioè legittimarlo – l'anello di congiunzione potrebbe essere rappresentato dalla "obbligazione politica"². Quest'ultima è così intrinsecamente sostanziale all'idea stessa di individuo che sta al centro (a partire dalla sua versione "privatistica": *quisque, aliquis...* e via dicendo) del diritto romano due volte "riscolpato" (dai giuristi del mercato cittadino a partire dal XII secolo, e da quelli del mercato nazionale – e poi subito internazionale – a partire dal XVIII). Ma nella sua versione "politica" essa rappresenta – da secoli fino ad oggi – un criterio superiore di legittimazione, probabilmente antecedente la stessa modernità. A partire da quest'ultima, essa si è benissimo inserita nella dottrina del contratto sociale, diventandone

¹ Vanno considerate seriamente qui le note di A. NEGRI, *Considerazioni*, p. 272.

² G. MIGLIO, *Lezioni di politica, II. Scienza della politica*, Bologna 2011, a cura di Alessandro Vitale. Ma all'origine sta Alessandro Passerin d'Entrèves – che di Miglio fu Maestro: *Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo*, (1928), ora in *Saggi di storia del pensiero politico, dal Medioevo alla società contemporanea*, Milano 1992; *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford 1967 (I ed it 1962); *Sulla natura dell'obbligo politico: fatto e valore nella dottrina dello Stato*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 44/1967, pp. 571-588; *Political Obligation and the Open Society*, in D. GERMINO – K. VON BEYME (eds), *The Open Society in Theory and Practice*, The Hague 1974, pp. 26-31. Di Alessandro Passerin d'Entrèves scriveva Miglio, *La struttura ideologica della monarchia greca arcaica e il concetto 'patrimoniale' dello Stato nell'età antica* (1955), in G. MIGLIO, *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dai suoi allievi*, 2 voll., Milano 1988, vol. I, p. 225, nota 2: «Lo storiografo del pensiero politico, che sia cosciente dell'unità fondamentale dell'intendere storico, e perciò voglia realmente veder chiaro come le idee vivano nel complesso divenire delle relazioni umane, e oggi sempre più portato a riconoscere l'importanza di alcune concezioni molto generali circa la natura ed il fondamento dell'autorità; queste forme supreme di giustificazione dell'obbligazione politica per la loro semplicità elementare, non solo costituiscono il presupposto più o meno inconscio anche delle più elaborate teorie individuali, non solo influenzano direttamente la struttura delle istituzioni, ma, in quanto accessibili alla 'communis opinio' di estese moltitudini, appaiono come le forze determinanti che generano, sorreggono e specificano i grandi tipi storici di organizzazione civile».

elemento costitutivo, sia pure nella dimensione sempre un po' *facta* in cui quella fondamentale dottrina politica del moderno si è venuta svolgendo³. Tanto che, alla fine, coll'avvento della costituzione, essa si è adagiata sul modello "liberale" dominante, venendo quasi a coincidere con il principio del "consenso", come dovere morale dei membri di una comunità di sottostare alle leggi proprie di quest'ultima⁴. In tal modo però essa si è situata in uno spazio incerto, fra diritto naturale e ordinamento giuridico, lasciando il più delle volte irrisolto il problema vero della legittimazione del potere costituito.

La soluzione non può certo limitarsi ad una urgenza di tipo morale, ma deve riguardare le ragioni reali che concorrono a determinare quest'ultima. Tali ragioni costituiscono il contenuto della produzione di filosofia morale, a stampo prevalentemente neo-stoico, che è fiorita in Europa da fine Cinquecento. Gianfranco Miglio dice molto semplicemente che si tratta di un'opzione verso il futuro, nel senso di una fiducia accordata alla comunità – e a chi ne detiene il potere – in ordine alla soddisfazione dei bisogni di sussistenza dei suoi membri, secondo criteri di analogia dei bisogni stessi. Ma, aldilà delle varie teorie contrattualistiche, andrà pur detto che la obbligazione politica può insorgere in capo all'individuo-soggetto solo attraverso quell'opera di disciplinamento sociale – a quella lotta fra passioni e virtù – che abbiamo appena tratteggiato.

Credo che si possa dire, allora, che la "fiducia" implicita nello "obbligo politico" non è – all'inizio dell'età moderna e in particolare nel Seicento – che l'altra faccia della melancolia, come la stiamo provando a conoscere qui. Questa affermazione va intesa nel senso lato della recente riconsiderazione del XVII secolo in senso politico:

«Preceduto da un lungo periodo di studi sul Rinascimento – intesi anch'essi a riconoscere i tratti fondamentali della trasformazione borghese della visione del mondo – lo studio del

³ G. DUSO (ed), *Contratto sociale*, Bari-Roma 2005.

⁴ Esemplare T.H. GREEN, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1901) dove, dopo l'esame dei fondamenti dell'obbligazione politica in Spinoza, Hobbes, Locke e Rousseau, si esamina il tema della volontà, che è la base dello Stato, invece della forza. Scrive Green in apertura delle sue *Lectures*: «I have entitled the subject of the course "political obligation". I mean that term to include both the obligation of the subject towards the sovereign, of the citizen towards the state, and the obligations of individuals to each other as enforced by a political superior».

Terza parte

‘600 ha il vantaggio di cogliere di questo rivoluzionamento le caratteristiche sociali di massa anziché la geniale previsione o la prefigurazione ancora singolare del nuovo mondo (come spesso avviene negli studi sul ‘500). Perciò all’estetica si sostituiscono la sociologia e la scienza della politica. Il fatto è che l’interesse tematico della storiografia per il ‘600 allude immediatamente alla vicenda viva delle trasformazioni di classe nel ventesimo secolo: il mondo che là è apparso qui si decompone, l’egemonia della borghesia si sviluppa e si distrugge dentro quest’arco temporale, le dimensioni del processo sono, lungo tutto questo periodo, generali e di massa»⁵.

E, in mezzo a ciò, Thomas Hobbes, capace di «sviluppare uno schema scientifico di comprensione del suo tempo, fondato su una teoria fisiologica dell’uomo, su un conseguente, coerente modello di società, e infine su un criterio di comprensione delle istituzioni che basa sui livelli precedenti la sua necessità»⁶.

Un Hobbes a cui, come abbiamo già visto nella Parte prima, non è affatto estranea la tematica melanconica⁷.

Ma non è necessario volare così in alto (Hobbes, Spinoza, Descartes, o anche Charon, Lipsius, Montaigne) né andare solo alla ricerca – nel basso Seicento del *more geometrico* in cui culminò l’alto Cinquecento düreriano – di casi ordinari di melancolia privata. Otto Brunner ha dedicato la sua seconda monografia, accanto a *Land und Herrschaft* (in italiano *Terra e potere*), alla *Vita ed opera di di Wolf Helmhard von Hohberg (1612-1688)*, dandole però un sopratitolo più generale e austero: *Vita della nobiltà di campagna e spirito europeo*⁸. Non è qui il caso di discutere l’importanza storiografica di Brunner soprattutto rispetto alla ri-definizione che ha dato della “storia costituzionale”, né di indagare gli aspetti dell’ampio affresco che egli ha fornito sull’origine e sviluppo del mondo nobiliare nel medioevo e sull’ethos e il quadro culturale che lo ha caratterizzato. M’interessa di più richiamare l’attenzione sul profilo

⁵ A. NEGRI, *Macpherson*, p. 273.

⁶ *Ivi*, p. 270. Sull’uomo-cittadino (quindi sulla *political obligation*) in Hobbes cfr. P. SCHIERA, *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, in G.M. CHIODI – R. GATTI (eds), *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano 2009, pp. 7-29 (ora in *Profili I*, pp. 173-197, col nuovo titolo *Felicità, disciplina e melancolia in Thomas Hobbes: a proposito della moderna statualità*).

⁷ P. SCHIERA, *Hobbes e la melancolia. Con qualche considerazione sull’origine del moderno*, in G. CACCIATORE – M. MARTIRANO – E. MASSIMILLA (eds), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Testatore*, vol. I: *Dall’antico al moderno*, Napoli 1997, pp. 613-632 (ora, in *Specchi*, pp. 361-380).

⁸ O. BRUNNER, *Adeliges Landleben und Europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg*, Salzburg 1949 (trad. it. *Vita nobiliare e cultura europea*, Bologna 1972).

sociale del nobile di campagna proprio nel periodo di cui ci stiamo occupando: il XVII secolo. Brunner ha scelto con sapienza una figura minore, allo scopo di illustrare una posizione di ceto essenziale, pure nel secolo della manifattura e dell'inizio della turbolenta nascita del capitalismo. Nobiltà di campagna vuol dire anche contadini: insieme sono i soggetti sociali dell'agricoltura: «Il mondo aristocratico di cui parliamo qui è un mondo aristocratico-contadino» sostiene Brunner, ricordando che accanto a Omero, cantore dell'*areté* nobiliare, c'era nella Grecia antica Esiodo, «il poeta-contadino che annuncia l'idea di giustizia». Tanto da poter dire che «il legame tra nobiltà e contadini, in tutte le mutevoli forme che esso ha assunto nel corso dei millenni, non è pensabile come arbitrio ma soltanto come ordine che si ispira all'idea di giustizia».

Noi siamo abituati a collegare la modernità alla borghesia perché, come sempre, facciamo storia a partire dal dopo, ma forse non è trascurabile l'esame di quella vasta porzione di popolazione che gravitava nel mondo dell'agricoltura, fatto per lungo tempo dei contadini e dei loro "padroni", che erano però i loro "signori", in una rete di rapporti che, in un modo o nell'altro, tra sfruttamento e ribellioni, copriva la quotidianità della vita ed esprimeva visioni del mondo: di quello stesso mondo che si andava evolvendo in modernità ma aveva bisogno di "ordine e giustizia" anche nel territorio più lento e arretrato dei campi da coltivare. Non c'è solo Thomas Münzer, insomma, a siglare la sorte di questa cospicua parte di mondo e si sa che Martin Lutero

Terza parte

espresse proprio nei confronti del *Bauernkrieg* il lato ai nostri occhi meno luminoso della sua vicenda teologico-politica⁹.



Moderno e pre-moderno sono qui a lungo tra loro intrecciati: Brunner parla esplicitamente di *Alteuropa* e di *altständische Gesellschaft*,¹⁰ ma ciò non gl'impedisce di parlare anche di “razionalità contadina”, che non è quella che «consente sicuri calcoli preventivi ed è propria della tecnica industriale: perciò la razionalità contadina è avvolta da una sfera di magia che proviene dalle civiltà primitive dei cacciatori e agricoltori ed è universalmente diffusa»¹¹.

Mi piacerebbe esaminare di sfuggita anche questo mondo e verificare se anche in esso vi siano tracce di melancolia e come vi si tentasse di rimediare. Il primo approccio è piuttosto semplice e ci riporta al già tanto celebrato Dürer e alla sua *Bauernsäule*. Ma di ciò fra poco. Prima qualche ulteriore spunto dal libro di Brunner. Intanto c'è il

⁹ H.-E. MITTIG, *Dürers Bauernsäule. Ein Monument des Widerspruchs*, Frankfurt a.M. 1984, p. 5: «Dies ist neuen Entwicklungen in der Kunstwissenschaft zu verdanken: die Werke eines Künstlers werden nicht als eine Welt für sich genommen, sondern als Medium von Interessen und Konflikten interpretiert und auf ihre Aktualität befragt».

¹⁰ Cfr. il volume degli «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 13/1987, dedicato all'Incontro su Otto Brunner, pp. 1-207. Reinhard Blänkner ha dedicato molta attenzione al tema della *altständische Gesellschaft*, per costruire il suo innovativo modello di “*Neuständische Gesellschaft*” all'uscita dall'*ancien régime*: R. BLÄNKNER, „*Neuständische Gesellschaft*“ – *Europäische Gesellschaft im globalen Kontext (1750-1850)*, in: *Ungleichheiten. 47. Deutscher Historikertag in Dresden 2008. Berichtsband*, a cura di M. Jehne e altri, per conto del “Verbandes der Historiker und Historikerinnen Deutschlands”, Göttingen 2009, pp. 218-222 (con Ina Ulrike Paul).

¹¹ O. BRUNNER, *Adeliges*, p. 90.

motivo del “folle”, così interno e affine al mondo contadino ma anche, ovviamente, così legato alla melancolia; subito dopo viene quello della fuga dalla corte e dalla città verso la vita rustica, di campagna, in villa, che anche è tema molto prossimo alla melancolia; infine il tema del “*Ganzes Haus*”, non direttamente collegabile alla melancolia ma certamente centrale nella “costituzione” nobiliar-contadina di cui ci stiamo occupando.

Iniziando da qui, non va dimenticato che Otto Brunner fu autore di un saggio di grande fortuna storiografica e sociologica sulla “*Casa come complesso*”, in cui ricostruì i «principi di una dottrina ”alto-europea” della vita e dell’economia “di casa”, avendo come modello l’azienda (*Hof*) del nobile di campagna o del grosso contadino»¹². Partendo dalla figura centrale del *Hausherr*, punto focale e emblematico del potere “patriarcale”, va sottolineato che egli è l’unico titolare del “potere di casa” e lo esercita sugli altri “compagni di casa”, rappresentando inoltre tutto quanto verso le istanze sovraordinate (villaggio, città, comunità ecclesiastica ecc.). La “casa” – funzionale al nutrimento e alla sopravvivenza dell’intero nucleo che la compone, dai padroni ai servi, a prescindere quasi completamente dal mercato – è dunque allo stesso tempo unione economica, sociale, giuridica e signorile: cellula base di una rete di rapporti che copre sistematicamente tutto il territorio rurale. È in questo mondo che si svolge gran parte della vita e del lavoro nell’epoca in cui inizia, nelle città, la rivoluzione borghese ed è in questo mondo che andrebbe verificato il presupposto della fiducia nel futuro che abbiamo posto a base dell’obbligo politico. Tale verifica andrebbe compiuta partendo dalla letteratura specifica che ha avvolto e coperto la lunga esperienza

¹² O. BRUNNER (ed), *Das “ganze Haus” und die alteuropäische “Ökonomik”* (1956), in *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968, pp. 103-127 (trad. it. in *Per una nuova storia*). Il *Konzept* ripreso nel testo proviene dal progetto elettronico *Einführung in die Frühe Neuzeit* dell’Università di Münster (2003), guidato da Barbara Stollberg-Rilinger, che precisa ulteriormente: «Als wirtschaftliche „Nahrungsstelle“ (Hof, Meisterstelle etc.) und soziale Grundeinheit der vormodernen Gesellschaft ist es gekennzeichnet durch die Einheit von Produktion und Reproduktion. Gruppirt um die Kernfamilie aus Ehepaar („Arbeitspaar“) und unverheirateten Kindern, umfasst es darüber hinaus alle an der Hauswirtschaft Beteiligten (Gesinde, Alte, evtl. unverheiratete Verwandte etc.). Funktionen: primäre und sekundäre wirtschaftliche Produktion; Fortpflanzung und Kinderaufzucht; Konsumtion; Versorgung von Alten und Kranken; Vermittlung kirchlicher und weltlicher Normen».

della Casa nobiliare-contadina a partire dal basso medioevo fino al XIX secolo: la *Hausväterliteratur*¹³.

A partire dal *De re rustica* di Columella, questa letteratura ebbe sempre grande credito, ma raggiunse la più ampia diffusione fra il XVI e il XVIII secolo, soprattutto in terra tedesca. Sua caratteristica fondamentale è di considerare la vita nella grande casa di campagna come un tutt'uno, dove ogni aspetto doveva collegarsi agli altri, sotto la regia o anzi il governo del "padre di casa", coadiuvato dalla "madre" di casa! Fra loro erano distribuiti i compiti d'intervento e di gestione, secondo una divisione del lavoro che – pur nell'indiscutibile "signoria" del maschio "padre-marito" – affidava la sezione "macro" dell'economia all'uomo-maschio e la sezione "micro" all'uomo-femmina (tra cui, non certo secondarie, le attività di cura medica e di educazione dell'infanzia). Da questi punti di vista la letteratura del padre di casa rappresenta un esempio fondamentale dell'omogeneità che caratterizzava il mondo rurale tedesco nei primi secoli dell'età moderna, come pure della sua compattezza, sia ordinamentale-sociologica che teorico-dottrinaia. Si può arrivare a dire che essa abbia rappresentato, nei territori tedeschi, una specie di controcanto "domestico" alla produzione a più largo raggio dei cameralisti e dei mercantili imperiali¹⁴.

Certamente la plausibilità di questo genere letterario come documento storiografico non può essere estesa oltre il confine dei paesi "tedeschi", tuttavia esso getta, proprio per la sua compattezza, una luce molto vivida sulla condizione di vita e di cultura del ceto nobiliare inferiore – cioè di campagna – nel periodo in cui la nobiltà maggiore doveva fare i conti con la formazione dello Stato moderno, compiendo cammini di integrazione (per via burocratica, militare o cortigiana) con la struttura portante – di

¹³ Da wikipedia: «Der wichtigste Vertreter der frühen Hausväterliteratur war der protestantische Pfarrer Johannes Coler (1570–1639); er veröffentlichte 1604 sein mehrbändiges Werk mit dem Titel *Oeconomia ruralis et domestica oder Haußbuch*, das insgesamt 14 Auflagen erlebte». Ma a noi interessano ovviamente in particolare le *Georgica Curiosa* di Wolf Helmhardt von Hohberg (1682-1687). Oltre al già citato libro di Brunner (che va ben oltre la *Hausväterliteratur*) cfr. J. HOFFMANN, *Die „Hausväterliteratur“ und die „Predigten über den christlichen Hausstand“*. *Lehre vom Haus und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17., und 18. Jh.*, Weinheim 1959. Sull'ampiezza d'orizzonte del genere, cfr. anche S. KOTTEK, *La protection de l'enfance dans la Hausväterliteratur*, «Vesalius. Official Journal of the International Society for the History of Medicine», 8/2002, pp. 7 ss.

¹⁴ P. SCHIERA, *Dall'arte di governo*.

tipo monarchico assolutistico – di quest’ultimo. Dentro a questi termini va valutata anche la densità dei rapporti, di subordinazione come però anche di collaborazione, che tenevano insieme l’unità di “casa”, cioè *das ganze Haus* come complesso, dando sostanzialmente tenuta – salve eccezioni – all’intera rete dei rapporti rurali sul territorio. Ciò non poté essere senza influsso sulle corrispondenti visioni del mondo, le quali risultarono meno sferzate dall’incertezza verso il futuro e dal conseguente crescente bisogno di sicurezza, rendendo certamente meno diretto e cogente un obbligo politico verso l’autorità centrale dello Stato, per via della succitata fitta rete di rapporti – financo sociali, giuridici e politici – già garantito dal sistema di casa. Piuttosto che melancolia da quelle visioni emerse un sentimento diffuso di nostalgia, vera e propria spia dell’attaccamento alla propria terra, alla casa, alla patria: tutto visto al femminile come madre protettrice e vestale e non al maschile come forse capitava per la melancolia, a cui occorreva la forza e la potenza dello Stato per superare la propria incertezza e mettere invece in pratica la voglia e capacità di fare, all’interno del nuovo mondo borghese.

Non è dunque il caso di approfondire il tema, seguendo la sapiente ricostruzione fattane da Brunner sulle piste dell’opera di Hohberg che nel 1682 rappresentò il culmine della *Hausväterliteratur*, colpendo per così dire il cuore del problema nel tema dell’amministrazione ordinata, secondo per importanza solo alla cura celeste delle anime. Questa era, per Hohberg come per tutti gli altri autori del genere, la *oeconomia* o anche *Wirtschaft* affidata al padre di casa, nello spirito di un’applicazione ben bilanciata di tutti i membri della casa stessa a far sì che si compisse ogni lavoro necessario all’unità di casa, evitando invece ogni lavoro a ciò non necessario¹⁵. Una condizione estremamente stabile, verrebbe da dire, in aperto contrasto con la proiezione attiva della vita che abbiamo fin qui riconosciuta propria della melancolia, nelle sue accezioni – quella positiva e quella negativa – secentesche. Una condizione – ho appena accennato di sfuggita – non troppo dissimile da quella incarnata, al livello più

¹⁵ O. BRUNNER, *Adeliges*, pp. 232-233.

alto dell'economia e dell'amministrazione principesca dello Stato territoriale, dalla teorica cameralistica, fra Austria e Germania, nel XVII e XVIII secolo.

Ma il breve *detour* compiuto nelle terre “tedesche” e nella loro letteratura economico-politica non è per niente inutile, avendoci consentito di portare l'attenzione sullo zoccolo duro di ogni tipo di formazione statale realizzato nell'Europa moderna, a prescindere dal pur grandissimo ruolo dell'elaborazione filosofica o anche degli scoppi di contestazione e di ribellione: mi riferisco all'amministrazione, come tecnica pratica (ma anche arte di governo) per eccellenza, a base della governamentalità e del successo concreto del principe nel suo esercizio di potere – cioè di assicurazione di sicurezza ai sudditi¹⁶. Resterebbe insomma confermato come il clima “trattenuto” che fuoriesce dalla letteratura dei nobili di campagna, come pure in certo qual modo dai noiosi trattati di cameralistica, designi da una parte una tendenza in tono minore non lontano dallo spirito melancolico del secolo ma dall'altra sia particolarmente funzionale al sostegno e al compimento dell'esperienza di Stato territoriale – coi suoi corollari amministrativi e assolutistici – che resta un prodotto peculiare della storia costituzionale tedesca, in particolare nella sua versione riformata¹⁷.

Per tornare a Hohberg e Brunner, vale la pena di ricordare l'interesse prestatato, nella *Georgica curiosa* al rapporto fra signore fondiario – il nobile di campagna – e i contadini suoi soggetti. «Fortunati sono quei beni e quelle signorie provvisti di molti sudditi, naturalmente anche buoni, fedeli e benestanti, soprattutto se alloggiati bene. Ma debbono anche essere trattati cristianamente e generosamente, protetti nei loro privilegi, sorretti nel pericolo, su richiesta deve essere loro impartita giustizia, né debbono essere in nulla gravati contro ogni antica consuetudine. Di questo il signore è responsabile davanti a Dio e al mondo»¹⁸ scrive Hohberg nel I Libro dell'opera. Gli è però chiaro che le condizioni generali dei rapporti non sono così rosee e non si perita

¹⁶ P. SCHIERA, *La concezione amministrativa*. Inevitabile il riferimento a M. FOUCAULT, *La società punitiva, Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano 2016.

¹⁷ D. WILLOWEIT, *Territorialstaat*, in A. ERLER – E. KAUFMANN (eds), *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, vol. V, Berlin 1971-1998, pp. 146-149.

¹⁸ O. BRUNNER, *Adeliges*, p. 272.

di affermare che «sarebbe augurabile che i principi territoriali si pronunziassero secondo giustizi circa le libertà dei contadini» (Libro II, p. 12).

Questo richiamo all'autorità statale viene più volte ribadito nel corso dell'opera, a testimonianza dell'avvertenza consapevole di una situazione di fatto in gran parte divergente dal quadro più ottimistico con cui veniva dipinta, a livello teorico, la vita quotidiana dei sudditi nella "signoria di casa". Andrebbe comunque indagata la produzione di ordinanze e decreti che di fatto furono emanati in materia, come ad esempio la codificazione dei diritti delle signorie fondiarie pubblicata in Bassa Austria nel 1679, cioè il *Tractatus de iuribus incorporalibus*, oppure la stessa *Robotpatent*, del 1680, con cui Leopoldo I cercava di disciplinare la *corvée* per la Boemia. Così come andrebbe rivista l'ampia parte dedicata alla *Landwirtschaft* nella letteratura cameralistica che si sviluppò in terra tedesca dalla fine del XVII secolo per tutto il XVIII¹⁹. Resta il fatto che, pur nell'entusiasmo per la forma antica di vita agricola nella "casa come complesso", Hohberg esprime una prima consapevolezza che anche la cura dell'agricoltura – e di tutti i rapporti inerenti – potesse rientrare tra i nuovi compiti statali. Ma un'effettiva evoluzione in tal senso poté darsi – e ancora grazie al contributo dei cameralisti – solo a partire dalla metà del Settecento, finché non intervennero – per quanto riguarda l'Austria – le riforme di Maria Teresa e Giuseppe II.

Il libro di Brunner si occupa del mondo – dell'ethos, della cultura ma anche della vita concreta – della piccola nobiltà che abitava la campagna, ma anche la gestiva, nei beni, nelle persone e nei servizi (per usare un'espressione dei nostri giorni) che essa conteneva. Benché riferito ad una regione molto piccola e politicamente insignificante dell'Europa, il modello ricostruito da Otto Brunner dovrebbe valere per tutto il continente, com'era già stato vero per il suo libro maggiore, pur esso dedicato al nesso fra "terra" e "potere" nel medioevo basso-austriaco (o "tedesco sud-orientale", secondo il titolo originale dell'opera). L'intento sottostante al libro è di dare un'idea della *altständische Gesellschaft* operante nella *Alteuropa*,²⁰ ancora durante il rigurgito

¹⁹ Molto lucide e poco note le pagine dedicate da Brunner, *Adeliges*, pp. 294 ss. agli scritti dei mercantili e cameralisti austriaci di fine Seicento.

²⁰ R. BLÄNKNER, *Spät- Alteuropa oder Früh-Neuzeit? Anmerkungen zur Otto-BrunnerTagung in Trient (19-21 März 1987)*, «Geschichte und Gesellschaft», 13/1987, pp. 559-564. Cfr. anche gli atti dell'appena

“rivoluzionario” che dal rinascimento si era andato sviluppando nella coscienza e nella pratica “borghese” delle grandi città e dei nascenti Stati. Nobiltà e borghesia, signoria ed economia s’incontrano all’alba dell’età moderna ma a lungo non possono che coesistere, in quello che poi sarà chiamato l’*Ancien Régime*, come pure anche dopo.

«Il mondo nobiliare viene incluso nella società borghese, ma le sue forme di vita e la sua mentalità sopravvivono ancora a lungo in seno a quest’ultima. Questo mondo borghese, dopo tutto, non è che un primo passo sulla via della società industriale. L’Inghilterra è il solo paese in cui il compromesso tra borghesia e nobiltà si compie senza rotture, il paese della “rivoluzione industriale” è contemporaneamente il paese della nobiltà, la potenza mondiale dominante e il paese della libertà, capace di fondere progresso e tradizione»²¹.

A risultati di tale ampiezza sull’essenza del mondo borghese ha portato la ricerca di Brunner, a partire dall’impronta biografica su un «uomo pressoché sconosciuto», «personaggio mediocre, anche se moralmente rispettabile», quale fu Wolf Helmhard von Hohberg. Queste caratteristiche ne fanno quasi un caso statistico, utile proprio per la sua generica rappresentatività: un esponente medio, o anche mediocre, di una fascia di popolazione – fra Antico regime e modernità – però molto ampia: quella appunto della gente di campagna, imperniata sulla “casa come complesso” e titolare, in pratica, del governo della grande maggioranza degli uomini e delle donne sparse per i terreni-territori d’Europa²².

citato Incontro su Otto Brunner: *L’opera di Otto Brunner. Condizionamenti del tempo, prestazioni metodologiche, influenze storiografiche*, «Annali ISIG», 13/1987, di cui segnalo il mio intervento, in parte relativo anche alle tematiche qui affrontate, P. SCHIERA, *Otto Brunner, uno storico della crisi*, pp. 19-37. Si veda anche l’opera collettanea L. SCHORN-SCHÜTTE (ed), *Alteuropa oder Frühe Moderne? Deutungsmuster für das 16. bis 18. Jahrhundert aus dem Krisenbewußtsein der Weimarer Republik in Theologie, Rechts- und Geschichtswissenschaft*, Berlin 1999 («Zeitschrift für Historische Forschung», Beiheft 23). Sull’aspetto metodologicamente cruciale della storia concettuale a cui Brunner diede grande contributo cfr. R. BLÄNKNER, *Begriffsgeschichte in der Geschichtswissenschaft. Otto Brunner und die Geschichtlichen Grundbegriffe*, «Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte», 2, 1/2012, pp. 102 ss.

²¹ O. BRUNNER, *Adeliges*, p. 305. Cfr. però retro nota 206 sulla formula di *Neuständische Gesellschaft* ad opera di Reinhard Blänkner, applicata proprio al passaggio cronologico “intorno al 1800” di cui stiamo parlando.

²² O. BRUNNER, *Adeliges*, p. 237: «In ultima analisi, nell’antico termine di economica troviamo una concezione contadina, ed essa corrisponde ad una struttura sociale nella quale la parte di gran lunga maggiore della popolazione, il 90 per cento e anche più, vive nell’untà di una economia di casa e agricola contadina», e più avanti (pp. 241-242): «Soltanto in questo contesto si può comprendere a fondo l’essenza dell’antica economica in quanto dottrina della virtù del signore di casa e di tutti i rapporti e le attività umane da lui determinate nella casa».

C'è un rapporto tra la ragionevole ideologia o la selvaggia anomalia che – pur in modi e con protagonisti diversi – abbiamo visitato in Descartes e Spinoza, attribuen-dole drasticamente all'avvento della favolosa borghesia, e questo mondo lento e arre-trato della nobiltà di campagna, in cui rientrano però anche i contadini, la povera gente dei campi, spesso ancora nella condizione di schiavi della terra nell'epoca incal-zante della prima età moderna, in cui tanto sopravvive della vecchia Europa?

Vorrei, dovrei rispondere che il collante fra i due mondi coesistenti potrebbe essere quel sentimento di melancolia che, dagli eccessi individualistici del rinascimento, era scesa in terra entrando in società, nel gotico Seicento, per scoprire più che suscitare una caterva di bisogni nuovi – o anche vecchi, ma nuovi per la modalità pressante dell'incipiente modernizzazione – a cui si dovette rispondere con una sorta di obbligo politico pure nuovo, teso a rafforzare il criterio di autorità in capo alla formazione dello Stato.

Per dare quella risposta, mi occorre però un ragionamento che va molto aldilà di quanto abbiamo finora visto in Brunner e riguarda gli elementi di base dello Stato territoriale principesco, così come si è attestato nei paesi di lingua tedesca, a seguito della Riforma luterana. Discorso troppo lungo, che abbrevierò per una scorciatoia, risalendo ancora al già citato Dürer della *Bauernsäule*, il cui destino ci consentirà di riprendere il dualismo fra signori e contadini, ma anche il tema della melancolia.

Non si tratta certo di un'opera di superiore maestria incisoria, ma semplicemente del progetto scarno di un monumento di m. 8,50 d'altezza, da lui inserito, in larga successione di pagine, nella sua *Underwysung der Messung mit dem Zirkel und Ri-chtscheyt* – pubblicata come manuale di geometria per artisti nel 1525, presso l'editore Hieronymus Andreae, che probabilmente incise anche i legni sulla base dei disegni di Dürer²³. Il progetto mirava a celebrare (in negativo o in positivo?) l'evento impor-tante, dello stesso anno 1525, della repressione della ribellione (guerra?) dei conta-dini. Più propria però sembra l'interpretazione che vede nell'opera il segno di molte contraddizioni dell'animo di Dürer nel confronto fra arte e politica, in primo luogo, e

²³ H.-E. MITTIG, *Dürers Bauernsäule*.

poi in maniera più specifica nel conflitto fra i due mondi dei contadini e dei nobili, se non addirittura nell'apparente contrapposizione fra i principi della Riforma e la posizione concreta tenuta da Lutero sulla questione²⁴.

In cima alla statua c'è quello che sembra il protagonista a cui l'opera è dedicata: un uomo accoltellato alle spalle ma anche inequivocabilmente seduto in posizione melancolica. La colonna consiste poi di una serie di strumenti agricoli disposti in pila uno sull'altro (un po' alla maniera dell'Arcimboldo). Solo il basamento è di pietra, occupato però da canestri di frutta e da animali quali pecore e buoi. Non c'è traccia di principi o altre autorità mondane; risalta solo la vittoria sul mondo attivo e produttivo dell'agricoltura.

C'è innanzitutto da chiedersi “chi è” quel *wer* (qualcuno) che eventualmente volesse erigere un monumento alla *victoria* sui contadini: il principe, Lutero o entrambi? E poi c'è da chiedersi quanto sincera fosse l'adesione di Dürer stesso a quella “vittoria”²⁵. Anche se, alla fine, si deve forse convenire con Mittig che il progetto – non certo casuale né poco meditato – della colonna rispecchi una contraddizione all'interno dello stesso ceto borghese-cittadino – di cui Dürer era a Nürnberg membro influente – messo forse per la prima volta di fronte a una emergenza politica, sociale e culturale che comunque sarebbe stato in grado di dare un altro passo alla storia, segnandone in altro modo (rurale) la modernità (conflitti di classe, Stato principesco, ruolo della borghesia).

Sicuro è che Dürer non avesse in mente la realizzazione della sua colonna dei contadini: non era semplicemente possibile, prima di tutto per ragioni statiche. Ne deriva necessariamente il sospetto che la sua inserzione nella *Unterweisung* risponda a un intento di tipo, per così dire, culturale o ideologico: cioè di presa di posizione nei confronti dell'oggetto preso a tema, che è certamente il contadino pugnalato alla schiena, posto in cima alla colonna. È questo già un risultato, a prescindere da quale fosse poi

²⁴ «Die *Bauernsäule* ist da Werk eines stadtbürgerlichen Künstlers der den Konflikt zwischen Bauern und Adel eindringlich verbildlichte, aber zu ihm nur widersprüchlich Stellung bezog». *Ivi*, controfrontespizio.

²⁵ Panofsky (1948) per il sì, Fraenger (1953) per il no: H.-E. MITTIG, *Dürers Bauernsäule*, pp. 7-8. Il pro-contadinismo di Dürer venne sostenuto anche in DDR, nella grande mostra all'*Altes Museum* di Berlino: *Kunst der Reformationszeit*, in occasione del *Luther-Jubiläum*.

il senso reale di quell'intento culturale: puramente descrittivo²⁶? Oppure sarcastico²⁷? O infine di condanna per chi aveva inferto la pugnata? Dalla struttura compositiva mi sembra l'ultima la risposta giusta. Ma allora ritorna la domanda sul "chi è?", posta all'inizio.

Senza scomodare Bredekamp e la sua teoria del *Bildakt*, ritengo plausibile che un'icona possa essere – o diventare – tale a prescindere dall'intento con cui è stata forgiata. Non è noto né documentariamente ricostruibile il motivo per cui Dürer ha disegnato la colonna dei contadini – insieme ad altre due che il libro di Mittag pure analizza – nella *Unterweisung*. Trovo però accettabile l'idea che, di fronte e nel corso del *Bauernkrieg* (1524-1526), il patriziato di Nürnberg abbia tenuto una posizione intermedia fra i contadini – di cui la città aveva forte bisogno per la propria sopravvivenza materiale ma anche per sostenere l'ambizione di allargarsi a Stato territoriale – e il principe che col suo esercito li contrastò fino a schiacciare la ribellione. Una posizione intermedia che però, dal punto di vista sentimentale e culturale doveva pendere più dalla parte dei contadini, soprattutto riguardo alla forte componente religiosa che fin dall'inizio aveva nutrito la rivolta. Erano gli anni in cui Lutero combatteva la sua battaglia contro il cattolicesimo, mantenendosi certo, per sua intima convinzione, il più possibile sul piano religioso della "riforma", ma senza poter (o anche in parte voler) evitare incroci o incontri con un "potere" politico che era a sua volta in forte crescita. Nell'intricato rapporto fra l'Impero (Sacro romano) e i suoi *Stände* – a partire ovviamente dai signori territoriali (*Landesherren*) che spingevano per rafforzare la propria posizione costituzionale (da un lato verso l'alto, cioè l'imperatore, dall'altro verso il basso, cioè le città e i signori fondiari, oltre che i contadini) – Lutero si schierò naturalmente contro l'Impero, ma poi, nella forbice subito apertasi tra il principe e i

²⁶ Chiaramente improponibile, per la stessa "misteriosa" struttura compositiva della colonna; sul *Bauernkrieg* l'opera fondativa è la monumentale *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs*, 3 voll., Stuttgart 1841-1843, di Wilhelm Zimmermann.

²⁷ È questa una delle letture che Mittag propone, però rigettandola: come a dire che con la sua colonna Dürer abbia voluto "svillaneggiare" i nobili per la "grande impresa" ("bella forza...!") di avere sconfitto gli imbelli contadini: apprestando allo scopo una colonna costituita di attrezzi contadini quali trofei conquistati.

sudditi, non poté che propendere per il primo, anche solo per potersi creare basi territoriali e istituzionali di sostegno all'impresa religiosa che aveva messo in corso.

In questo contrasto fra anima spirituale e corpo politico sta, in ultima analisi, la quintessenza del protestantesimo anche nei suoi aspetti o meglio nelle sue ricadute politico-istituzionali: lo Stato territoriale che prese rapidamente piede in terra tedesca da verso la metà del XVI secolo – riprendendo ma in un più articolato discorso di modernità istituzionale l'origine medievale della struttura²⁸ – fu la risposta adeguata all'insieme di fattori (algoritmo?) che ho rapidamente evocato, tra cui anche quello religioso giocò un grande ruolo, certamente aldilà delle intenzioni iniziali dei grandi fondatori della Riforma, da Lutero a Melantone.

Se le cose stanno così, si può forse comprendere meglio come il grande artista di Nürnberg, capace di cogliere sinteticamente il proprio *Zeitgeist* e di metterlo in grafica, sapesse cogliere proprio nel – forse involontario – tradimento di Lutero (mentre notoriamente Thomas Müntzer era invece stato alla guida della ribellione e l'avrebbe alla fine pagata) il marchio brutale dell'evento così epocale della guerra dei contadini. Da patrizio borghese di una città gelosa della propria autonomia, a Albrecht Dürer non interessano tanto i contadini sconfitti e neppure egli si può interessare degli aspetti “costituzionali” della crescita a “Stato” dei signori territoriali in guerra con l'Impero. A lui preme cogliere l'elemento più sensibile della transizione in atto, che risulterà essere, di nuovo, verso la modernità: a lui interessa Lutero, ma anche la melancolia che ne segna comunque il passo.

Allora in conclusione – e se la mia interpretazione presenta qualche traccia di plausibilità – mi pare che raramente nella storia dell'arte sia apparsa (al di fuori di ogni previsione o voluta effettualità) un'icona così sinteticamente rappresentativa dell'intero crogiolo di trasformazioni che fra XVI e XVII secolo investirono i territori tedeschi. La Riforma ecclesiastica luterana da una parte, ma dall'altra la spinta costituzionale verso la formazione degli Stati territoriali²⁹ (che, non si dimentichi, rimasero tali

²⁸ D. WILLOWEIT, *Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Frankenreich bis zur Wiedervereinigung Deutschlands*, München 2009, Parte II: *Reichsordnung und Staatsbildung*.

²⁹ Si tratta forse del fenomeno più significativo della storia costituzionale tedesca all'inizio dell'età moderna, collocabile fra la Riforma di Lutero e la Guerra dei Trent'anni, conclusa solo nel 1648 con la Pace di

fino all'unificazione, sotto veste imperiale, della Germania nel 1871: veri antecedenti degli attuali *Länder*). Insieme però alla reiterata subordinazione dei contadini alla legge dei più forti; e costoro sarebbero sempre meno stati – come si è appena visto dal libro di Otto Brunner sulla nobiltà austriaca – i vecchi signori fondiari di origine feudale ma ormai ridotti a povera nobiltà di campagna, ma sarebbero diventati i grandi proprietari terrieri incistati nei nuovi Stati territoriali, finché lo Stato stesso, quello definitivamente moderno e burocratico si sarebbe fatto direttamente carico della gestione dell'agricoltura a livello “nazionale”. Un clima a tendenziale alta pressione, insomma, coi caratteri tipici del freddo e del secco, come fin dall'antico veniva classificato l'umore melancolico.

Forse per questo, il contadino pugnalato in cima alla colonna è così palesemente disegnato in posa melancolica. La stessa che Dürer aveva undici anni prima reso per sempre incontrovertibile nell'incisione del 1514.

Nella serpentina linea interpretativa che ho finora seguito, zigzagando fra episodi di differente rilievo e nobiltà filosofica, la risposta che sto trovando è abbastanza semplice e si muove, in sostanza, nella direzione dove fin dall'inizio io stesso volevo andare a parare. Sotto cieli e condizioni diverse mi pare che si possa affermare che il clima generale che accompagnò, in Europa, la trasformazione rinascimentale (cultura/religione = società/stato) fosse un clima di melancolia: non più quella eroico-razionale dell'individuo cinquecentesco, ma quella sommessata e sottomessa dell'uomo sociale. Quest'ultimo doveva fare i conti non più solo con sé stesso ma con gli obblighi politici sorgenti da forme di aggregazione politica più dense e istituzionali, in un quadro in cui economia e amministrazione andavano acquistando in misura crescente applicazione pubblica. Si tratta del famoso processo di formazione dello Stato moderno, che ebbe fasi, tempi e modi diversi di svolgimento ma fu sommariamente caratterizzato,

Westfalia. Senza approfondire qui il tema, cui è dedicata un'enorme letteratura, vorrei limitarmi a segnalare il caso esemplare del Principato di Braunschweig-Wolfenbüttel, sotto il governo del duca Julius zu Braunschweig-Lüneburg, che non solo nel 1568 introdusse la confessione protestante nel territorio, ma organizzò – a partire dalla *Große Kanzleiordnung* del 1575 – il territorio secondo i principi di quella “economia” a cui faceva sostanzialmente riferimento anche Hohberg nelle sue *Georgica curiosa*: cfr. *Staatsklugheit und Frömmigkeit. Herzog Julius zu Braunschweig-Lüneburg, ein norddeutscher Landesherr des 16. Jahrhunderts*, Wolfenbüttel 1989, in particolare alle pp. 105 ss.: 6. *Landesverwaltung und Oeconomia*.

ovunque, dall'emergere dello *status* del principe – coi suoi mezzi finanziari (fisco) e col suo apparato di aiutanti (*camera*) – ad autorità centrale di riferimento sul territorio dato (grazie anche all'esercito stabile), con conseguente indurimento della *obligatio politica* intercorrente fra sudditi e sovrano.

Ridurre a “melancolia” il sottofondo sentimentale che accompagnò il memorabile sforzo di razionalizzazione, sul piano sia pratico che teorico, di quel processo può sembrare ridicolo, e ancor più ricollegare quel sentimento “sociale” all'icona incontrastata che certo rappresenta per il Cinquecento la *Melencolia I* di Dürer, intesa anche come incrocio definitivo di un “problema” culturale che da due millenni si era sviluppato nei vari campi della fisica, della medicina, della letteratura e dell'arte (per non parlare della filosofia e dello stesso diritto).

Si è già più volte sottolineata la presenza “incisiva”, nell'icona düreriana, del principio della “astrazione”, come *step* da una trattazione della melancolia in termini “mnemo-sunici” ad una in termini “sofro-sunici”. Non si tratta più di parlarne dentro al viluppo di tutte le componenti che ne hanno segnato il cammino dall'antica Grecia al medioevo europeo, cercando di tener tutto insieme a furia di rimandi e citazioni³⁰.

Dürer opera lo sblocco non solo dell'immaginazione – come spesso è stato ripetuto – ma anche dell'astrazione. È ciò che rappresentano le ali del gran corpo dell'uomo-donna-angelo. Scrive sapientemente Böhme che le ali non servono a far volare l'anima e il corpo in cielo (*Himmelsreise*); esse mostrano però quanto il corpo da sé non ce la possa fare: c'è bisogno di una forza esterna per potersi elevare. Nella stampa, le ali toccano materialmente sia la tavola di Giove che la clessidra, sono in contatto cioè col numero e il tempo e consentono perciò di conoscere la natura e di usarla (scienza e tecnica): «Le ali possono dunque essere intese come simbolo di ciò che Ficino chiama astrazione». Lo indica molto bene anche lo sguardo allucinato della figura, che si distoglie dagli oggetti che ossessivamente riempiono il quadro (*Bild*) della *Melencolia I*, trasformandoli così in puri segni, che già “significano” astrazione: forse anche l'inizio di quella metafisica che abbiamo visto stare tanto a cuore a Negri e alla sua lettura

³⁰ Ricostruire quel tessuto è stata la splendida operazione di R. KLIBANSKY – E. PANOFKY – F. SAXL, *Saturno*.

della razionalità secentesca, nei modi diversi di Descartes e di Spinoza. Ancora Böhme scrive: «Lo sguardo della *melancholia*, sciolto da tutto ciò che è visibile nell'immagine immanente, è il segno stesso del pensiero»³¹.

Se “penso, dunque sono”, allora sarà il pensiero – la filosofia, la metafisica? – a fare da sigla, anche in termini esistenziali, ad un meccanismo di organizzazione e controllo della vita degli uomini e delle donne che ha segnato la nostra “modernità”, nel senso che ha dato luogo ai principali elementi strutturali di quest'ultima. Seguire il percorso della melancolia dentro di essa, arrivando magari ai giorni nostri – senza dimenticare ovviamente Sigmund Freud – per registrare l'ulteriore recentissimo suo salto mortale verso una diffusissima pratica terapeutica, condotta a titolo e a livello individuale, quasi infermieristico, potrebbe forse aiutare a comprendere il trend, attualmente in corso, di critica e rifiuto della vecchia pratica ideologica liberale – e del corrispondente obbligo politico, oggi andante sotto il nome di neo-liberalismo – affidata ad una soluzione rappresentativo-parlamentare che non può che lavorare per produrre un'élite politica (o come oggi si preferisce dire una “casta”) a cui si stenta a riconoscere legittimità. Tanto che ormai sempre più si parla di un'ondata di “retorica del malessere” che sta coprendo i resti della vecchia benamata democrazia liberale.

Col che non s'intende inventare nulla di nuovo né portare chissà quale contributo alla storia della moderna dottrina dello Stato, ma solo indicare che quest'ultima non ha potuto vivere solo al livello scientifico dei grandi pensatori filosofici politici e giuridici ma ha sempre necessitato, per poter essere effettuale, di riscontri materiali con il clima culturale, i sentimenti morali, l'attitudine all'azione ma anche all'obbedienza degli uomini e delle donne coinvolte: cioè con le istituzioni.

Nessuno più di Negri è consapevole di ciò, riguardo, per cominciare, alla filosofia seicentesca e Spinoza gli serve anche per denunciare gli errori d'impostazione di

³¹ H. BÖHME, *Albrecht Dürer*, p. 69, concludendo: «Dieser Stich ist ein Denkbild – ein Paradox, weil Denken nicht zu sehen ist, so wie der Blick nichts sieht, weil er kein Sehen, sondern ein Denken bezeichnet. Und näher noch ist der Stich das Bild eines Denkens, das den Augenblick des Bewußtseins festhält». E ancora (p. 71) «Das Blatt ist nicht Darstellung einer Weltlandschaft, sondern Landschaft eines Denkens, dem die Welt fragwürdig und problematisch geworden ist».

Descartes da una parte e Hobbes dall'altra intorno al ruolo delle passioni. Per entrambi, sia pure per vie diverse, rispettivamente più interne e più esterne,

«l'appropriazione passionale della natura – questa metafora ideologica del mercato capitalistico e dell'accumulazione originaria – doveva chinarsi alle necessità dell'organizzazione sociale e statuale dei flussi del valore. [...] Immaginazione, passione, appropriazione divengono elementi consustanziali dell'ideologia borghese del mercato – creatività subordinata all'ordine – valore subordinato al plusvalore»³².

A ciò si contrappone, appunto, Spinoza con la “funzione materialistica” da lui attribuita all'immaginazione: «Di nuovo immaginazione, passione, appropriazione: ma garantite nel non cadere nel circolo vizioso della filosofia seicentesca, preparate invece a dominare l'immediatezza e a costituire direttamente la realtà del mondo»³³.

Ciò sembra non entrarci molto nel discorso sulla melancolia che sto conducendo, salvo il fatto che comunque, in ogni caso, l'inno al pensiero e al soggetto pensante che abbiamo colto nell'icona düreriana si fa, nel Seicento, prosa e s'incanala per via pratiche e applicative. Le quali sono costruite, gestite e controllate da qualcuno: che sono le forze vincenti del processo: quelle del mercato e dello Stato. A me non interessa però solo questo, ma anche cercare di mostrare perché e come quelle forze hanno vinto, instaurando o facendo valere un obbligo politico di tipo nuovo che indubbiamente alla lunga ha coinciso con quello capitalistico. Merito loro, ma anche forse colpa del clima di rassegnato bisogno di ordine – secondo misure e maniere diverse – negli ampi strati della popolazione usciti senza prospettive dalla “rivoluzione” rinascimentale e dall'apoteosi dell'individuo astrante – e astratto – dell'umanesimo. Colpa insomma della melancolia “sociale” che ha fatto eco alle superbe costruzioni della “filosofia” seicentesca, piegandole in direzioni funzionali alla svolta statale e capitalistica.

Passioni e interessi³⁴ non sono infatti solo appannaggio dei grandi corsari della società mercantile³⁵, ma operano anche, sotto forma di bisogni, presso gli agenti

³² A. NEGRI, *Spinoza*, p. 163. Il rimando di Negri continua ad essere a Macpherson da una parte e a Borke-nau dall'altra.

³³ *Ivi*, p. 165.

³⁴ A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano 2011.

³⁵ C. BENETTI, *Smith. La teoria economica della società mercantile*, Milano 1979.

passivi di quest'ultima, concentrandosi essenzialmente nel bisogno di ordine, pace e forse, alla fine, felicità. Anche questa fetta di azione-mondo rientra nel rivoluzionario concetto di appropriazione – cioè «di conquista della natura e di trasformazione del mondo, che a partire dal tardo Medioevo esplose e si impose nella storia della civiltà occidentale».

Dopo aver affermato che «appropriazione è sinonimo di forza produttiva», Negri denuncia la strettezza ideologica dell'asserto e riconosce la scissione strutturale che ne è risultata, fra forze produttive e rapporti di produzione, «una contraddizione che, sola, permette di leggere i secoli successivi». Non è più filosofia o storia della filosofia, è vita corrente nella sua determinazione costituzionale (ideologia), è miseria quotidiana quella che rende possibile quel tipo di appropriazione e quindi anche la ribellione ad essa, o addirittura la lotta di classe³⁶. Sono discorsi che un po', sempre, almeno nelle mie mani, si mordono la coda, nel rivoltarsi ciclico di cause ed effetti. Resta però, abbagliante, la contraddizione che tra Cinque e Seicento si apre fra il “secolo d'oro” e il “secolo nero”; fra l'istanza individualistica sollevata dal rinascimento e il destino collettivo imposto dall'incalzare degli eventi, dagli strappi religiosi alle guerre; fra le prestazioni filosofiche che abitua l'individuo a farsi sociale e le prestazioni economiche che spingono a spezzarsi in classi una “società” che appena sta nascendo e che probabilmente “nasce” già scissa; fra il vecchio mondo istituzionale del medioevo, corporato e sussidiario e la nuova frontiera dell'assolutismo, prima forma compiuta dell'evoluzione dello Stato moderno³⁷. E questo mare di contraddizioni produce tempesta, sia nell'animo dei singoli protagonisti – ed è la parte nera, ipocondriaca della melancolia – come pure nei comportamenti collettivi, delle guerre religiose e delle ribellioni sociali – ed è la parte entusiastica e disciplinante della melancolia stessa.

³⁶ A. NEGRI, *Spinoza*, p. 170, il quale esime Spinoza dalla riduzione «dello sviluppo delle forze produttive ad un qualsiasi ordinamento. Tanto più all'ordinamento della borghesia».

³⁷ Su quest'ultimo punto, oltre a E. ROTELLI – P. SCHIERA (eds), *Lo Stato*. Cfr. anche la rassegna di A. NEGRI sulla storia dello Stato moderno, «Rivista critica di storia della filosofia», 12/1967, pp. 182-220. Cfr. anche *Colloquio su Stato, Diritto e Costituzione*. Intervista (di Federico Pedrini) al Prof. Pierangelo Schiera (Roncosambaccio, 4 giugno 2018), «Lo Stato», 10/2018, pp. 257-311 e L. BLANCO, *Le origini dello Stato moderno. Secoli XI-XV*, Roma 2020.

Terza parte

Perché infatti, in conclusione, questa fase evolutiva della melancolia si abbraccia con il suo necessario rimedio, il quale dev'essere omeopaticamente collegato alla “malattia” di partenza. Parlo della disciplina. Nella mia visione “combinata” di melancolia e socialità è infatti la disciplina a fare da catena di trasmissione: a partire da quanto già si è visto e detto, al livello individuale, per la filosofia neo-stoica (Lipsio, Du Vair, Charron e in generale il ruolo della costanza e della temperanza – cioè dell’auto-disciplina – nella lotta contro le passioni), per arrivare però anche alle misure collettive di disciplinamento sociale ad opera dello Stato ma anche all’interno della stessa società³⁸.

³⁸ M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica* (1961), Milano 1963; *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico* (1963), Torino 1968; *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Torino 1976.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

6.

L'approfondimento del complessivo "disciplinamento sociale" è stato uno dei risultati – fra molti altri – della cospicua attività svolta, verso la fine del secolo scorso, all'Istituto storico italo-germanico in Trento. Tra Paolo Prodi e me si è svolto, da diversi ma complementari punti di vista, un dialogo incessante che ha finito per dare posto alla tematica nel dibattito storiografico italiano. Non è questa la sede per riassumere la diversità di vedute tra di noi sulla caratura più o meno teologica o politica del concetto e della pratica di "disciplina". La mia visione continua ad essere essenzialmente laica: ciò mi consente di inserire il tema nella ricostruzione che sto compiendo della melancolia come *companion* dell'uomo moderno, in considerazione soprattutto dell'attribuzione che da sempre cerco di proporre della "politica" allo spazio laico dell'agire umano, come uno spazio scoperto e gestito appunto dall'uomo nella sua cavalcata in groppa alla ragione (col suo seguito di passioni, interessi e bisogni)¹. In tal senso, sto cercando da tempo di impiegare l'idea di disciplina nella ricostruzione di alcuni passaggi della storia costituzionale dell'Europa in una prospettiva concentrica rispetto al processo di formazione dello Stato moderno, a partire dall'Italia ma poi anche in orizzonte europeo.

È quasi inutile ricordare che alle spalle della mia scelta c'è l'enorme monumento eretto da Max Weber all'aspetto centrale della razionalizzazione che – con o senza il contributo della componente religiosa che è stata propria dell'Europa² – ha determinato il processo storico moderno (*Nur im Okzident*³).

Così pubblicai nel 1994 un saggio dal titolo *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, che era poi l'introduzione da me svolta al Convegno di Chicago (1993) su *Le origini dello Stato moderno in Italia, secoli XIV-*

¹ P. SCHIERA, *Politica e Cristianesimo: un caso storico del rapporto potere-religione*, in P. PRODI – L. SARTORI (eds), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986, pp. 123-144.

² M. WEBER, *L'etica protestante*.

³ Da consultare sempre il *Vorwort* a Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, München 1921, che – non lo si dimentichi – fu il suo ultimo scritto.

XVII⁴. Partivo dalla premessa della politica moderno come qualcosa di tipico dell'Europa tardo-medievale-primomoderna, prodotto storicamente dalla «...capacità raggiunta da una comunità di uomini di risolvere per via istituzionale (cioè artificiale: laica, responsabile e razionale) il problema della propria unità politica». Weber ha insegnato che il pernio su cui questa “invenzione” si è manifestata fu l'idea di legittimità, nel senso di rendere certo e sicuro il nesso comando-obbedienza. «...Per questo motivo occupa tanto posto, nella vicenda dello Stato moderno, il tema della disciplina, nella sua duplice funzione di attitudine all'obbedienza da parte del soggetto e di capacità di esercitare il comando da parte dell'autorità».

Ne consegue il ruolo delle istituzioni «come forma consolidata, se non codificata, dei comportamenti politici collettivi. Le istituzioni non sono altro che la cristallizzazione dei molteplici incontri fra comando e obbedienza che s'instaurano attraverso le due vie della legittimazione e della disciplina»⁵.

Chiudevo quel mio saggio sottolineando che fu nell'Italia del tardo medioevo che quei tre fattori di statualità ebbero la luce, anche se solo più tardi, e fuori d'Italia, la loro miscela fu matura per produrre la formula del tutto moderna dello Stato, come “durata nello spazio e nel tempo” dell'obbligo politico. E, ancora più importante, fu là, nell'umanesimo italiano, che si consolidò il suo elemento primario: «l'uomo-cittadino, anzi gli uomini-cittadini al plurale, gli “animi molti”», citati a ragione nel *Buon-governo* di Siena.

Sono poi tornato sul tema più volte, da svariati punti di vista, finché nel 2012 ho avuto l'occasione di riprenderlo in un saggio che faceva seguito ad un convegno

⁴ G. CHITTOLINI – A. MOLHO – P. SCHIERA (eds), *Le origini*, pp. 17-48. La Presentazione di questo volume si chiudeva così: «Il problema nuovo che sta davanti a noi è infatti ancora e sempre quello di dotare di forma la politica. Interrogarsi sulla genesi (su una delle possibili genesi) dello Stato equivale a interrogarsi anche sul suo destino, e più in generale sul destino della politica, in un mondo che, prima o poi, perderà anche il suo carattere “occidentale”».

⁵ *Ivi*, pp. 21 ss. (poi anche in *Lo Stato moderno. Origini*, pp. 231 ss.) e continuavo: «Legittimazione e disciplinamento sono, a mio avviso, le due funzioni cruciali della moderna organizzazione del potere, perché in grado di entrare profondamente nel vivo del rapporto politico, toccandone il centro più segreto e misterioso che è appunto quello in cui comando e obbedienza s'incontrano nella determinazione fisica delle persone dei sudditi e nella fissazione concreta dei loro comportamenti, individuali e di ceto, in una convivenza opportunamente regolata».

tenutosi a Copenhagen, in cui attribuisco melancolia e disciplina alla protostoria della politica – sempre intesa nell’accezione europeo-moderna che abbiamo appena visto e che sostanzialmente consiste in una data

«attitudine degli uomini – come individui e/o aggregati in gruppi – operanti nelle società occidentali ad accettare razionalmente la pesantezza del potere o, per meglio dire, il malessere provocato dall’impiego organizzato degli strumenti di coercizione attraverso cui il potere si esprime»⁶.

Il che significa – lo devo sottolineare di nuovo – che politica non è per me solo costruzione e gestione del potere ma anche e soprattutto risposta a quest’ultimo da parte di quelli che sono i suoi destinatari: non è cioè solo “istituzioni” ma anche “disciplina”. E l’incontro della disciplina con le istituzioni è insieme frutto della melancolia (cioè del malessere che spinge gli uomini dis-ordinati a riunirsi sotto un segno di protezione e di ordine condiviso) ma anche occasione ulteriore di produzione di melancolia (in quanto, limitando le sfere d’azione individuali, rende gli uomini ancora più consci della loro limitatezza).

Il mio punto di vista è di puntare sull’origine individuale della politica piuttosto che sui suoi effetti sociali. Ciò è possibile se si riesce a collocare l’inizio del processo di disciplinamento – visto sia dall’angolo della civilizzazione (Elias) che da quello della sorveglianza (Foucault) – nel segno della debolezza che l’uomo occidentale presenta di sé agli inizi del secondo millennio. Grazie all’influenza sincronica della teologia cristiana e della laicità del diritto, quell’uomo seppe elaborare scopi molto ambiziosi e generalizzati di sopravvivenza e di benessere, senza poter avere però la forza e la capacità individuale di controllare e eventualmente sanzionare la complessità sociale che ne derivava. Sensazione diffusa di debolezza che ha trovato sbocchi multilaterali in un’unica impressione e forse anche sindrome: la melancolia. Dalla dottrina degli umori in medicina, all’influsso dei pianeti e in particolare di Saturno in astrologia, alla figura dell’eretico in teologia o dell’incapace in diritto, è poi dilagato un quadro sociale

⁶ P. SCHIERA, *Per una protostoria della politica. Melancolia e disciplina all'alba del mondo moderno*, in *Società e Stato per una identità borghese. Scritti scelti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 4/2016, p. 141 (che è la traduzione di *Pour une proto-histoire de la politique. Mélancolie et discipline à l'aube du monde moderne*, in S. DI BELLA (ed), *Pensée, pratique et représentations de la discipline à l'âge moderne*, Paris 2012, pp. 19-30).

della melancolia come *deficit*, a cui mancava però pochissimo per trasformarsi in condizione di eccellenza: sia pure solo per pochissimi, quelli toccati dal genio, fossero essi artisti, studiosi, mistici o monarchi. Questo pochissimo sarà – come già sappiamo – il *blow-up* rinascimentale – che dall'Italia inonderà l'Europa.

È qualcosa che tocca *in nuce* l'uomo e la donna rendendoli “individui”, quindi rivalutando intimi caratteri propri di ciascuno, vizi e virtù che in precedenza avevano trovato prevalente copertura collettiva, grazie all'opera disciplinante della Chiesa e della sua religione. Ora l'acedia diviene melancolia e, cedendo il carattere della pigrizia e dell'atonìa, assurge a malattia dell'anima oltre che del corpo, prevedendo però anche il bipolarismo di genio e sregolatezza. Manifestazione di tutto ciò sono le passioni, che possono essere tenute a bada individualmente, dall'uomo-donna-soggetto, che proprio in ciò trova la forza per esercitare la propria “natura”, sia con la modalità della ragionevole ideologia che con quella dell'anomalia selvaggia, anche se in ogni caso diverrà suddito. Ma a monte stanno le virtù, esse pure in mutevole equilibrio nella loro gerarchia tradizionale e soprattutto sempre più rispondenti anche al nuovo metodo della *institutio*, dell'insegnamento-apprendimento, con il finale trionfo delle virtù “dative” (che si acquistano, cioè, imparandole) su quelle “native” (iscritte *ab aeterno* nel cuore degli uomini). A contare sono allora le virtù cardinali più di quelle teologali e fra le prime guadagna spazio la temperanza, con i suoi contrafforti della costanza e della disciplina. Abbiamo già parlato troppo di Lipsio e Du Vair per riprenderli qui, ma insomma il quadro resta quello della filosofia morale, veicolo importante dello sforzo di secolarizzazione della vita in Europa fino a Kant e oltre.

Credo di avere individuato alcuni segni del passaggio dalla melancolia allo Stato, attraverso il disciplinamento, nella linea che dalle istituzioni risale alla disciplina e da quest'ultima alla melancolia. Poi, a proposito della formazione dello Stato moderno nella più larga dimensione europea, ho mostrato il legame tra il binomio melancolia-disciplina e la dottrina del bene comune, che considero fattore strutturale dell'intero sviluppo della politica occidentale. Così, sono arrivato alla costruzione del seguente parallelogramma concettuale:

Terza parte

melancolia socialità comportamento

ordine bene comune ragion di Stato

potere legittimazione istituzioni⁷.

Provo ora qui a integrare tale schema con alcune frecce direzionali, per provare a legare fra loro i vari elementi, senza voler in alcun modo proporre interpretazioni di tipo causale o deterministico. Infatti, è la circolazione della “forza politica” che vorrei visualizzare nel mio parallelogramma, sottolineando il fatto che essa non segue vie predeterminate (per esempio, dalla melancolia al potere o dall’ordine allo Stato o dal comportamento alle istituzioni). Essa non è vincolata a percorsi obbligati e può allora funzionare sia secondo i tempi storici che secondo le prospettive e gli interessi dello storico:

melancolia → socialità → comportamento
 ↓ ↓ ↓
 ordine → bene comune → ragione di Stato
 ↓ ↓ ↓
 potere → legittimazione → istituzioni.

La mia idea sarebbe che denominatore comune di questo giro possa essere la disciplina, nell’accezione, più weberiana che foucaultiana, a cui io mi associo⁸. Nel “complessivo costituzionale” che ho descritto, ciò che conta è piuttosto la selezione dei termini che compongono il quadro e che costituiscono, a mio parere, i fattori principali di quel grande fenomeno che si è chiamato “il” politico secondo la determinazione storica che esso ha trovato in Occidente. La variabilità dei rapporti causali che legano

⁷ P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno*, Bologna 1999, in particolare Introduzione, pp. 7-25.

⁸ P. SCHIERA, *La concezione weberiana della disciplina e il tema della Lebensführung* (1995), in *Società e Stato, Profili*, 3.

fra loro i fattori del “politico”, come li ho appena visualizzati, potrebbe essere letta come una sintesi verosimile e seducente della storia dell’Occidente, in quanto storia di una convivenza responsabile e costruita dagli uomini fra loro. Intendo con ciò una vita collettiva “costituita” – cioè ordinata, anzi disciplinata, per fini e per mezzi – insomma una “costituzione”, che dunque può e deve essere oggetto di una storia costituzionale, come storia dei fini e dei mezzi della comunità organizzata.

Sono convinto che la disciplina rappresenti una delle chiavi di lettura più adatte a cogliere l’unicità e insieme la specificità, in termini di razionalità, della storia costituzionale europea, come scenario di un’umanità determinata a far uso delle sue proprie forze – razionali e intellettuali, ma pure pratiche e applicative – per individuare e risolvere i problemi posti da una convivenza istituzionalizzata, cioè dalla costituzione.

In particolare in Occidente, tale dinamismo era caratterizzato dagli effetti di una razionalità che andava facendo del calcolo e del progetto gli strumenti utili ad ottimizzare l’interesse e la convenienza, nel doppio significato che implicava anche la dimensione della responsabilità. Ma la condizione necessaria per raggiungere i risultati voluti e previsti mediante questo tipo d’azione determinata razionalmente, sarebbe di essere in grado di fissare e mantenere una condotta certa, un comportamento pre-stabilito.

Ciò richiede una storia più risalente di quella tracciata da Norbert Elias nei suoi studi sulla Corte, trovando ad esempio espressione e determinazione già nelle Regole degli Ordini religiosi e nei conventi medievali⁹. Ma è il suo ragionamento tutt’intero che non mi convince: a mio avviso, non è la civilizzazione dei costumi ad essere all’origine della socialità, ma è proprio la nuova fondazione di quest’ultima a innescare l’evoluzione della civilizzazione. E per fissare questo momento farei ricorso ancora una volta a Max Weber, per il quale la città medievale propone una forma di vita in comune completamente differente sia dall’antica *polis* greca che dalla *civitas* romana. La differenza sta nella “legittimità” che gli abitanti del Comune esigono dal potere che

⁹ J.-P. SCHMITT, *La raison des gestes dans l’Occident médiéval*, Paris 1980; più in particolare I. KNOX, *Disciplina. Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, «Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento», 18/1992, pp. 335-370.

li governa, in quanto pretendono di partecipare alla creazione delle regole comunitarie e di controllarne l'applicazione, mediante istituzioni create e gestite da loro stessi. Il giuramento di fondazione della città fu in primo luogo un atto di congiura contro l'ordine esistente, il quale non aveva ormai più legittimazione alcuna, a favore e in nome di una legittimazione nuova con al centro l'uomo e il suo "bisogno" di un legame (*vinculum* → *obligatio*) riconoscibile e condivisibile fra l'obbedienza (individuale e di gruppo) e l'ordine comunitario.

In un testo di natura prettamente sociologica, Weber cerca di comprendere questo "bisogno" di legittimità in termini di disciplina, che egli definisce così: «La possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, automatica e schematica ad un certo comando, da parte di una pluralità di uomini»¹⁰.

È una definizione molto semplice e descrittiva (e proprio perciò davvero dura) che ha il suo baricentro in una "attitudine" umana precisa e dettagliata, che può essere coltivata ed esercitata (quasi una virtù!), dando luogo ad una sorta di automatismo di cui alla fine non si ha più coscienza immediata. Questa è la ragione per cui la disposizione alla socialità è divenuta, per abitudine, un carattere "naturale" dell'uomo, a cui fa da contrappeso sul piano etico – cioè ancora fondamentalmente in termini di naturalità – la capacità di applicarsi al lavoro, come strumento d'ascesi intramondana. La nuova concezione del lavoro è a sua volta all'origine di quel motore della modernità che sarà il capitalismo¹¹.

Stiamo così toccando il dominio del sociale, ma non siamo però ancora giunti a quello del politico. Perché avvenga questo passo ulteriore, bisognerà che i diversi protagonisti del movimento prendano coscienza della fatalità del medesimo, ma anche del grado di ansietà che esso non potrà non provocare, fino alla forma moderna della melancolia. Solo allora potrà – meglio dovrà – scaricarsi la forza politica, dando luogo alle figure del principe e dello Stato, che accompagneranno la modernità fino al suo

¹⁰ M. WEBER, *Economia e società*, 2 voll., Milano 1968, vol. I, Introduzione di Pietro Rossi, p. 52. Al tema della città è notoriamente dedicata una parte di *Economia e società*, di cui cfr. però l'edizione critica, ora tradotta in italiano: M. WEBER, *La città*, Roma 2003.

¹¹ Qui è naturalmente l'altra opera di Max Weber a dover essere citata di nuovo: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

declino ai nostri giorni¹². Ma, per intanto, restiamo alla disciplina come molla verso il sociale di una comunità volta a condividere bisogni di ordine e sicurezza come pure modalità di soddisfazione di quei bisogni. Quella molla scatta a due livelli interconnessi, che sono quelli di comunicazione e di amministrazione¹³.

Per quanto riguarda la prima, sarà sufficiente risalire allo stretto nesso *doctrina/disciplina* nel quadro comunicativo della Scolastica medievale¹⁴, come pure, in senso più materiale, al ruolo svolto dalla scrittura che, in quello stesso torno di tempo, andava acquistando il significato sociale – e socializzante, cioè disciplinante – che – forse fino ad oggi e ai *digital-borns* – non avrebbe più perso, anche grazie all'invenzione della stampa a caratteri mobili, a cavallo fra medioevo ed età moderna¹⁵. Una comunicazione che doveva servire anche a fronteggiare o almeno arginare la paura, indicatore principale di convivenza, se se ne devono registrare le tracce in quel monumentale pezzo di comunicazione che fu l'affresco del *Buongoverno* a Siena, a partire dal cartiglio che tiene in una mano (nell'altra tiene una forca in miniatura) la *Securitas* e che contiene la giustificazione dello “star insieme”: «Senza paura ogn'uom franco camini [...] mentre che sul comuno manterrà questa donna in signoria».

La “donna in signoria” era appunto la sicurezza, madre e figlia della disciplina, simbolizzata peraltro da altri “segni” dell'affresco, come la corda, la piolla, la polizia. Una semiotica al cui centro sta la combinazione emblematica del “bongoverno” che consiste nel rapporto virtuoso tra pace melanconica e Bencomune di polizia¹⁶.

Il bel libro di Lina Bolzoni sull'intreccio fra immagini e predicazione durante il medioevo si conclude con San Bernardino di Siena e le sue celebri prediche nel Campo

¹² J.-PH. TOUSSAINT, *La Mélancolie de Zidane*, Paris 2006.

¹³ P. SCHIERA, *Dall'amministrazione alla comunicazione. Profili di storia costituzionale europea* (2009), in *Profili di storia costituzionale, II: Potere e legittimità*, Brescia 2012, pp. 223-236.

¹⁴ H.I. MARROU, “Doctrina” et “disciplina” dans la langue des Pères de l'Eglise, «Bulletin Du Cange», 10/1934, pp. 5-25; M.-D. CHENU, *Disciplina. Notes de lexicographie philosophique médiévale*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 25/1936, pp. 686-692.

¹⁵ M.T CLANCHY, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Cambridge (Mass) 1979, presenta così il suo libro: «This book focuses on the two and half centuries from 1066 to 1307 because it argues that these are the years in which the use of writing first became normal for government business and titles to property».

¹⁶ P. SCHIERA, *La misura del ben comune*, Macerata 2010.

di Siena nel 1425¹⁷. Tema centrale l'amore per il prossimo e le tremende conseguenze che la mancanza di tale amore provoca nella società. Nella XL predica, tenuta ai piedi del Palazzo pubblico, Bernardino fa ricorso alle immagini del *Buongoverno*, ricordando il contrasto fra le due parti dell'affresco dedicate alla pace e alla guerra, per concludere: «O donne! O uomini! L'uomo morto, la donna sforzata, non armenti, se none in preda, uomini a tradimento uccidere l'uno l'altro; la giustizia stare in terra, rotte le bilance, e lei legata, co' le mani e co' piei legati. E ogni cosa che altro fa, fa con paura»¹⁸.

Non basta: predicando di nuovo a Siena nel 1427 San Bernardino evoca di nuovo la pace e la guerra: la prima “una dolcezza alle labbra” mentre la seconda “fa inasprire la bocca”, “allegrezza” contro “scurità”. La conclusione di Bolzoni sugli intenti “disciplinanti” di Bernardino sono pienamente condivisibili: «il contrasto angelo-demonio da lui messo in scena intorno ai “quattro venti” dell'anima, infatti, non mira certo ad una ascetica purificazione dalle passioni, ma piuttosto a controllarle e a usarle in modo che risultino uitli alla vita individuale e sociale»¹⁹.

Il ritratto che emerge dalla Siena di Ambrogio Lorenzetti e poi di San Bernardino è quello di una città fatta di “misure”²⁰, di cui il bencomune è risultato finale, come bilanciamento di interessi e conflitti di parte, come pace (anche interna) tenuta in bilico dal buon comportamento (secondo giustizia) dei membri della comunità. C'è insomma un'amministrazione della convivenza, che ho altrove chiamato “conflittualità costituzionale”²¹ e che è impregnata di pluralismo (“li animi molti”) ma, per proprio comodo, tende alla congiunzione o almeno alla convergenza delle posizioni. E, a voler allargare il quadro, alla base di tutto c'è il “fatto” eccezionale della “congiura” dei

¹⁷ L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino di Siena*, Torino 2002.

¹⁸ *Ivi*, p. 171. A nota 61 scrive Bolzoni: «Maria Monica Donato mi fa notare che questa insistenza di Bernardino sulla “paura” trova riscontro nei *tituli* che accompagnano la rappresentazione del *Mal governo*. Fra l'altro il restauro ha rivelato che la versione più antica dell'attuale *Timor* (contrapposto a *Securitas*) era *Pavor*». Ha dunque ragione Patrick Boucheron a intitolare il suo bel libro sull'affresco *Conjurer la peur*.

¹⁹ *Ivi*, p. 182. Bolzoni si riferisce ai quattro versetti: «Quattro venti escon dal mare / che la mente fan turbare / el dolere e l'gaudiare / el temere e lo sperare»... i quali proverrebbero a loro volta da Jacopone.

²⁰ P. SCHIERA, *La misura del bencomune*.

²¹ P. SCHIERA, *Buongoverno melancolico*.

fondatori della città, contro il vecchio potere ormai disgregato, incapace di proteggere e dare sicurezza e pace. Una congiura che – come è insito nell’equivalente termine francese di *conjurer* – significa non soltanto il giuramento comune – magari di sangue, sempre comunque di fratellanza – di soggetti aventi il comune obbiettivo di fondare un ordine nuovo, il bene comune; ma vuole dire anche un atto comune di scongiuro quasi religioso del male comune, sintetizzabile nella paura, a sua volta generata dalla prevalenza dei conflitti, dal dis-ordine, dalla mancanza di pace²².

Ma, oltre la congiura/scongiuro, quell’obbiettivo comporta un’attenta azione amministrativa che è la stessa che era sorta dalla fondazione illegittima della città moderna nel “comune” e che, nel suo farsi e divenire, ha consentito la legittimazione di tale fondazione illegittima, instaurando quella che Gerhard Dilcher ha chiamato il nesso fra «autonomia, scrittura e creazione dell’amministrazione» nella città medievale²³. Nei contenuti, quest’amministrazione si definisce come l’insieme dei *Mittel und Wege der Herrschaftsverwirklichung*: il che sembra avvenire essenzialmente per mezzo di un *Ämterwesen*, a cui forse corrisponde una *Bürokratisierung* fondata anche sulla *Schriftlichkeit* della funzione amministrativa²⁴. Tutto ciò si esplica essenzialmente sul piano locale, dell’auto-amministrazione, come se fosse – a dirla con Paolo Napoli – conservazione e gestione, da parte dei suoi titolari di quel “deposito” fondamentale che abbiamo appena visto del “giuramento” di legittimità/illegittimità, weberianamente alla base della città moderna. Inoltre quest’amministrazione-deposito si concentra su sé stessa, sul suo “fare” e non ha pretese di sovranità; è una funzione del ben-vivere, cioè del bene comune, non del potere-potenza (*Herrschaft*) dello Stato.

Aveva forse ragione Ernst Forsthoff ad ammonire che l’amministrazione si lascia descrivere ma non definire²⁵. Essa riguarda concretamente mercato, commercio, produzione di merci e stretta interazione di un gran numero di gente: è il luogo di

²² Si ricordi ancora il titolo ammonitore del libro di P. BOUCHERON, *Conjurer la peur*.

²³ G. DILCHER, *Zum Verhältnis von Autonomie, Schriftlichkeit und Ausbildung der Verwaltung in der mittelalterlichen Stadt*, «Der Staat», 2008, pp. 9-29, Beiheft 19 (Atti dell’incontro della *Vereinigung für Verfassungsgeschichte* del 2008 a Hofgeismar).

²⁴ D. WILLOWEIT, *Deutsche Verfassungsgeschichte*: Willoweit è uno dei pochi storici che hanno tentato la definizione dell’oscuro oggetto amministrativo in chiave storica.

²⁵ E. FORSTHOFF, *Lehrbuch des Verwaltungsrechts*, 1950.

emergenza della visione laica della politica, in mano a mercanti e ministeriali (e non più solo al vescovo). Dilcher conclude che la costituzione consiliare cittadina – basata sull’unione giurata della cittadinanza – costituì il fondamento dell’unità e del tumultuoso sviluppo dell’amministrazione cittadina a partire dal XIII-XIV secolo.

Non interessa qui chiedersi se in questa ritrovata solidità amministrativa cittadina (come «laufende Ordnung des täglichen Lebens») risieda un’anticipazione o addirittura il vero inizio della moderna statualità amministrativa; interessa soltanto avvertire, nella complessa organizzazione di vita comunale del medioevo – tanto complessa che alla lunga l’intreccio di funzioni e soggetti amministrativi ne causò l’implosione, fornendo le premesse, questa volta sì, alla nascita dello Stato moderno centralizzante – la presenza di una forte disposizione alla disciplina, come risposta primaria alle esigenze di una popolazione in fermento e paurosa di ogni intoppo a tale fermentazione²⁶.

Il ricorso al diritto per tradurre in pratica ordine e disciplina cittadina fu a lungo, notoriamente, essenzialmente strumentale. La città può emettere statuti propri, purché in vista della pace interna e dell’interesse comune: *Statuta* o *Conventiones* poco importa, nella persistente commistione di pubblico e privato di quei tempi (come anche di oggi)²⁷. Senza potersi soffermare sugli sviluppi, anche di tipo “amministrativo”, occorsi nella molteplice – e per lo più degenerante – esperienza costituzionale degli “stati regionali” in Italia²⁸, si arriva presto al vasto fenomeno delle ordinanze di polizia, di cui il *Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte* ci ha donato un imponente repertorio²⁹.

²⁶ Rinvio a P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni*.

²⁷ P. SCHIERA, *Il bonum commune fra corpi e disciplina. Alle radici della politica nel medioevo* (1991), ora in *Profili di storia costituzionale, I: Dottrina politica e istituzioni*, Brescia 2011, pp. 15-34. Ma su ciò, cfr. H. KELLER, *Oberitalienische Statuten als Zeugen und als Quellen für den Verschriftlichungsprozeß im 12. und 13. Jahrhundert*, «Frühmittelalterliche Studien», 22/1988, pp. 286-314; A. BLACK, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, London 1984.

²⁸ G. CHITTOLINI, *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado, secoli XIV e XV*, Torino 1979.

²⁹ K. HÄRTER – M. STOLLEIS (eds), *Repertorium der Polizeyordnungen der frühen Neuzeit*, 4 voll., Frankfurt am Main 1996-2001.

Ho studiato a suo tempo queste cose, con riferimento particolare alla storia della Prussia, dal XVII al XX secolo. Quella Prussia che è stata cancellata dalla geografia e dalla storia dalla Legge del Consiglio alleato di controllo N. 46 del 25 febbraio 1947: «Lo Stato di Prussia, che è stato da sempre portatore del militarismo e della reazione in Germania, ha cessato di esistere»³⁰. Così è andata a finire la storia della unità politico-costituzionale del Brandeburgo-Prussia, retta per secoli dalla dinastia Hohenzollern, che sta alle spalle della moderna *Deutsche Bundesrepublik*, avendo sempre avuto come motivo ispiratore la *gute Ordnung und Policey* dalla parte statale e la devota disciplina dalla parte dei cittadini³¹. Dal rigoroso punto di vista post-nazista – orientato all’indispensabile *Vergangenheitsbewältigung* – fu proprio il pragmatismo esasperato di questo rapporto a portare alla citata conclusione. Ma quel rapporto era stato molto risalente, esprimendosi prima di tutto nelle grandi ordinanze imperiali di polizia (*Reichspolizeiordnungen*) nel corso dei tentativi di riforma dell’Impero, dalla fine del ‘400 alla metà del ‘600. Le ordinanze del 1495, 1512, 1530, 1548, 1559, 1577 stanno a dimostrarlo. Ma lo stesso carattere ordinatorio, prescrittivo, estremamente concreto delle ordinanze impediva che nei singoli territori – a loro volta agitati dalle tensioni pro o anti-imperiali – esse trovassero puntuale applicazione. Le città dell’impero e i nuovi signori territoriali presero perciò ad emanare proprie ordinanze (appunto territoriali: *Landespolizeyordnungen*), spesso ricalcate sulle principali ordinanze imperiali, ma dotate, all’interno dei singoli territori, di ben altra forza coattiva: sopra tutto in grado di rafforzare e intensificare il nascente potere dei principi.

Per non stare che alle principali, si ricordino quelle del Baden del 1495, di Baviera del 1553, di Jülich-Berg del 1558, di Prussia del 1577, del Württemberg del 1621, di Stapelholm del 1623, di Sachsen-Gotha del 1666, dello Hohenzollern del 1698. Tutte queste iniziative non sono, in realtà, particolarmente rilevanti per i loro contenuti, che toccavano aspetti modesti della vita associata — quali la preparazione del vino, della

³⁰ P. SCHIERA, *La Prussia fra polizia e lumi. Alle origini del “Modell Deutschland”* (1975), ora in *Profili, II*, pp. 135-167.

³¹ Vorrei rinviare all’incompleto ma molto suggestivo schizzo della cultura civile prussiana tracciato da W. SOMBART, *Unità di cultura e costituzione in Europa. Tre esempi storici / Verfassung und kulturelle Einheit Europas*, a cura di P. Schiera, Napoli 2005, Cap. III “Il miracolo prussiano”.

birra e la loro mescita, i vestiti, il commercio dei tessuti, delle droghe, le farmacie, la lavorazione dell'oro, della lana e del cuoio, la manifattura in generale, i monopoli, i pesi le misure le monete, e tutti i generi di vagabondi e furbacchioni che costituivano una delle strutture portanti della mobilità sociale del tempo³².

Insomma un *Policey-Wesen*, come pure si diceva nella Germania barocca³³, di cui facevano parte leggi, decreti, ordinanze, ma anche sempre più precetti religiosi, rafforzati nella loro forza cogente dal ruolo politico-religioso che il principe riformato, pur secolarizzando il proprio potere temporale, riceveva dalla sua posizione di capo della chiesa. Una cultura diffusa, insomma, radicata nell'esigenza di disciplina, per gli ovvi motivi mondani che abbiamo visto fin qui ma anche per superiori motivi teologici. Lo dice bene la voce dell' *Universal-Lexikon* di Johann Heinrich Zedler dedicata a *Zucht*³⁴, che non si può qui riassumere ma che rimanda esplicitamente alla *Hochfürstl. Sächsisch-Gothaischen Landes-Ordnung* dell'anno 1666, la quale a sua volta elenca, alle lettere B. C. e D., altre ordinanze volte al raggiungimento di *Zucht und Ehrbarkeit* (i corrispondenti termini latini sono: *Pudor, Modestia, Verecondia, Honestas*)³⁵. Il succo – per farla breve – è anche qui l'amore per il prossimo già predicato da Bernardino e che è la base del buon ordine di convivenza, com'è comandato da Dio e proposto dal principe nel suo governo. In latino ecclesiastico è il concetto di *charitas*, così come *lex charitatis* è il comando che Martin Lutero poneva alla base della convivenza civile, con tutti i diritti ma soprattutto gli obblighi che ciò comportava per i cittadini-sudditi³⁶.

³² Cfr. G.K. SCHMELZEISEN, *Polizeiordnungen und Privatrecht*, Münster-Köln 1955; *Polizei- und Landesordnungen*, 2 voll., Köln 1968-1969. Per un esempio specifico, ma a più largo raggio interpretativo, cfr. D. TILGNER, *Sozialdisziplinierung und Sozialregulierung: die Policeyordnungen für Schleswig-Holstein von 1636 und für das Amt Bergedorf von 1623*, Münster 2000.

³³ P. SCHIERA, *Dall'arte di governo*.

³⁴ I.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Welche bishero durch menschlichen Verstand und Wiß erfunden und verbessert worden*, Halle –Leipzig 1732-1754.

³⁵ Vi si parla di «Eine wohlgemeinte, zu Christlicher Erbauung und heilsamen Aufnehmen guter Disziplin, Zucht und Erbarkeit zielende Vermahnung».

³⁶ J. HECKEL, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Köln-Weimar 1973; M.P. DEJONGE, *Bonhoeffer's Reception of Luther*, Oxford 2017. Vanno ovviamente ricordate anche le tre Encicliche di Papa Ratzinger: *Encicliche di Benedetto XVI: Deus caritas est-Spe salvi-Caritas in veritate*, Roma 2013.

L'ordine viene insomma da lontano e si mantiene, nella società civile, grazie alla "polizia", la quale a sua volta si esplica mediante ordinanze (dove va notato che, nella lingua tedesca, ordine e ordinanza rispondono allo stesso termine di *Ordnung*, che a suo tempo servirà anche a designare l'ordinamento³⁷).

Il mio interesse per la disciplina si connette alla capacità di quest'ultima di fare da ponte fra le esigenze degli uomini in quanto individui "moderni" e le soluzioni politiche e tecniche (pure "moderne") che essi hanno saputo trovare per rispondervi³⁸. Ben oltre l'antica ascendenza romana (*disciplina militaris*) e quella ecclesiastica (in particolare monastica), il complessivo disciplina-dottrina acquista, nel corso del medioevo e della prima età moderna, il senso di una pratica e di una conoscenza governate da regole, nella doppia funzione della loro funzionalità e trasmissibilità. In questo modo si apre anche il cammino alla scienza moderna (il tutto corrispondente alla mia seconda ipotesi di "misura")³⁹.

Ma soprattutto cresce la domanda di socialità, che aveva la sua origine nell'esigenza di trovare nuovi modi di comportamento per uomini concreti, che agiscono nel presente, sempre più come individui, al di fuori delle protezioni e delle sicurezze offerte fino allora dai numerosi piccoli mondi della società medievale, unificati nella totalizzante *res publica christiana*. Si aprono gli orizzonti di un mondo nuovo per il quale si potrebbe fin d'ora adottare la definizione che di socialità dà, ad esempio, il *Grande dizionario della lingua italiana* come «la vita associata degli uomini, caratterizzata da convenzioni, norme e regole giuridiche e morali determinate, da interessi e scopi comuni e inoltre da un sistema burocratico e da particolari rapporti gerarchici».

Si spiega così l'insistenza con cui ci si applica all'educazione dei giovani per il mondo, a cominciare da Erasmo da Rotterdam, ma poi con passaggi importanti anche in Spagna (con Huarte ad esempio), in Italia (con Castiglione, monsignor Della Casa e Guazzo), in Germania (addirittura Lutero e soprattutto Melantone); per non parlare

³⁷ P. SCHIERA, *Melancolia e diritto. Ovvero il confronto fra individuo e disciplina a favore dell'ordinamento* (1997), in P. SCHIERA, *Specchi della politica*, pp. 107-149.

³⁸ P. SCHIERA, *La concezione weberiana della disciplina*; ma anche, ben prima (1980), P. SCHIERA, *La concezione amministrativa*.

³⁹ Cfr. P. SCHIERA, *Misura*.

dei Gesuiti. È il problema della disciplina-scienza, come abbiamo appena visto⁴⁰; ma è anche il problema della melancolia, di cui stiamo osservando, fra XVI e XVII secolo, il progressivo slittamento dal suo significato primario di malattia della costituzione individuale al livello psicologico-collettivo della asocialità.

Riaprendo, dopo molti anni, i *Promessi sposi*, alla ricerca di qualcosa di simile a ciò, proprio l'esordio manzoniano mi ha ammonito sulla necessità di tornare a leggere, di tanto in tanto, gli amati "classici". Basta già l'incipit fasullo in stile barocco: «L'Historia si può veramente deffinire una guerra illustre contro il Tempo, perché togliendoli di mano gl'anni suoi prigionieri, anzi già fatti cadaueri, li richiama in vita, li passa in rassegna, e li schiera di nuovo in battaglia».

Ciò consente allo storico – al nostro Manzoni – di scegliere fra quei "cadaueri", tralasciando le «Imprese de' Prencipi e Potentati, e qualificati Personaggi [...] con aggirarsi tra Labirinti de' Politici maneggi, et il rimbombo de' bellici Oricolchi», per raccontare invece «di fatti memorabili, se ben capitorno a gente meccaniche, e di piccol affare». Coticché lo storico-traduttore del «dilavato e graffiato autografo» decide subito di mutare stile e ricorrere alla bella lingua italiana «per chiarirci se veramente il mondo camminasse allora a quel modo».

E "camminava" proprio così, anche in «quel ramo del lago di Como, che volge a mezzogiorno», quando don Abbondio, camminando anche lui per un viottolo di exampagna, incontrò i due "bravi". Era una sera del giorno 7 novembre del 1628, più o meno negli anni in cui Burton anatomizzava la sua melancolia e Hohberg lavorava alle sue *Georgica*, mentre in tutta Europa fiocavano Ordinanze di polizia. Non diversamente che nella Lombardia spagnola, dove tra l'altro proprio regolavano, inutilmente, l'allora floridissima "specie dei bravi", secondo la rapida ricostruzione storica del Manzoni, dall'8 aprile 1583 al 5 ottobre 1627. Una socialità diffusa, fatta di uno Stato ancora inefficiente e di una società prepotente, di cui don Abbondio era il perfetto risultato, come d'altronde, in senso opposto, Renzo.

⁴⁰ C. WIEDEMANN – S. NEUMEISTER (eds), *Res publica literaria: die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1987.

Un clima profondamento melancolico, mi viene da dire, guardando sia al “naturale” dei soggetti che ai «tempi in cui gli era toccato di vivere [...]. La forza legale non proteggeva in alcun conto l'uomo tranquillo, inoffensivo, e che non avesse altri mezzi di far paura altrui». E commenta il Manzoni: «È accaduto più d'una volta a personaggi di ben più alto affare che don Abbondio, di trovarsi in frangenti così fastidiosi, in tanta incertezza di partiti, che parve loro un ottimo ripiego mettersi a letto con la febbre»: è la variante secentesca del *delirium sine febre* con cui veniva definita a quei tempi la melancolia.

Ma, negli stessi anni della melancolica Lombardia spagnola girava per la Spagna vera e poi in Europa un altro grande romanzo: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* di Miguel de Cervantes Saavedra, anch'egli superbo campione di melancolia (1605-1615), tradotto in italiano fra il 1622 e il 1625. Nonostante il comune punto di partenza – entrambe non sarebbero altro che la trascrizione di manoscritti antichi – la più grande differenza (oltre ai duecento anni che li separano) sta nel contrasto fra il realismo modernissimo posto in essere dal Manzoni, rispetto alla scanzonata fantasia su cui si regge la storia di Cervantes. Ma proprio qui sta anche un punto d'intesa: l'*hidalgo* di cui quest'ultimo parla è infatti, fin dal titolo, *ingenioso*, in un'accezione che, se non sta per matto, rimanda almeno certamente alla melancolia rinascimentale un po' tradita⁴¹, nella società sempre più sbiadita e smarrita di un *siglo de oro* in procinto di perdere tutto il suo splendore. Una melancolia di rango più basso, che accomuna perdipiù padrone e servitore, in una visione trasversale che la rende “sociale”, come pure sto cercando di dire.

Vorrà ben dire qualcosa se il ponte melancolico fra la naturalità di don Chisciotte e la artificialità concreta della sua lettura della realtà sociale del tempo viene genialmente indicato da Italo Calvino (ma varrebbe anche per Shakespeare) così: «Come la melanconia è la tristezza diventata leggera, così lo *humour* è il comico che ha perso la pesantezza corporea (quella dimensione della carnalità umana che pur fa grandi

⁴¹ Si rimanda ovviamente ancora una volta all'*Examen de ingenios para las ciencias* di J. HUARTE DE SAN JUAN, in una prospettiva di confronto con Miguel de Cervantes. Cfr. anche P.G. MARTIN, *Don Juan Huarte de San Juan: El doctor que anticipò la melancolia de Don Quijote*, «Medicina y Seguridad del Trabajo», 55, 214/2009.

Boccaccio e Rabelais) e mette in dubbio l'io e il mondo e tutta la rete di relazioni che li costituiscono»⁴².

Non si sottrae alla malattia sociale figlia della contraddizione fra una nuova classe in formazione, sul piano economico-sociale, ma tenuta lontana da un potere politico accentrato ancora in formazione (l'assolutismo regio) neppure la Francia del Seicento. È la condizione “tragica” dei giansenisti, al riparo di un “Dio nascosto” propenso al ritiro, un po' tetro, dalla società e dal mondo, a cui fa riscontro un attivismo istituzionale di grande efficacia da parte monarchica. Abbiamo già visto che la cultura della *socialité* e della *gaieté* settecentesca cercherà di porre rimedio all'umore nero.

Rimedi, tanti; ma particolarmente interessanti sembrano certe linee strutturali di sviluppo che stanno, per Weber, alla base della stessa evoluzione statale-capitalistica moderna. Esercito, impresa, burocrazia sono fra le sedi privilegiate di disciplina, a due livelli diversamente cogenti: quello della condotta di vita e quello dello stile di vita, dove la prima (*Lebensführung*) sarebbe più interna, a connotazione culturale-religiosa, mentre il secondo verrebbe imposto dall'esterno, dai poteri economici che possono esercitare – sempre più attraverso il diritto – una coercizione autoritaria, in funzione di quella che Weber chiamava “società acquisitiva” (*Erwerbsgesellschaft*), frutto della determinazione totale dell'esistenza esercitata dal capitalismo⁴³.

Punto fermo e comune mi sembra restare l'uomo, colto non tanto nella sua “capacità” razionale di seguire (ma anche di produrre) la logica capitalistica, quanto nella sua “qualità” di saper reagire alle sfide imposte da quest'ultima in termini di razionalità oggettiva. Una qualità che è strettamente legata all'etica che storicamente l'uomo elabora, con terribili cadute di melancolia e con i grandi sforzi di disciplina atti a contrastare quest'ultima. Wilhelm Hennis⁴⁴ lega la posizione weberiana al conflitto tra *Persönlichkeit* e *Lebensordnungen*, sottolineando che l'uomo weberiano resta

⁴² I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano 1988; cfr. R. PRECHT, *La tristezza leggera*, in *succedeoggi.it*, 22 ottobre 2018. Sul fondamento melancolico dell'opera di Cervantes – ma di tutta la letteratura moderna – cfr. J. DE LA HIGUERA ESPIN, *El Quijote y la melancolia*, «Arbor», 189, 760/2013.

⁴³ M. WEBER, *Freiheit und Zwang in der Rechtsgemeinschaften* (in M. WEBER, *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1956, pp. 76-80). Ma anche l'appena trattato Negri.

⁴⁴ W. HENNIS, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987.

comunque il *homo oeconomicus* in versione storica, il quale ha concretamente bisogno di morale nella sua azione quotidiana. Simmel aveva dato dell'opera di Nietzsche la definizione di «personalismo etico». Secondo Hennis non c'è definizione migliore per caratterizzare la stessa prestazione di Weber.

Le citazioni si potrebbero moltiplicare, ma preferisco chiudere con la lettera da lui diretta a Aby Warburg, il 10 settembre 1907⁴⁵, in risposta all'invio che questi gli aveva fatto di un saggio sul pittore italiano Francesco Sassetti. Weber sottolinea l'importanza della «coscienza del conflitto e del dubbio» per l'uomo moderno (probabilmente riferendosi a Marsilio Ficino, che era stato citato da Warburg nel suo saggio) e aggiunge – se ho ben interpretato – che l'uomo rinascimentale italiano è quello che «*non* come un calvinista, riposa sul terreno di un'etica solida, e *non* gioca, con buona coscienza, a fare il superuomo». Nella lettera Weber parla di «una pressione dei poteri economici che esigono un nuovo stile di vita in sé».

Il destinatario della pressione, il titolare di questo nuovo stile di vita non è che l'uomo, che rappresenta il centro unico e reale dell'interesse e insieme della ricerca weberiana.

Resta la questione se la disciplina abbia potuto essere ponte utile e necessario fra quest'uomo e il mondo; e se la si possa intendere come condizione per la formazione di una società (socialità) responsabile, cioè affidata, per quanto possibile, all'azione dell'uomo stesso. La risposta – in termini weberiani – è ovviamente positiva ma dà luogo a un'ambiguità altrettanto grande. Accanto agli aspetti individualmente anti-melancolici, Weber è infatti decisamente orientato a considerare la disciplina più come situazione oggettiva (esattamente come lo è il potere-*Herrschaft*) che come disposizione individuale. Essa diventa perciò, nella sua intenzione, una struttura socio-politica. Ed è ancora al potere che la disciplina viene accoppiata concettualmente nel famoso paragrafo 3 («Il disciplinamento e l'oggettivazione delle forme di potere») della VI sezione del capitolo IX («La sociologia del potere»), nella seconda parte di *Economia e società*. Di nuovo, anche qui la disciplina occupa un posto importante fra

⁴⁵ M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, pp. 390-391.

le forze che reprimono l'agire individuale a vantaggio dell'agire in comunità. Essa viene definita nel suo contenuto come

«realizzazione del comando ricevuto, razionalizzata in modo conseguente, e cioè sistematica, precisa e sottratta del tutto a ogni critica personale, e [come] rigorosa disposizione interiore in vista esclusivamente di questo scopo [...]. La cosa decisiva – scrive Weber – è l'uniformità razionale dell'obbedienza di una molteplicità di uomini».

Da qui deriva appunto la necessaria oggettività della disciplina che è «a disposizione di ogni forza che faccia affidamento sul suo servizio e la sappia creare»⁴⁶.

Ma l'uomo che è al centro dell'interesse di Weber è un uomo, oltre che razionale, anche relazionale; la capacità di gestire tali relazioni costituisce la sua qualità primaria. Weber non ama «i mercanti e gli eroi» di Sombart⁴⁷, ma gli uomini che possiedono «la coscienza del conflitto e del dubbio»: forse proprio l'angelo-uomo-donna di Dürer, ma con accento ancora maggiore per la componente teologico-religiosa⁴⁸. Nella lettera – dall'America – a Adolf Harnack, del 5 febbraio 1906, egli sintetizza la differenza profonda, all'interno dello stesso protestantesimo, tra l'«uomo di setta» e l'«uomo della Chiesa istituzionalizzata [*Anstaltskirchentum*]». Egli parla della «nostra nazione» (la Germania) per dire che essa «non ha mai prodotto, in nessuna forma, la dura scuola dell'ascetismo»; e continua contrapponendosi alle speranze di Harnack sull'avvenire del luteranesimo⁴⁹.

La superiorità dell'uomo di setta su quello cristiano istituzionalizzato ha il suo fondamento esclusivamente sul piano dell'etica. I puritani possiedono il terreno solido dell'etica che li costringe a sopravvivere nel momento del conflitto e del dubbio, cioè li costringe a uscire dai «giorni neri» della melancolia collettiva. Anche loro vivono la stessa scissione di tutti gli altri uomini, provocata dai limiti creati dai «poteri economici» del mondo capitalista; ma essi possiedono la qualità necessaria e utile per uscire

⁴⁶ M. WEBER, *Economia e società*, vol. II, Milano 1961, pp. 473-474.

⁴⁷ W. SOMBART, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München-Leipzig 1915.

⁴⁸ «L'uomo(donna)-angelo di Dürer (1514) mi appare come il soggetto – posseduto dal dubbio e dal senso di conflitto, ma anche dotato degli strumenti necessari – che solo può compiere il volo/passaggio dalla posizione passiva della rinuncia a quella attiva dell'azione» scrivevo in P. SCHIERA, *La concezione weberiana*, p. 168.

⁴⁹ M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, a cura di M.R. Lepsius e W.J. Mommsen, in *Max Weber Gesamtausgabe*, II 5, Tübingen 1990, pp. 32-33.

dalla crisi. Questa qualità ha due facce strettamente legate tra loro: quella del dubbio e della rinuncia da un lato e quella della risposta etica e dell'azione dall'altro. «Azione e rinuncia si condizionano reciprocamente»: su questa idea si conclude *L'etica protestante*⁵⁰.

D'altra parte, la «vita metodica» – che non è altro che la forma razionale dell'ascesi, il ponte reale tra il postulato religioso e lo stile di vita borghese proprio del capitalismo – proviene dai monasteri, il luogo più tipico di vita collettiva del medioevo. E la setta, luogo privilegiato di esercizio della vita metodica e dell'ascesi nell'epoca moderna, è per definizione una comunità, se pure aristocratica e selettiva. Ma essa è anche, come si è già visto, il luogo della disciplina: *Book of discipline* si chiama normalmente il codice delle regole (o *Regola tout-court* nelle comunità monastiche) che legano fra loro i membri della comunità e della setta obbligandoli a comportamenti e condotte di vita proprie, che sono applicate a ciascun membro sia attraverso un intenso lavoro di educazione e di formazione all'interno della setta che attraverso la minaccia reale di espulsione dei membri indegni. L'individuo è legittimato nella sua qualificazione personale – perché egli possa diventare uomo di qualità – solamente dall'appartenenza alla comunità di setta, la quale garantisce anche la sua onestà («honesty is the best policy» è il principio fondamentale del capitalismo moderno, come ricordava Georg Simmel) e la sua reputazione all'esterno.

La moralizzazione è un elemento centrale nel pensiero di Weber. Se la vita associata (una certa vita associata) è morale, la vita al di fuori della società non può essere che immorale. L'asocialità è dunque immorale. La disciplina regola la vita fortemente moralizzata delle sette, ma più in generale degli uomini virtuosi, professionalizzati, di qualità, ascetici ma attivi nel mondo, votati all'acquisizione: la disciplina è lo

⁵⁰ M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, Textausgabe aufgrund der 1. Fassung von 1904-05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der 2. Fassung von 1920, a cura di K. Lichtblau, Bodenheim 1993 (tr. it., Firenze 1945; e in *Sociologia della religione*, I, Milano 1982, pp. 17-194). Per W. HENNIS (*Max Webers Fragestellung*, p. 262) nell'*Etica* si trattava di «tracciare una linea di demarcazione nella storia del tipo moderno di uomo, che ha appreso a condurre la sua vita quotidiana e la sua vita professionale in modo particolarmente disciplinato e metodico, per aprire la strada all'umanità moderna, specializzata e professionalizzata».

strumento per raggiungere e conservare la socializzazione. Essa è “morale”, in quanto attiene alla responsabilità individuale dell'uomo; è da lì che essa deriva e non da un'imposizione dall'alto. È l'uomo, continuamente eccitato dalla tensione tra rinuncia e azione; è l'uomo continuamente prostrato dal senso del limite e del conflitto; è l'uomo del dubbio e della melancolia che trova nella disciplina la forza e lo strumento per impegnarsi nel cammino della socialità.

Nel suo primo atto da economista, la prolusione di Friburgo del 1895, Max Weber negava che la «bilancia dei piaceri» potesse essere criterio per una qualsiasi politica economica, la quale doveva invece servire all'educazione degli uomini, servire a creare «le condizioni economiche e sociali d'esistenza per educarli [*heranzuchten*]»⁵¹. Disciplina, ma anche dottrina.

⁵¹ M. WEBER, *Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca* (Prolusione di Friburgo, 1895, ora in *Max-Weber Gesamtausgabe*, I, 4 (2), pp. 541-574. Trad. it. in M. WEBER, *Scritti politici*, Roma 1998.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

7.

È dal nesso fra educazione e cittadinanza, cioè fra disciplina (ma anche dottrina) e politica, che prende significato pieno l'espressione latina tarda di *institutio*, che da molto tempo mi appare come una delle (parole) chiavi più utili per aprire porte su porte dello sviluppo storico dell'Occidente moderno.

Sarebbe d'uopo, per i nostri casi, iniziare dalla *Institutio principis christiani* composta da Erasmo nel 1513 per il futuro Carlo V, ma preferisco rifugiarmi nel meno noto *Trattato degli uffici comuni tra gli amici superiori e inferiori* di Giovanni Della Casa, che conosco un po' meglio¹. Il punto dirimente è fissato, dall'inizio, nella differenza fra i *veteres* e *nos*: i primi essenzialmente relazionati con schiavi (*servos*), noi moderni invece con uomini liberi (*ingenuos*). Fa specie che Della Casa classifichi tale situazione come *institutum*, che poi traduce elegantemente nell'italiano "usanza"; non senza però sottolineare che questa novità, o modernità, è fonte «... di un grande e continuo travaglio». Raggiungere la libertà e soprattutto saperla gestire può essere molto molesto. Egli non si accontenta però di ragioni contingenti; il discorso è più profondo e ricco di implicazioni teoriche, relative proprio al nodo di comando e obbedienza (obbligo politico), che sta alla base – come si è già visto – di ogni considerazione sul potere. Comandare a gente adusa ad obbedire non doveva essere gravoso agli antichi;

«Noi per lo contrario con animi robusti, gagliardi e quasi ferì abbiamo a che fare, i quali pel vigore della natura lo star soggetto rifiutano e odiano, e per conoscersi liberi a' padroni fanno resistenza, o almeno ricercano e dimandano (il che spesso con ragione, ma talvolta ancora senza, da essi vien fatto) che nel comandargli alcuna regola si servi».

Ciò che più importa è la premessa stessa del ragionamento. La natura dell'uomo è così nobile infatti e così di gran lunga più propensa a comandare che ad ubbidire che diventa difficile esercitare l'autorità di casa («herile imperium», che il Casa traduce

¹ G. DELLA CASA, *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos / Trattato degli uffici comuni tra gli amici superiori e inferiori* (1546), in *Prose di G. Della Casa e altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, a cura di A. Di Benedetto, Torino 1970, pp. 135-189.

con lo splendido termine di «maggioranza»²) senza ledere o violare quella natura stessa. Che alla fin fine è caratterizzata dalla libertà: gli uomini «propter libertatem dominis etiam resistunt». Ma c'è di più. Sempre in nome di quel principio, essi giungono talora a chiedere agli stessi signori almeno (o perfino?) la «rationem quidam dominationis», che è poi – nel nostro gergo tecnico – la base della legittimità.

Come prima per la maggioranza, anche qui Giovanni Della Casa ci ammannisce un termine generico che acquista un significato di alto valore sociale e politico: si tratta della «amicizia» che mi pare abbia uno spessore non diverso, anche se opposto o complementare, a quello dello schmittiano *hostis*. Sull'amicizia come base della politica (se può essere intesa così), il Casa elabora e detta precetti e vuole costruire quasi un'arte, che sarebbe come dire una specie di scienza³, tanto più che egli l'ha voluta «fissare per scritto [eamque mandare litteris institui]», per poter trovare il “modo” (ma in latino è «normam [...] ad quam dirigere») di condurre pacificamente un'esperienza (l'amicizia-politica) che «molto più che tutte l'altre, di turbazioni piena pare che sia».

La serietà dell'intento è confermata dalla tipologia subito presentata per spiegare l'ingresso degli uomini in società («Gli uomini adunque a vivere e dimorar insieme si riducono»). Molla può esserne il piacere, l'utilità o l'onestà. Solo la seconda riguarda direttamente la “città”, sia in generale che nelle sue specificazioni particolari: «imperciocché tra i cittadini è generata una comune amicizia, affinché tutti insieme salvi e sicuri essere possano».

² Il *Grande dizionario della lingua italiana*, di S. Battaglia, Torino 1975, ne definisce così questo particolare significato: «3. Ant. e letter. Condizione di chi emerge per la nobiltà della nascita, per la condizione sociale elevata, per rare doti sia fisiche, sia intellettuali o morali, per meriti insigni; superiorità, preminenza, distinzione, dignità», ma non cita il Nostro bensì un bellissimo verso di Buonarroti il Giovane: «Costui è della schiera / di color che si stimano maggioranza / far altrui villania».

³ Più avanti, il Casa stesso traduce «artem» con «scienza» (pp. 138-39). È pure da notare che più avanti ancora (cap. VIII, p. 163), parlando di «belle maniere» (da tenere dagli «uomini bassi» nel loro comportamento verso i potenti), precisa che «ciò ad altra scienza più che a questa appartenga [est enim id alius cuiusdam disciplinae praecipere]»: dove scienza è sinonimo di disciplina e, come si vedrà subito, anche legata a dottrina.

Si deve dunque cercar di capire *quid sit illud* che fa scattare tale necessità di amicizia: non è *charitas* ma *utilitas*, alla quale gli uomini vanno educati (*instituere*) per essere fra loro “amici” anche se diseguali per fama o ricchezza.

La novità cinquecentesca sta infatti nell’apparizione di un uomo “mediano” che ha lo stesso corpo (illustrato magnificamente da Andrea Vesalio nella *Fabrica humani corporis* del 1543) e la stessa dignità (che abbiamo individuato emblematicamente nella *Melencolia* di Dürer del 1514). Una cosa nuova che, ancora una volta, Della Casa pone in evidenza con la più piena e piana semplicità e confidenza: che tutti gli uomini siano uomini e come tali da rispettare ed amare è del tutto evidente; il contrario, anzi, «non solamente alla carità e umiltà cristiana, ma anco all’umanità volgare grandemente è contrario». Vorrei chiudere con l’invettiva con cui il Monsignore chiude questo ottavo capitoletto: «Guardiamoci dunque di fare che l’umanità dalla fortuna non sia spenta, e la libertà dalle ricchezze e dalla potenza non sia oppressa»⁴.

Per lui la responsabilità maggiore tocca ai ricchi e potenti. Sono loro, i “superiori”, che devono apprendere «l’arte di saper usare della maggioranza, perciocché ella non è cosa facile, né da ciascuno conosciuta [...]. Ma questa dottrina da altra scienza è da pigliare».

Il meno che si possa dire è che siamo così entrati nella politica moderna; ma con una tonalità che la tecnica (diritto, economia, scienze sociali, ma anche teologia politica) rapidamente lascerà da parte, insieme all’ammaestramento preciso, che discende direttamente da quanto appena osservato in tema di umanità, sia pure volgare: «il qual è che chi ha qualche maggioranza procacci la volontà e l’amore di coloro guadagnarsi i quali ha per soggetti; perciocché a questo modo la signoria viene ad essere più riguardevole e più sicura, e l’uso de’ soggetti più utile o più dilettevole»⁵.

Il lungo rimando al *Trattato degli uffici comuni tra gli amici superiori e inferiori* di Giovanni Della Casa può essere percepito come eccessivo. L’ho ripreso da un saggio che avevo dedicato alle prospettive di “educazione” che dovrebbero accompagnare la

⁴ *Ivi*, p. 173.

⁵ *Ivi*, p. 187, con la conclusione successiva (p. 189): «Oltre a ciò, grande è la forza del vivere e dell’abitare insieme ad operare che gli uomini si amino l’uno e l’altro».

vita degli uomini nell'età della globalizzazione o, meglio, nella *Weltgesellschaft* preconizzata da Niklas Luhmann⁶. Subito dopo, tornavo a occuparmi di Max Weber, nel suo straordinario tentativo di anticipare i temi della globalizzazione, con cent'anni di anticipo, attraverso gli *Aufsätze zur Religionssoziologie*, alla ricerca della peculiarità della razionalità occidentale: «Perché, più in generale, lo sviluppo scientifico, quello artistico, quello statale o quello economico non imboccarono là (in Oriente) quelle vie della razionalizzazione che sono proprie dell'Occidente?»⁷.

Il contesto di Giovanni Della Casa era ben antecedente allo scoppio di queste tematiche e se da una parte poneva al centro dell'attenzione la "umanità" – anche quella volgare – dall'altra insisteva sullo *institutum*, sulla capacità degli uomini (superiori e inferiori) a relazionarsi fra loro, con un esercizio costante e rispettoso di "disciplina". Si potrebbe anche dire, weberianamente, di *Lebensführungen*, spesso «in passato [...] determinate anche da...] potenze magiche e religiose, nonché da rappresentazioni di doveri etici ancorati alla credenza in esse». Il Monsignore era ben conscio di ciò, come risulta dalla più famosa delle sue opere, il *Galateo*, che in realtà ha per titolo *Galateo overo de' Costumi*⁸.

⁶ Riporto anche la nota che allora (in *I mali della politica: per una formazione alla Weltgesellschaft*, in R. GHERARDI (ed), *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Roma 2002, nota 29, p. 43) gli dedicai: «Qui è Luhmann che va citato: uno dei primi a parlare di globalizzazione in modo consapevole e non del tutto ideologico. Nella sua espressione di *Weltgesellschaft* può infatti essere considerato implicito il riconoscimento che il nocciolo della globalizzazione sta nella categoria di "società" che è certamente una delle più esclusive della nostra civiltà-cultura [occidentale]. Il che può anche significare che quel processo va accompagnato da una critica costante, consistente nel tener sempre presente e possibilmente anche denunciare, nel corso dell'esportazione-imposizione di questo nostro nocciolo occidentale, le sue componenti dure e velenose, che sono poi quelle che anche Giovanni Della Casa ci ha sopra mostrato, insieme a numerose altre che hanno fatto la "costituzione" dell'Occidente»: cfr. N. LUHMANN, *Europa als Problem der Weltgesellschaft*, in *4. Leuterheider Forum. Europa als Problem der Weltgesellschaft*, 27-30 Oktober 1993, Krefeld 1993, pp. 40-46, pp. 40-46 e P. SCHIERA, *Specchi della politica*, Introduzione.

⁷ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze, Vorbemerkung*. Approfito qui per ricordare la definizione che egli diede – l'ultima e fra le meno citate! – dello Stato moderno, uno di quei «fenomeni culturali [specifici dell'Occidente] che pure (almeno secondo quanto amiamo immaginarci) stavano in una linea di sviluppo di significato e validità universali». Essa suona così: «un'istituzione politica con una 'costituzione' razionalmente statuita, con un diritto razionalmente statuito e con un'amministrazione affidata a funzionari specializzati, secondo regole razionalmente statuite». Se non fosse troppo arduo, sul rapporto occidente/oriente andrebbe discusso il bellissimo libro di E.W. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* (1978), Milano 2013.

⁸ G. DELLA CASA, *Galateo overo de' Costumi* (1558), in *Prose*, pp. 191-263.

Costumi, usanze, istituzioni sono tutte forme di disciplina che informano la società cittadina (o di corte) allo stesso modo in cui le regole dettate nei paesi nordici facevano disciplina nelle campagne: da tutto ciò nasce una sorta di coazione sociale, percepita come sensata e orientata sia alla felicità individuale che alla corrispondente dottrina morale.

Se si guarda al passaggio dal *Libellus de ludo scacchorum* – scritto dal monaco Jacopus de Cessolis nel XIV secolo e poi circolato, sia manoscritto che a stampa, per tutta Europa⁹ – all'opera del 1529 di Antonio Guevara – dal metaforico titolo *Relox de Principes*¹⁰ – si vede tutta la differenza. Un grande orologio, coi suoi quattro libri, ma pur sempre uno strumento di misura, in cui il modo tradizionale di considerare vizi e virtù risulta pressoché rovesciato: esse vengono infatti suddivise, sezionate, esaminate nelle loro cause e ragioni e soprattutto separate dal materiale organico in cui fino allora avevano trovato significato: ora sono valutate in base all'azione pratica cui si riferiscono, la quale a sua volta tocca sempre le relazioni con gli altri uomini e rappresenta dunque la sfera del sociale. Ma anche e soprattutto a cambiare è il pubblico che non è più rappresentato dalle categorie sociali dell'antica società – differenziate fra loro ma anche rigide e fisse nella loro gerarchia¹¹ – bensì più in generale da «tutti coloro che desiderano di vivere civilmente e da veri onorati gentiluomini»¹².

⁹ Vedi anche *retro*: sulla fortuna dell'operetta si veda il *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Stuttgart-New York, V, p. 618: «Buch der menschlichen Sitten (s. Cessolis, Jacopus de)»; come pure l'Introduzione storica di F. Wetter all'ennesima ristampa tedesca del 1892.

¹⁰ A. GUEVARA, *Relox de Principes* (1529), in *Obras completas*, II, Madrid 1994. Per un'introduzione illuminante al tema, cfr. A. QUONDAM, *Addio alla corte: Il "Menosprecio" di Antonio de Guevara*, in G. FERRONI – R. SCRIVANO (eds), *Studi sul manierismo letterario: per Riccardo Scrivano*, Roma 2000, pp. 21-67. Vorrei ricordare che presso l'editrice *Bibliopolis* di Napoli è stata da me ed altri fondata anni fa una collana "Relox", coll'intento di attivare il tipo di studi a cui ancora mi sto dedicando qui.

¹¹ Gli *status* rappresentati sullo scacchiere nel *Libellus* sarebbero (nella versione italiana del *Volgarizzamento* del 1829, pp. 121 ss.) il Re, la Regina, gli Alfieri, i Cavalieri, i Rocchi, nella prima fila; la seconda invece (capitolo settimo "Del movimento e dell'andare di tutti i popolari", pp. 134 ss.) comprende il lavoro della terra, l'opera dei fabbri, l'arte della lana, i notarii «et altri artefici di pelle e di coiaime, i mercatanti e cambiatori, il medico e lo speziale; i tavernieri et albergatori, le guardie della città, uffizii del comune e passeggeri ovvero gabellieri, scialacquatori de' beni loro, rubaldi, giocatori e barrattieri».

¹² Come suona il titolo di una precoce traduzione italiana del 1581: Cfr. L. BRUNORI, *Le traduzioni italiane del "Libro aureo di Marco Aurelio" e del "Relox de Principes" di Antonio Guevara*, Imola 1979.

A ciò corrisponde, come qualità alla base della persona che agisce, il sano intendimento umano, cioè il senso comune: il *Relox* voleva essere l'indicatore ideale di saggezza per i principi cristiani ma anche per chiunque volesse vivere in modo (e nel mondo) civile. Il circolo comunicativo *exempla*/massime funziona ora rispetto a questo bisogno crescente in una società che non vuole essere la ristretta e iperselezionata società di corte ma ambisce ad allargarsi alla società degli "amici", alla "maggioranza" del Casa o almeno alla combinazione dell'influenza intellettuale, morale e religiosa di Erasmo con quella italiana e politica dell'uomo di corte, di cui il *Cortegiano* di Castiglione aveva dipinto il volto.

Ne è esempio precoce anche l'opera di Francesco Patrizi, senese (1413-1492), pubblicata postuma a Parigi nel 1519 col titolo *De regno et regis institutione libri IX* e contenente anche una minuziosa trattazione dell'amicizia (Titolo VIII dell'VIII Libro), descritta come «virtus reciprocae benevolentiae, aequitate quadam similes inter se moribus ac virtute concilians»¹³.

Nel volume è incluso anche un *Codiculus de institutione principis christiani ex libro Erasmi excerptus*. A Patrizi, nella scia di Cicerone, interessa l'amicizia che intercorre fra uomini buoni, cioè virtuosi, capaci di formulare e condividere desideri comuni, frutto di volontà e dottrine comuni, in vista di un «Vivere Morale, Politico & Economico»¹⁴.

Una amicizia sociale, la quale è innanzi tutto "civile" e si definisce come quella «con cui i cittadini di singole città si congiungono tra sé in virtù di un certo qual diritto patrio». Questa "comune benevolenza" – forse vicina alla nostra solidarietà di oggi – non è data tanto dal diritto in senso giuridico ma dipende anche dal «respirare la stessa aria, mangiare gli stessi cibi, bere la stessa acqua, avere gli stessi maestri, usare la stessa lingua, praticare le stesse arti e studi». Si tratta insomma, com'è indicato dal

¹³ F. BATTAGLIA, *Francesco Patrizi politico senese del Quattrocento*, «Annuario della Regia Università di Pisa» (1933-34) e *Enea Silvio Piccolomini e Francesco Patrizi. Due politici senesi del Quattrocento*, Siena 1936.

¹⁴ Com'è scritto, abbastanza aristotelicamente, nel *Proemio* all'edizione italiana dell'opera: cfr. P. SCHIERA, *L'amicizia politica in Francesco Patrizi, senese*, in G. ANGELINI – M. TESORO (eds), *De Amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Milano 2007, pp. 61-72.

bellissimo titolo *Le livre de Police humaine* della sua traduzione in francese del 1554 ad opera di Gilles d'Aurigny¹⁵, della cosa di cui stiamo parlando da pagine e pagine: di disciplina, verso di sé ma soprattutto verso gli altri. «Questa è – commenta Patrizi – quell'amicizia che, se qualcuno la togliesse dalla vita degli uomini, sarebbe come strapparla solo dal mondo».

Non importa qui stabilire connessioni o derivazione tra Patrizi a Monsignor Della Casa, tranne che per sottolineare che in quest'ultimo l'approccio al tema dell'amicizia sociale è molto più pratico e realista. Oltre la “maggioranza”, egli era infatti molto interessato al comportamento conforme, a quello cioè della «usanza comune» e reciprocamente dell'«atto difforme» e al bisogno che ne deduce di attenersi «alle usanze [...] ai costumi degli altri cittadini»; mentre «il contraddire nel costumar con le persone non si dee fare se non in caso di necessità» e «ritrosi sono coloro che vogliono ogni cosa al contrario degli altri». D'altra parte, in senso più generale, a risaltare in modo vivido, nel *Galateo*, sarà proprio il costante rimando alla “misura”, la quale a sua volta dipende dall'usanza comune e dall'opinione generale di tutti. Già funziona qui il procedimento statistico, e non solo in senso empirico per quanto concerne l'uomo-individuo, il cui comportamento deve sempre poggiare sulla misura media, poiché egli ha sempre bi-sogno del più alto possibile consenso con gli altri. Il Casa si riferisce infatti certamente a problemi etici di fondo quando scrive che

«la dolcezza dei costumi e la convenevolezza de' modi e delle maniere e delle parole giovano non meno a' possessori di esse che la grandezza dell'animo e la sicurezza [...] perciocché queste si convengono esercitare ogni dì molte volte, essendo a ciascuno necessario di usare con gli altri uomini ogni dì e ogni dì favellare con essi loro; ma la giustizia, la fortezza e le altre virtù più nobili e maggiori si pongono in opera più di rado [...]. Adunque, quanto quelle di grandezza e quasi di peso vincono queste, tanto queste in numero ed ispessezza avanzano quelle»¹⁶.

¹⁵ Del 1553 era invece stata l'edizione italiana dell'opera, tradotta da Giovanni Fabrini col titolo *De Discorsi del Reverendo Monsignor Francesco Patritij Senese Vescovo Gaietano, sopra alle cose appartenenti a una città libera, e famiglia nobile*. Sul concetto e sulla pratica della *Police* (ma pubblica, non privata) in Francia, cfr. P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne. Pouvoirs, normes, société*, Paris 2003.

¹⁶ Si vedano sopra tutto gli ultimi cinque capitoli (25-30) del *Galateo*. Sull'origine della statistica già in questo torno di tempo, rinvio agli studi di M. RASSEM, tra cui *Riflessioni sul disciplinamento sociale nella prima Età moderna con esempi dalla storia della statistica*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VII/1982, S. 39-70.

Utilità, onore e giustizia sono le regole su cui è fondato il comportamento degli uomini, come si è già visto anche per i rapporti non facili – pur scaturenti dallo stato di libertà – discussi nel *Trattato dei doveri*. Una contraddizione ancora aperta, in cui il Casa si muove assai bene, con realismo e acutezza e soprattutto con congruità rispetto all'andamento delle cose nel suo tempo. Tanto che per descriverlo non c'è di meglio – mi pare – dell'invettiva (ma non riesco a ricordami dov'è celata) di ringraziamento che gli lancia l'Aretino:

«O Casa, anzi Teatro, Tempio e Faro.
Dù spazia, dù risplende, et dù risiede
Quella virtù, quel valor, quella fede,
Con che gite facendo il secol d'oro».

Siglo de oro è naturalmente quello spagnolo, di cui abbiamo già colto i barlumi in Guevara, ma che avrà il suo trionfo in Gracián e simultaneamente in Cervantes. Otto Brunner sostiene che Gracián ha distrutto l'immagine del nobile di *Alteuropa*, passando dall'apparente peggioramento del vecchio ideale – nel suo *Heroe* del 1637 – al *desengaño* dello «scandalo moderno» presente nel *Criticón*, in cui viene proposta una teoria generale della società umana di massa¹⁷. Troppo drastico il giudizio, mi pare, ma coerente sia con la posizione di Brunner che già conosciamo sul ruolo della nobiltà nell'Europa pre-moderna, sia con la figura del gesuita spagnolo, meno preoccupato di fare scandalo che di annunciare la *virtud* del suo *heroe* nel mondo, come fa nell'*aforisma 300*, l'ultimo, del suo libretto¹⁸.

La proposta di Gracián sta tra la virtù e la menzogna, o ne è forse la somma algebrica, la media statistica. La misura che ne è la cifra «Consiste en una conatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado»¹⁹;

¹⁷ Ma ci sarebbe una pronta risposta di Gracián, fin dall'*aforismo 1*: «*Todo est ya en su punto, y el ser persona en el mayor. Más se requiere hoi para un sabio que antiguamente para siete; y más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los pasados*».

¹⁸ B. GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), in *Obras completas*, I, Madrid 1969. Impressionante il finale, per l'uso modernissimo del termine *medir*/misurare: «La capacità e grandezza si deve misurare con la virtù non con la fortuna. Essa sola basta a se stessa. Vivo l'uomo, lo rende amabile; morto, memorabile».

¹⁹ *Ivi*, n. 96: non certo a caso l'aforisma s'intitola «De la gran sindéresis»!

e il soggetto che ne è l'attore dev'essere: «hombre de lo agible, que aunque no es lo superior, es lo más preciso del vivir. ¿De qué sirve el saber, si no es práctico? *Y el saber vivir es hoi el verdadero saber*»²⁰.

Per José Maria Aguirre quello di Gracián e del barocco spagnolo non è il secolo d'oro, ma quello “di ferro”: lo stesso *Don Quijote* non è che una reazione alla credulità dell'epoca precedente, un attacco solo apparentemente comico condotto da un moralista laico contro i due miti dell'utopia (don Chisciotte) e dell'arcadia (Sancho Panza). Aguirre è drastico: il secolo XVII è il secolo della distopia, il “cattivo luogo” (*mal lugar*) dove vive il *pícaro*, persona di bassa condizione, astuta, ingegnosa e di cattiva condotta, il nuovo “eroe” nato dalla realtà²¹. Sembra il prototipo della nuova melancolia sociale.

Come si è evitato Cervantes e tutto il teatro spagnolo barocco, così si dovrà fare con Shakespeare e il teatro inglese. Basterà accennare, a proposito di melancolia sociale, all'*Anatomy of the World* di John Donne:

«Wherein,
by occasion of the untimely death of Mistress
Elizabeth Drury, the frailty and the decay
of the whole world is represented
THE FIRST ANNIVERSARY»²².

Donne è contemporaneo di Galileo, e la data di composizione del poemetto è solo di due anni posteriore alle prime osservazioni al telescopio dello scienziato pisano. La *Anatomia del mondo* offre uno sguardo su un mondo caduco, segnato dal limite e dalla morte, nel quale il poeta legge scompiglio e disorientamento, proprio impiegando come spunto il collasso del sistema tolemaico e la svalutazione del sole, ormai

²⁰ *Ivi*, n. 232: «E il saper vivere è oggi il vero sapere»: cfr. A. QUONDAM, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna 2010.

²¹ J.M. AGUIRRE, *Agudeza o Arte de ingenio y el Barroco*, in PLURES, *Gracián y su época*, Zaragoza 1986, pp. 181-190.

²² Le citazioni che seguono nel testo sono rispettivamente ai versi 397, 398 e 396.

solo una fra le molte stelle, togliendo certezze e riferimenti anche all'uomo della strada²³.

È la terza “anatomia” che incontriamo in questo percorso melancolico – per non parlare di quella che Democrito esercitava sul campo, dando avvio forse al tema stesso della melancolia come fenomeno sociale²⁴. Donne è sconvolto dallo stravolgimento che Copernico e Galileo hanno portato nella visione del mondo:

«For heaven gives little, and the earth takes less».

L'uomo stesso è turbato e non sa più come agire:

«And man least knows their trade and purposes».

La conclusione è tragica, per uno che fa dell'arte la sua vita: «The art is lost, and correspondence too». E così siamo tornati al coevo concettismo spagnolo, con Gracián che definisce il “concetto” come «un acto del entendimiento que exprime la correspondencia que se halla entre lo objectos»²⁵.

Caso esemplare di “concetto politico”, creato dalla necessità di dare risposta al disagio incombente di a-socialità fu, all'uscita dal Rinascimento, la “dottrina della ragion di Stato”. A fronte dell'immensa letteratura che la riguarda, vorrei provare a intenderla non tanto come frutto di produzione scientifica compiuta, come corpo sistematico o anche solo coordinato di teorie, quanto come somma, talora casuale o alluvionale, di insegnamenti, con intenti più applicativi e strumentali (cioè pratici) che teorici, ma capaci nel loro insieme di produrre interesse politico, di creare mentalità politica, di fare opinione politica²⁶. Una dottrina nel senso pieno e antico del termine, dunque; fonte di comunicazione e di educazione (*institutio*) su un oggetto finalmente visto come esclusivo dell'esperienza umana: quello della politica.

²³ Nell'ultima nota del suo saggio, J.M. AGUIRRE, *Agudeza*, riporta, da DONNE: «And new Philosophy calls all in doubt, / The Element of fire is quite put out; / The Sun is lost, and th'earth, and no mans wit / Can well direct him where to looke for it», citando L. WILEY, *The Subtle Knot. Creative Scepticism in Seventeenth-Century England*, London 1952.

²⁴ T. RÜTTEN, *Demokrit lachender Philosoph*.

²⁵ B. GRACIÁN, *Agudeza y arte del ingenio*, citato da J.M. AGUIRRE, *Agudeza*, p. 184.

²⁶ P. SCHIERA, *Raison d'Etat: justifier le pouvoir*, in *L'Europe. Encyclopédie historique*, a cura di C. Charle e D. Roche, Arles Actes Sud 2018, pp. 1494-1498.

Nella dottrina della ragion di Stato si potrebbe scorgere l'emergenza di un discorso politico autonomo, dopo secoli di gestazione in cui la nuova effettualità del bene comune aveva dovuto servirsi del linguaggio giuridico o di quello teologico. Con essa si potrebbe veder affermata la logica della politica come campo riservato dell'agire umano: creato dall'uomo e riservato all'uomo, e bisognoso (come tutti i settori artificiali di applicazione umana) di ammaestramenti e di pratiche, di tecniche e di segreti dell'arte, di dottrina appunto. Un campo a misura d'uomo, quasi una palestra attrezzata per i suoi nuovi "esercizi" di politica e per le necessità del suo "disciplinamento", secondo le molteplici e mutevoli "ragioni" che la convivenza umana – accelerata dal conflitto religioso da una parte e dalla sempre più imponente motivazione economica, dall'altra – via via presentava. Uno spazio avvelenato però, nell'esempio francese, dai *mécontents* e occupato con fervore dai *politiques*, in corrispondenza più o meno aperta coi *libertins*, con prevedibile scivolamento verso un sostanziale pessimismo intorno alla socialità umana: si pensi alla *Constance et Consolation ès Calamitez publiques* (1594) di Guillaume Du Vair, ma anche all'anonimo *De la vraye et légitime constitution de l'Etat* (1591). In Germania, all'aristotelismo "politico" di Henning Arnisaeus si contrappone, coi *De arcanis rerumpublicarum* (1605), Arnold Clapmarius, seguace di Tacito, ma anche Georg Obrecht, i cui libri sono orientati all'instaurazione della *gute Policey*; la quale viene da Dietrich Reinking addirittura coniugata alla Bibbia (*Biblische Policey*, 1653), secondo una procedura di opposizione al "diabolico" Machiavelli e di adesione a una dottrina allineabile invece ai dettami luterano-melantoniani della strumentalità e praticità del potere politico. Ne derivano svariate traduzioni tecniche in campo sia economico (i mercantilisti "imperiali" austriaci come Becher, Hornigk e Schroder), che giuridico-fiscale (Klock), che politico-amministrativo (i cameralisti fino a Zincke e Justi); senza dimenticare la particolare variante assunta dal giusnaturalismo tedesco, nella direzione di quella filosofia pratica che, da Thomasius a Wolff, non mancherà d'influenzare lo stesso idealismo, fino a Kant e Hegel²⁷.

²⁷ P. SCHIERA, *Dall'arte di governo*.

Rispetto a questi sviluppi, il caso italiano appare sostanzialmente meno significativo, anche se fu in Italia che il discorso sulla ragion di Stato venne reso “dottrina”. Se Machiavelli e Guicciardini, ma anche monsignor Della Casa, ne sono stati variamente all’origine, è però il libro di Giovanni Botero *Della Ragion di Stato Libri Dieci* (1589) a fissarne i caratteri di “genere”. Intento dell’opera è la ricomposizione del dualismo tra politica e coscienza, contro l’abitudine invalsa nelle corti di fare riferimento a Machiavelli e a Tacito, esclusivamente in nome dell’utile e dell’interesse di Stato. Ciò avviene però non mediante il recupero della teologia, ma con la «...notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio così fatto»²⁸. Stesso tema è brillantemente presentato, nella Spagna barocca del concettualismo, da Diego de Saavedra Fajardo che nel 1640, nella *Impresa XLVI* della *Idea del principe politico y cristiano*, proclama che «nessun nemico è maggiore, per l’uomo, dell’uomo stesso».

È quasi un controcanto allo sforzo che abbiamo appena registrato di valorizzare l’amicizia sociale e politica e che nell’Italia rinascimentale si era concretizzato nei “tipi” dell’uomo di famiglia albertiano, e poi di quello di corte castiglioniano (per non parlare del giovane vescovo Galeazzo Florimonti a cui Della Casa dedica il suo *Galateo* o degli attori della *Civil conversazione* del Guazzo). E poi la congerie di generi letterari già visti intorno alla letteratura *degli arcana imperii* e della ragion di Stato, dagli *Specchi* e *Istituzioni dei principi* ai Trattati di governo, ai massimari dell’*aulicus politicus*, ai manuali di *ars aulica*, agli Orologi, Oracoli, Teatri, Piazze e così via, tramite i quali una società in fermento cercava di dare sistemazione (ordine, misura) alla mutevolezza dei rapporti che la andava sempre più segnando.

Una nuova politicità insomma, sia teorica che pratica, che si afferma (anche) come applicazione di un nuovo atteggiamento scientifico osservabile, misurabile, applicabile oltre che alle cose della natura anche a quelle della società e dello Stato: a partire

²⁸ Come bibliografia di riferimento cfr. G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna 1993 e i saggi di N. Bobbio, V.I. Comparato, A. De Maddalena, G. Giarrizzo, N. Matteucci, P. Schiera, G. Spini, C. Vivanti, in L. FIRPO (ed), *Storia delle idee economiche, politiche e sociali*, vol. IV, *L’età moderna*, Torino 1980.

dal dato economico, da quello “micro” del *Negoziante perfetto* di Savary a quello “macro” del mercantilismo internazionale.

Lo strumento con cui il meccanismo (dello Stato) poté di fatto funzionare fu quello della sostituzione degli “ordinamenti” (mediante, ad esempio, le “ordinanze”) agli “ordini” (ma in tedesco fa sempre *Ordnung!*): il fatto epocale fu proprio la transizione dalla dimensione (soggettiva, sociologica, adesiva, corporativa) degli “ordini” medievali a quella (oggettiva, statale, di comando, accentrata) degli “ordinamenti/ordinanze”. In tale passaggio si compì il trionfo del diritto, prima, e della legge, in seconda istanza. È il diritto il grande compasso con cui viene descritto il cerchio che porta la politica fuori dalla teologia, durante il corso del medioevo, in Europa. Lo Stato moderno non può essere, geneticamente, che Stato di diritto.

Ma lo può essere perché trionfa, per tempo, il principio del *bonum commune*, del *Commonwealth*. Inteso dapprima essenzialmente secondo i principi del sistema corporativo medievale, esso si presentò successivamente come una specie di “incorporazione” delle pretese e degli obblighi di prestazione collettiva (in senso attivo, come pure passivo) da parte dello Stato, a sua volta sempre più “incorporato” nella figura-persona del principe-monarca (*I due corpi del re*). Lo Stato s'intreccia dunque fortemente, alle sue origini e durante il suo sviluppo, con la società e con i “corpi” di cui questa continua ad essere fatta. Lo Stato moderno non poteva essere, evolutivamente, che Stato sociale.

È in questo crocevia di modernità e di politica, ma prima ancora di normatività e di socialità che la dottrina della ragion di Stato acquista importanza alla fine del medioevo. E alla luce di ciò si capisce anche bene che il suo ruolo abbia potuto e dovuto svolgersi innanzi tutto sul piano pragmatico della raccolta e dell'analisi dei dati (dei bisogni, pretese, aspettative di cui si è detto) e poi su quello dell'intervento immediatamente esecutivo. Statistica e polizia sono le due possenti grucce a cui si è appoggiata fin dall'inizio la statualità moderna, dietro i grandi scenari e i drappeggi della sovranità che sono serviti ai principi per legittimare la loro azione di potere.

Lo si vede chiaramente in Christian Thomasius, che porrei alla fine di questo percorso, prima che alla ragion di Stato si sostituisse la ragione dei Lumi (cioè della

ragione) e tutto sembra diventare possibile. Dal suo già citato primo corso in tedesco del 1687 alla più importante *Sittenlehre* del 1692, fino all' *Entwurf der politischen Klugheit* del 1705 e alle *Höchstnöthigen Cautelen* del 1713, l'avvicinamento di Thomasius ad una definizione della politica si può riassumere nelle: «Regole dell'utilità: ovvero la dottrina di ciò da cui viene la tranquillità degli uomini, se cioè l'uomo non soffre né patimenti, né povertà e neppure ingiuria, o, di più, se gode di vera mancanza di dolore, di vera moderazione e di onore»²⁹.

Si percepisce il bisogno di un'osservazione esatta e documentata delle cause della ricchezza delle città e degli Stati³⁰: ed è la storia della statistica, dalle origini quattrocentesche cui abbiamo già accennato alla figura centrale di Hermann Conring, così ben ricostruita da Michael Stolleis³¹. Ma c'è sempre anche il rimando alle ragioni interne della condizione umana: bisognerebbe andare da Montaigne, ma basta forse tornare a Pierre Charron che, nel suo scritto *De la sagesse* del 1601, s'impegna a secolarizzare l'antico elemento culturale medievale della *Preud'homme* avvicinandolo alla moderna *Honnêteté* dei suoi tempi, riproponendo la centralità mediana della melancolia, tra follia e saggezza: «La sagesse et la folie sont fort voisines. Il n'y a qu'un demy tour de l'une à l'autre [...]. La philosophie nous apprend que la melancholie est propre à tous les deux. De quoy se fait la subtile folie, que de la plus subtile sagesse?»

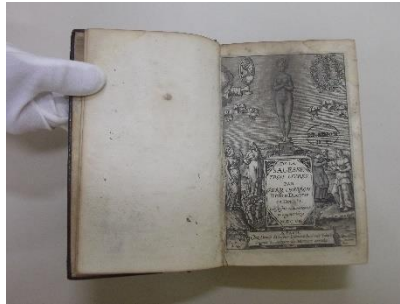
La saggezza che ne deriva è, anche iconograficamente,

²⁹ *Regeln der Nützlichkeit oder die Lehre dessen, daraus die Ruhe des Menschen besteht, d.i. wenn der Mensch weder Schmerzen noch Armuth, noch auch sonst Beschimpffung leydet, oder vielmehr, wenn er einen wahren Mangel des Schmerzens, eine wahre Genügsamkeit und Ehre hat*, in C. THOMASIUS, *Allerhand bisher publicierte Kleine Teutsche Schriften. Mit Fleiss colligiert und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, Halle 1701.

³⁰ *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, 1588, di G. BOTERO, precede di un anno il più famoso *Della Ragion di Stato* (1589); precedente era invece la *Descrittione di Lodovico Guicciardini patrio fiorentino di tutti i Paesi Bassi altrimenti detti Germania inferiore* (1567), che può valere, ad esempio, da anticipazione dell'importante trattato mercantilistico-liberale di T. MUN, *England's Treasure by Foreign Trade*, scritto nel 1624 ma pubblicato nel 1664, come pure forse della letteratura mercantilistica imperiale del XVII secolo (per tutti, il testo di P.W. VON HÖRNIGK, *Österreich über alles wann es nur will*, del 1684, che nel sottotitolo prosegue così: *das ist: wohlmeinender Fürschlag, wie mittelst einer wolbestellten Lands-Oeconomie, die Kayserl. Erbland in kurzem über alle andere Staat von Europa zu erheben, und mehr als einiger derselben von denen andern independent zu machen.*)

³¹ M. STOLLEIS (ed.), *Hermann Conring (1606 - 1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Berlin 1983.

Terza parte



uno specchio di virtù, uno specchio di quella virtù che può disciplinare con solide catene non solo la passione e la superstizione ma anche l'opinione pubblica e la scienza arrogante e artificiale. Per completare il quadro, va notato che le catene spuntano da un cubo, su cui si erge la *sagesse*-sapienza, in aperto contrasto con la sfera che è allo stesso tempo emblema e punto d'appoggio della fortuna rinascimentale³².

Umore, affetto, carattere, temperamento sono tutti concetti – situati al confine fra melancolia e disciplina – che appaiono responsabili dell'imperiosa risalita della *temperantia* nella gerarchia delle medievali virtù cardinali³³: che però fu anche un effetto del nuovo ruolo imputato alla melancolia. Quest'ultima acquisì effettivamente nuovi significati, inerenti in generale alla incompiutezza e quindi incommisuratezza dell'uomo rispetto alla società, come si esprime soprattutto nel Seicento con la *English Malady*, vista come uno degli ostacoli fondamentali all'affermazione dell'ideale del *Gentleman* (o del *Honnête homme*)³⁴.

Pure in Germania il tema ricevette attenzione sotto il profilo medico, venendo trattato in particolare come ipocondria, con ampliamenti però anche in senso giuridico,

³² P. CHARRON, *Traité de la sagesse*, Trois Livres, Bordeaux 1601. Nella nuova edizione del libro, nel 1603, Charron compose un'introduzione poi apparsa postuma nell'edizione del 1606. Essa finì per acquistare una sua autonomia dall'opera principale, col titolo *Petit traité sur la sagesse*: ne esiste una traduzione italiana: *Piccolo trattato della saggezza*, a cura di G. Stabile, Napoli 1985.

³³ L.T. WHITE JR., *The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology*, in TH.K. RABB – J.E. SEIGEL (eds), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Honor of E.H. Harbison*, Princeton 1969.

³⁴ L. BABB, *The Elizabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, East Lansing 1951; M. SIMONAZZI, *La malattia inglese. La melancolia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna 2004.

relativamente alla capacità d'agire del soggetto. Ciò ebbe conseguenze non trascurabili ad esempio nella questione delicatissima della caccia alle streghe e più in generale nell'ambito della medicina legale³⁵. Ancora una volta – dopo i casi già esaminati del comportamento sociale e della ragion di Stato – si distinse qui Christian Thomasius, per l'approccio realistico al tema melanconico. A lui non interessavano tanto gli aspetti filosofici della questione, quanto di poter affermare che i medici moderni da tempo sorridevano della leggenda della bile nera (*schwarze Galle*), poiché dopo la dottrina di Harvey della circolazione sanguigna era diventato impossibile prendere sul serio l'antica teoria del passaggio dell'umore melanconico dagli ipocondri alla testa, attraverso il cuore³⁶. Egli rovescia però anche lo stesso paradigma aristotelico della genialità melanconica, sostenendo che, anche se è vero che i melanconici spesso sono d'intelligenza superiore, tuttavia ciò non va attribuito alla *sapientia* ma piuttosto alla *stultitia*. La sua conclusione stupisce per essenzialità: gli uomini nascono già «stulti [...] ergo et melancholici» e l'unico rimedio a ciò è proprio la *prudentia*³⁷.

Giunti a questo punto, occorre fermarsi. Anche dalla prospettiva dell'*atra bilis*, il destino dell'uomo resta, per Thomasius, nelle sue proprie mani: solo con applicazione

³⁵ Già nel 1620 Henning Arnisaeus aveva discusso a Helmstedt una *Dissertatio* di stampo aristotelico dal titolo *De Melancholia Hypochondriaca* (respondens Christianus Schutze). Di Conring si segnalano una *Disputatio medica inauguralis de Melancholia*, Respondens Nicolaus Du Mont, Helmstedt 1659; e il *De Morbo Hypochondriaco*, Respondens Johannes Henricus Brechtfeld, Helmstedt 1662. Sull'aspetto giuridico della melanconia, cfr. in generale E. FISCHER-HOMBERGER, *Hypochondrie, Melancholie bis Neurose*, Bern-Stuttgart-Wien 1970 e, in particolare su Paolo Zacchia, P. SCHIERA, *Aspekte der Sozialdisziplinierung*.

³⁶ Anche per Thomasius la melanconia svolge un ruolo importante nella relazione tra medicina e politica, poiché essa può far deviare l'agire umano con conseguenze gravi quanto alla responsabilità. Ciò è tanto più pericoloso perché la melanconia può essere anche molto simulativa («Praesertim melancholia ille morbus est, qui saepissime simulatione subiacet», in M. ALBERTI, *De Melancholia vera et simulata*, respondens G.H. Graebnerus, Halle 1743). Ugualmente anche C. WOLFF che nella sua *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata* (Frankfurt am Main-Leipzig 1738, p. 422, § 574: «Actiones ex melancholia commissae imputari debent») scrive: «Etenim in melancholia depravari ratiocinationem in confesso est apud omnes, ut ideo pro specie delirii habeatur». Sulle questioni di metodo della relazione fra medicina e diritto cfr. M. HERBERGER, *Dogmatik. Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz*, Frankfurt a.M. 1981.

³⁷ «Mea sententia de melancholicorum sapientia haec est: Homines omnes a nativitate stulti sunt, ergo et melancholici»: nell'opera *De Praesumptione Furoris atque Dementiae* (p. 33, § 42)». Come prova dell'importanza attribuita a Christian Thomasius in argomento, si ricorda che le sue tesi vengono discusse come attuali, ancora nel 1789, nelle *Medicae Annotationes* del Camerarius.

e intelligenza (*prudentia*) gli uomini possono operare contro le loro debolezze innate³⁸. Per lui non è la virtù ma il male il punto di partenza, e solo con la socialità (*Geselligkeit*) e la politica gli uomini possono guadagnarsi la felicità. Thomasius non era certo il primo a pensarla così, egli poté però riunire nella sua concezione fili diversi che ora, grazie a lui, mostrano un certo disegno, una tessitura. Siamo già nel pieno dell'illuminismo e altrove – come in Francia o in Inghilterra – le cose sono forse più avanti. Come sempre, in Germania accade qualcosa di diverso. In Thomasius le novità non si basano su discontinuità, cioè su rivoluzioni appena compiute – come in Inghilterra – o imminenti, come in Francia. In Germania il nuovo procede da una cultura di tipo riformatorio, consistente in un adattamento continuo della dottrina, in modo pragmatico e applicativo, ai movimenti naturali della società e dello Stato (ai bisogni degli uomini, dunque). Da ciò dipende anche l'affermazione di discipline sempre più tecniche e precise, dunque anche distinte e specialistiche: così si apre la via allo “scientifico” secolo diciannovesimo.

Se i fini della convivenza umana sono di ordine materiale, anche i mezzi per raggiungerli dovranno essere di tipo materiale. Christian Thomasius aveva già offerto un esempio di questa sorta di abbassamento del paradigma del sapere, affiggendo per la prima volta un programma di studio in lingua tedesca alla bacheca (“*an das schwarze Brett*”) dell'Università di Lipsia, proponendo così un uso disincantato ma anche più mirato e pragmatico del sapere in senso politico. Qui affondano anche le radici di una nuova legittimità, che è quella di cui sto provando a parlare dall'inizio e consiste nel calcolo utilitaristico dell'agire sociale, sia da parte dei sudditi – per massimizzare i vantaggi provenienti da una socialità consapevolmente perseguita – come pure da

³⁸ Su Thomasius scrive cose importanti H.-J. SCHINGS, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1972, pp. 26 ss. su cui torneremo più avanti: «Thomasius wurde zum Erneuer des schon ausgebrannten Temperamentsystems, als er es mit seiner Affektenlehre koppelte und so einer Erfindung verfügbar machte, die er mit allen Zeichen einer Sensation ankündigte: “die eine Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnötigen Wissenschaft das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Konversation zu erkennen” (1691)».

parte del principe, in modo da allargare la base del consenso e quindi anche della stessa politica (e delle proprie entrate)³⁹.

³⁹ Quanto la cultura d'impronta riformatoria fosse radicata nella tradizione tedesca della *Polizeiwissenschaft* ancora all'inizio del XIX secolo appare esemplarmente dalle opere del maggiore cameralista austriaco, antologizzate nella *Summaria institutionum politicarum adumbratio. Excerpta e Principiis politicae, commerciorum et rei agrariae celeberrimi Josephi a Sonnenfels*, Buda 1808, dove il § 20 tratta proprio le «Species usitatores calculi politici».

8.

L'incontro dei due interessi – e della conseguenti legittimazioni – è stato problematicamente descritto e compreso dal famoso libro di Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* del 1959¹. La filiera assolutismo, illuminismo, rivoluzione costituisce il tessuto di un processo storico in cui si compiono profonde trasformazioni nella coscienza della borghesia europea, nel suo tragitto dal XVII al XIX secolo. L'analisi di Koselleck svaria dal livello individuale a quello collettivo e dunque implica il continuo riferimento alla sfera morale (sostanzialmente protetta e tutelata dall'assolutismo) e a quella politica (attuata in modo innovativo dalla rivoluzione). Ciò condurrebbe a una profonda crisi interna dello stesso spirito borghese, denunciata anche nel sottotitolo di “patogenesi della società borghese” che l'opera otterrà al momento della sua pubblicazione.

A me pare che la libertà morale concessa dallo Stato assoluto, privatamente, ai suoi sudditi, in cambio della loro soggezione pubblica alla legge, possa corrispondere alla condizione di melancolia diffusa che ho cercato di descrivere nelle pagine precedenti. In quel nesso infatti si svolge l'incubazione che, grazie al bipolare movimento del malessere individuale e dello sforzo collettivo di razionalizzazione, subisce una società civile in formazione fra Sei e Settecento, in corrispondenza con il costituirsi dell'illuminismo (e anche col venir meno della spinta propulsiva della melancolia stessa). È certamente significativo che il sorgere della società borghese venga da Koselleck apertamente riportato ad una patogenesi. Così come pare possibile, dal mio punto di vista, intravedere nella metafora medica un richiamo alla stessa melancolia che aveva prima – nel Seicento – favorito la costruzione dello Stato moderno in forma assolutistica per poi condurre – nel corso del Settecento – alla critica di quest'ultimo. Ciò che avvenne sia sul piano teorico e dottrinario che su quello concreto e istituzionale, a

¹ R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959, ma *Heidelberger Dissertation*, 1954), con introduzione di P. Schiera, Bologna 1984.

favore di un modo radicalmente nuovo di concepire la politica, sotto le forme rivoluzionarie di costituzione e ordinamento giuridico.

Si aprì così la strada al trionfo ottocentesco della borghesia, sulla base però di una grave sua limitazione genetica, fundamentalmente dovuta alla sua incapacità di coltivare la critica (caratteristica della matrice illuministica) ed esercitarla in modo per l'appunto critico, cioè dinamico e non ideologico². Rientra fra le mie opinioni considerare questa debolezza di partenza in qualche modo collegata col destino che la sindrome melanconica conobbe durante il XVIII secolo, fino alla sua riduzione a pura e semplice malattia mentale, ad opera dei dottori della Salpêtrière³. Diventa così visibile la mia adesione a una lettura storica che abbinò l'attenzione alla semantica delle dottrine politiche con quella per la dinamica delle strutture sociali e anche statali. Benché sia convinto che questo tipo di lettura – che sono solito definire di “storia costituzionale” – funzioni per qualsiasi “fenomeno” storico si voglia considerare, riconosco pure che esso vale specialmente all'interno di quella visione “laica” del mondo e dell'accadere storico che si fa coincidere con la modernità: la quale dunque, a differenza che per Koselleck ad esempio, non è riducibile al solo secolo “borghese” post-rivoluzionario, ma prende piede e si realizza da quando il principio di laicità si afferma, più o meno a partire dall'epoca davvero di passaggio dal tardo medioevo alla post-rinascimentale età moderna. Che anzi – a voler portare anche oltre il discorso – proprio la “patogenesi della borghesia” di koselleckiana invenzione mi sembra già segnare la crisi (con l'illuminismo) della modernità stessa e l'inizio di una “degenerazione” annunciante il post-moderno e/o il modernismo che invaderà senza freno società e Stato di massa, dall'ultimo quarto dell'Ottocento fino ad oggi⁴.

Un'ultima notazione di metodo vorrei fare riguardo all'approccio di Koselleck al tema del moderno, che per lui è polemicamente dettato dall'esperienza nazista e poi della Seconda guerra mondiale che segnò la sua generazione. Si tratta del rapporto fra

² M. HORKHEIMER – TH.W. ADORNO, *Dialettica*.

³ P. PINEL, *Traité médico-philosophique*, Paris 1809; J.-E.-D. ESQUIROL, *De la lypémanie ou mélancolie*, Paris 1820.

⁴ M. BERMAN, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria* (1982), Bologna 2012. Ma anche M. CIOLI – M. RICCIARDI – P. SCHIERA (eds), *Traces*.

esperienza ed attesa che, a suo dire, segna la condizione dell'uomo occidentale moderno – o in procinto di essere tale. È nella dinamica di quel rapporto che si svolge la “lotta concettuale” caratteristica del passaggio al “moderno” e sintetizzata al suo culmine nella tensione fra critica e crisi.

Non è che io voglia ricondurre ogni tipo di bipolarismo al mio modello melanconico, ma è vero che quest'ultimo viene da me considerato come lo spazio in cui le attese “onnipotenti” dell'uomo si scontrano inevitabilmente con le esperienze – spesso più di insuccesso che di successo – dell'operazione concreta, col fallimento dei risultati dell'azione. Cosicché mi sembra di non poter escludere di leggere il grande contributo di Koselleck sotto la luce melanconica che è propria anche di questo mio tentativo di lettura.

«Der Mensch als Bürger ist dem Souverän unterworfen; nur als Untertan ist der Mensch Bürger»⁵: ma solo così l'uomo può, al suo interno, essere libero e solo da lì può iniziare la socializzazione di questa libertà che sarà la grande azione dell'illuminismo, in tutte le sue forme europee, dai diversi punti di vista, filosofico, religioso, economico, giuridico, sociale, da cui lo si voglia guardare. Una socializzazione della libertà di pensiero (critica) che si potrebbe anche riconoscere come tentativo di liberazione dalla melancolia socializzata che ho cercato di tematizzare per il Seicento, ugualmente in tutta Europa. Una socializzazione peraltro fondata su una nuova idea collettiva di convivenza, diversa da quella prevalentemente passiva propria dell'assolutismo e proiettata invece in direzione attiva, ma proprio perciò realmente utopica e futuristica: quella di un progresso esente da critica, perciò anche destinato a cadere perennemente in crisi, poiché ogni crisi si sottrae «der Planung, rationaler Steuerung, die von der Fortschrittsgläubigkeit getragen ist»⁶.

⁵ R. KOSELLECK, *Kritik*, p. 30.

⁶ *Ivi*, p. 134, nota 5. Le citazioni da Koselleck sono raccomandate da G. IMBRIANO, “Krise” und “Pathogenese” in *Reinhart Kosellecks Diagnose über die moderne Welt*, «Forum Interdisziplinären Begriffsgeschichte», 1, 2/2013, passim. Il saggio mi è stato di guida anche nella ricostruzione critica che sto tentando di fare del pensiero di Koselleck. Di G. IMBRIANO va visto: *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma 2016.

Non è mio compito qui di approfondire il punto – certamente cruciale per il successivo percorso teoretico di Koselleck, soprattutto nei suoi esiti finali di *Begriffsgeschichte* – della caratura conflittuale, in quanto *Kampfbegriff*, del concetto di crisi, come pure di tutti gli altri concetti che sono per lui indicatori del passaggio al “moderno”, nella sua famosa *Sattelzeit*. A me preme soltanto sottolineare l’eventuale presenza, in quel processo, della dimensione melancolica, la quale mi sembra rispondere appieno alla combinazione di elementi medici, teologici, filosofici e giuridici che per Koselleck si addensano anche nella sua metaforica della patogenesi e della crisi. Come pure è presente in essa, costantemente, la dialettica fra una visione pessimistica e una ottimistica dello sviluppo: che anzi proprio questo è – nella mia lettura della presenza della melancolia nella storia europea – il suo dato più caratteristico e fondante. Perciò è anche il più duraturo, inattaccabile a mio avviso dal rischio di mutamento e trasformazione, sia pure in una linea di continua accelerazione. Tale linea è quella dettata dall’illuminismo, destinato a cadere in dialettica negativa, una volta abbandonata l’essenza critica che pure l’aveva determinato e a lungo sorretto⁷.

Per questo motivo, non credo di poter condividere l’opinione conclusiva di Koselleck della «Neuzeit als Übergangszeit», perché ritengo che accanto alla *Denkweise* dell’illuminismo altre se ne siano svolte e se ne stiano svolgendo tuttora, che hanno condotto e possono condurre in altre direzioni, tutte da descrivere e anche da combinare insieme. E credo anche che la “crisi” consista esattamente in ciò: nella necessità/opportunità di decidere e scegliere fra opzioni diverse, con la responsabilità lasciata agli esseri umani, individualmente e in gruppo, non necessariamente attraverso “concetti di lotta” (*Kampfbegriffe*).

Mi pare infine che la stessa categoria della accelerazione (*Beschleunigung*) usata da Koselleck per definire la temporallità moderna e la sua abbreviata sfera di aspettativa non regga di fronte all’esigenza di superare, forse, il concetto stesso di temporalità (insieme a quello di spazialità) come tratti caratteristici della modernità. Nel senso almeno che quella modernità da tempo non c’è più e andrebbero dunque

⁷ Questo dovrebbe essere il punto d’inserimento di M. HORKHEIMER – TH.W. ADORNO.

Terza parte

identificate categorie nuove per immaginare da capo la nostra condizione storica. Questa è anche una delle ragioni per cui io tendo ad attribuire all'idea di "modernità" un arco diverso da quello che i tedeschi in generale e Koselleck in particolare attribuisce alla *Moderne*, considerando quest'ultima (dalla Rivoluzione francese alla Seconda guerra mondiale) già in parte come de-generazione della prima, anche proprio a causa dell'accelerazione della tensione fra *Erfahrung* e *Erwartung*. Come se il bilanciare "borghese" del rapporto Stato-società avesse perso la misura antica (della *societas civilis sive status* propria della società per ceti d'antico regime) e fosse ora alla ricerca di una nuova (borghese, basata sulla *performance* e sulla con-temporaneità) che avrebbe condotto per forza – dopo la breve illusione del dominio costituzional-liberale – alle esasperazioni totalitarie. Verificare il ruolo della melancolia anche in questo ultimo passaggio fino a noi sarà compito dei prossimi capitoli.

È necessario però prima soffermarsi ancora un poco sulla semantica storica sviluppata da Koselleck attraverso i suoi *Geschichtliche Grundbegriffe*⁸. Non è banale osservare che «potere e forza vengono esercitati anche sopra la semantica»⁹, soprattutto se si aggiunge che quasi sempre la semantica non riguarda solo i concetti nella loro configurazione linguistica di singoli "termini-concetti" ma si esplica soprattutto nella loro combinazione in dispositivi logico-linguistici complessi a cui diamo il nome di "dottrine"¹⁰. Per Koselleck la stringenza metodologica dell'assunto è così forte che su di esso egli edifica la costruzione di una *Begriffsgeschichte*, la quale a sua volta, storicamente applicata all'evento storico del soggetto borghese, consente di individuare la culla del "moderno" (*die Moderne*) proprio attraverso la formazione (ma spesso tras-formazione) di quei concetti e il loro impiego conflittuale.

⁸ O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe, voll. 1-8/2. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972-1977.

⁹ Lo spunto per queste considerazioni proviene da C. DIPPER, *Reinhart Kosellecks Konzept "semantischer Kämpfe"*, «Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte», 5, 2/2016, pp. 32 ss., che cita qui E. FELDER, *Semantische Kämpfe in Wissensdomänen. Eine Einführung in Benennungs-, Bedeutungs-, und Sachverhaltsfixierung-Konkurrenzen*, in E. FELDER (ed), *Semantische Kämpfe. Macht und Sprache in den Wissenschaften*, Berlin 2004, p. 13.

¹⁰ M. RICCIARDI – P. SCHIERA, *Per una storia delle dottrine*.

In tal modo si fissa l'idea della "giustizia" dei concetti impiegati rispetto alla posizione politica di appartenenza e si apre anche – così mi pare – la possibilità di svolgere critica ideologica nei confronti dell'inevitabile componente "politica" presente in ogni dottrina. Ma nella *Moderne* di Koselleck il conflitto concettuale vale più del semplice punto metodologico, diventando proprio quel che io direi un "fattore costituzionale", nel senso che la lotta fra le parti in causa con il ricorso ad armi semantiche acquista maggior forza ed assume significato strutturale. Ciò che rappresenta l'evidenza di quella crisi permanente di cui abbiamo sopra parlato, ma allo stesso tempo anche la particolare modalità tecnica di contrapposizione politica mediante la creazione di *Zukunftsbegriffe* capaci di trasformare il mondo. «Secondo questa lettura, i conflitti semantici e i loro esiti, ideologie e utopie, sono il carattere più importante di un Moderno percepito come in crisi, perché senza pace», commenta Christof Dipper, e sovradeterminato da filosofie della storia – di origine illuministica – non attente all'uomo ma solo alla loro presunta verità interna¹¹. Da qui la rilevanza, anzi centralità, della ricerca dei concetti propri di ogni epoca storica e, in particolare, di quelli del Moderno, tanto condizionati dalla drammatica connotazione data da Carl Schmitt al concetto-principe di *Bürgerkrieg*.

Il tema è ovviamente connesso – nella struttura concettuale dello stesso Schmitt – a quello della sovranità, sul quale Schmitt stesso ha costruito grande parte della sua dottrina costituzionale (*Verfassungslehre*). Dalla *Diktatur al Nomos der Erde* è il percorso schmittiano da cui Reinhart Koselleck è dipendente nella sua ricostruzione storico-concettuale della modernità. Anche qui si tratta, con ogni evidenza, di coppia concettuale conflittuale, com'è nella logica primitiva che governa la struttura di pensiero di Schmitt, poi espressa, nel modo più famoso, nella coppia *amicus-hostis*¹².

¹¹ C. DIPPER, *Reinhart Kosellecks*, p. 33.

¹² *Ivi*, p. 37: Dipper nota con una certa irritazione che nel saggio del 1975, *Zur historisch-politischen Semantik der asymmetrischen Gegenbegriffe* (ora in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, pp. 211-259) Koselleck valuta molto positivamente il contributo portato da C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963 (trad. it. Bologna 1972) con la sua coppia concettuale a contrapposizione semantica "amico/nemico", nella quale è riuscito a "formalizzare" definitivamente tutte le moderne contrapposizioni: «Una formula [...] insuperabile in quanto condizione di ogni possibile politica, poiché si tratta di un concetto del politico, non della politica».

All'origine c'è il risorgere, presso gli illuministi, della forma di pensiero dualistica, di antica derivazione religiosa, come sottolinea Koselleck rimandando al suo maestro Karl Löwith¹³. Si tratterebbe niente meno che del recupero delle categorie manichee – che mi pare un'osservazione molto attraente e convincente anche per comprendere il tormentato oltre che geniale percorso teologico-politico dello stesso Schmitt.

Ma in Koselleck prevale alla fine un atteggiamento anti-metafisico che gli consente, rispetto a Schmitt, di porre in modo più concreto e determinato la questione che lo interessa che è quella della “crisi”, sia pure da leggere in dialettica con l'altra questione della critica. Il suo discorso si mantiene perciò circoscritto all'evidenza storica dell'illuminismo, registrando un vero e proprio apparato semantico consistente in una «serie di concetti e contro-concetti che impregna la letteratura degli illuministi come pure dei loro avversari, come ad esempio ragione e rivelazione, libertà e despotismo, natura e civilizzazione, commercio e guerra, morale e politica, decadenza e progresso, luce e oscurità», con la caratteristica di fondo che quei concetti non perdono mai la caratteristica di comprendere e allo stesso tempo escludere i loro contro-concetti, ma in più, come contro-concetti asimmetrici hanno il pregio di orientare le lotte semantiche in relazione diretta con i conflitti reali¹⁴. Ragione per cui la cura di Koselleck è sempre per l'appunto storico-politica, cioè legata alla esperienza (storia come *Erfahrungswissenschaft*), a differenza di quella di Schmitt che resta al fondo originariamente filosofico-teologica, cioè metafisica¹⁵. Ciò che fa l'enorme, sostanziale differenza fra i due, anche se comune resta la base pessimistica e conservativa del pensiero di entrambi¹⁶.

¹³ *Ivi*, p. 36, che rimanda a *Kritik und Krise*, p. 102.

¹⁴ Dipper porta a fondo l'analisi di Koselleck, affermando che dal primo volume dei *Geschichtliche Grundbegriffe* (1972) è chiara la presenza di una sorta di “reflektierter Historismus”, che solo poteva rendere plausibile l'intuizione della *Sattelzeit*. Cfr. anche i saggi riuniti in R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, in particolare *Vergangene Zukunft in der Frühen Neuzeit* (1968) e *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs* (1969); oltre che “*Erfahrungsraum*” und “*Erwartungshorizont*” – *zwei historische Kategorien* (1976).

¹⁵ M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990; C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna 2008.

¹⁶ C. DIPPER, *Reinhard Kosellecks*, p. 36 sottolinea anche che per Koselleck il *Gegenbegriff* diventa facilmente *Gegnerbegriff*, ponendosi in tal modo al servizio del meccanismo di negazione dell'altro, posto necessariamente come *hostis*. Ricordando poi la già notata origine religiosa (manichea) del procedimento

Ma a noi interessa, specificamente, la coppia concettuale *Kritik/Krise*, perché in essa può nascondersi quella traccia di melancolia – di cui Koselleck non parla mai – che andiamo cercando.

Ci può aiutare un altro libro, pubblicato nel 1969 da Wolf Lepenies con il titolo *Melancholie und Gesellschaft*¹⁷. Il libro, dichiaratamente ispirato alle ipotesi di Norbert Elias sul processo di civilizzazione, sostituisce alla “patogenesi” di Koselleck (mai citato una sola volta!) una prospettiva di tipo socio-genetico o psico-genetico dello sviluppo in Occidente, inteso come «lenta trasformazione globale delle società verso una ben precisa direzione». Essendo la premessa di tale impostazione che «è possibile mettere in relazione [...] mutamenti a lunga scadenza delle strutture della personalità con mutamenti strutturali a lunga scadenza dell'intera società»¹⁸, l'intento di Lepenies è di proporre la moderna melancolia come una principale “struttura della personalità”, seguendone la trasformazione dall'inizio dell'età moderna (*Neuzeit*) fino alla modernità vera e propria (*die Moderne*), in rapporto proprio col cambiamento di struttura della società borghese, che avviene anche per lui fra XVIII e XIX secolo.

Contributo originale di Wolf Lepenies è il collegamento dialettico che egli stabilisce – nella stessa fase storica – fra melancolia ed utopia, proponendo un paradigma evolutivo tendenzialmente in grado di spiegare lo specifico dello sviluppo occidentale dal Rinascimento fino ai nostri giorni. In questo arco, “critica e crisi” non possono rappresentare un apice cruciale (una *Sattel*) come per Koselleck, ma sono piuttosto elementi costanti del flusso che (secondo l'impostazione di fondo di Norbert Elias) accompagna, anzi costituisce, la “civilizzazione”.

(cristiani/pagani o /eretici), si comprende che l'universalizzazione semantica così prodotta poté portare alla totalizzazione dell'altro come nemico nel senso di considerarlo non-uomo o sub-uomo, dal momento che il vero e unico uomo sono “io”, l'amico. Il concetto di “umanità” non ammette nessun altro accanto a sé: «So hat das 19. Jahrhundert die Vernichtungsfeldzüge des 20. semantisch vorbereitet».

¹⁷ W. LEPENIES, *Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie* (1969), Frankfurt a.M. 1998.

¹⁸ Titolo originale dell'opera di N. ELIAS è: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 1936-37 (trad. it. 1982-83). Entrambe le citazioni sono tratte dalla *Introduzione* dello stesso Elias a *La civiltà delle buone maniere. Il processo di civilizzazione*, I, pp. 7 e 9.

Il flusso ha però bisogno di nocchieri, di marinai protagonisti: la figura proposta da Lepenies è quella dell'intellettuale¹⁹, nelle forme primigenie che essa ebbe già nella prima età moderna e poi, evolutivamente, nell'età contemporanea. Due le forme principali, quella dello scienziato (*Natur-*) e quella del letterato (*Geistes-*): il primo, ottimista e fiducioso nel progresso della conoscenza umana grazie alla ragione²⁰, guida la gente "di buona coscienza" (*Menschen guten Gewissens*) sotto il segno dell'utopia tecno-scientifica; il secondo, ripiegato sul suo pensiero e di conseguenza lamentevole e sfiduciato²¹, compone la *klagende Klasse* (classe lamentosa), ma è però allo stesso tempo pure lui portato a superare il suo stato di afflizione, individuale e sociale, col ricorso all'utopia filosofica²². Sono tutte tappe di un processo tra scienza e melancolia che si compiono nel XVII e nel XVIII secolo ma che determinano in seguito, nell'Ottocento e nel Novecento, effetti sociali poderosi che Lepenies sintetizza nel titolo dell'Introduzione premessa al suo libro nella riedizione del 1998: *Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie*²³.

Al centro del discorso sta dunque l'utopia, aiutata però dalla partita doppia, come si deduce al poderoso richiamo all'eroe del romanzo (utopico ma anche molto melancolico) di Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*²⁴.

¹⁹ W. LEPENIES, *Melancholie*, p. XX: «Als konstitutionellen Melancholiker, der sich die Flucht in die Utopie offenhält – so sehe ich den Intellektuellen»: e fa la lista di Burton, Campanella, La Rochefoucauld per concludere: «Ein eigentümliches Wechselspiel von Melancholie und Utopie prägt ihre Existenz».

²⁰ *Ivi*, p. XVII: «Die Einzigartigkeit Europas, die unseren Kontinent dazu befähigte, die ganze Welt zu "europäisieren", liegt in der Entwicklung der experimentellen Naturwissenschaften und der modernen Technik».

²¹ *Ivi*, p. XVIII: «Der Melancholiker ist eine Art von *homo europaeus intellectualis*, er gehört einer Gattung an, die sich durch ihre unstillbare Neigung zur Reflexion auszeichnet».

²² *Ivi*, p. XXI: «Der Intellektuelle klagt über die Welt, und aus dieser Klage entsteht das utopische Denken, das eine bessere Welt entwirft und damit die Melancholie vertreiben soll. Deswegen ist aus den Utopien die Melancholie verschwunden. Mehr noch: in Utopia herrscht ein rigoroses Melancholieverbot». Conclude Lepenies: «Dieser Zusammenhang <tra melancolia e utopia> bildet den Kern von *Melancholie und Gesellschaft*».

²³ In essa vengono rifusi temi trattati in W. LEPENIES, *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie. Regards sur les intellectuels d'un vieux continent*, Leçon Inaugurale faite le Vendredi 21 février 1992, Paris (Collège de France) 1992.

²⁴ Riporto qui integralmente la nota 5, p. XI della *Introduzione* di Lepenies: «Kurz nachdem Robinson den Bericht über sein Inseldasein als "a melancholy relation of a scene of silent life, such perhaps as was never heard of in the world before" charakterisiert hat, beginnt er mit seine moralischen Buchführung, um einen Reflexionsdrang zu entgegen, der unweigerlich in Melabcholie enden mußte: "I now began to consider

Il commento di Lepenies è che «nulla caratterizza le posizioni di valore della modernità (*Moderne*) europea meglio della scena chiave» descritta nella nota precedente. Ma la critica c'è (Lepenies cita le due *Critiche* di Kant: *della ragione pratica* e *della ragione pura*) e anche la crisi: contro la *Physicotheologie* predominante fino a metà Settecento si erge il dubbio sulla divina benignità della natura e si apre il tema della responsabilità di sopravvivenza che gli uomini portano verso il mondo, fatto di ambiente naturale e di socialità umana²⁵. Ecco allora che il *homo europaeus* incarnato nel dubbio sperimentale e nella morale provvisoria di Cartesio, ma anche nell'utopia letteraria (La Rochefoucauld), rimedio alla sindrome melanconica diffusa fra l'élite, si espone a una difficile operazione di scarico, riducendo il mondo a storia: quella della natura e quella della filosofia. Sono le due culture che si confronteranno nei due secoli successivi, tenute a bada da una terza "cultura" a cui Lepenies ha poi dedicato un'intensa ricerca: quella delle scienze sociali²⁶.

È presto però per arrivare già lì; il posto della melancolia nel Settecento europeo va ancora chiarito. Mi pare convincente assumere l'idea che la società borghese si è, in quel secolo, rafforzata, in competizione coi ceti tradizionalmente dominanti (*Qu'est que c'est le Tiers État? L'Abbé Sieyès!*) fin quasi a monopolizzare – almeno in chiave ideologica – il risultato finale della Rivoluzione. Va anche tenuto fermo il dato di fatto che, oltre al solido contributo fornito, tramite lo Stato assoluto mercantilista, dall'espansione economica e dal corrispondente traffico sociale, la crescita dell'elemento borghese fu dovuta ad una pressione dottrinarica (dunque comunicativa) senza precedenti, ad opera di una crescente élite di specialisti che abbiamo appena visto

seriously my condition, and the circumstance I was reduc'd to, and I drew up the state of my affairs in writing, not so much to leave them to any that were to come after me, for I was like to have but few heirs, as to deliver my thoughts from daily pouring upon them, and afflicting my mind; and as my reason began now to master my despondency, I began to comfort my self as well as I could, and to set the good against the evil, that I might have something to distinguish my case from worse, and I stated it very impartially, like debtor and creditor, the comforts I enjoin'd against the miseries I suffer'd: Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* (1719), London-Melbourne Dent/Everyman's Library, 1985, p. 48, 49-50».

²⁵ W. LEPENIES, *Melancholie*, p. XIX: «Am Anfang der europäischen Moderne steht der welterschließende Zweifel Descartes'; an ihrem Ende steht die weltabgewandte Melancholie». I miei poli sarebbero invece: all'inizio la *Melencolia I* di Dürer e, alla fine, *L'origine delle specie* di Darwin.

²⁶ W. LEPENIES, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Berlin 1985 (trad. it. 2000); ma prima: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten*, 1976.

identificati da Lepenies in “intellettuali” *avant la lettre*. Costoro sono anche però quelli che fanno critica e la diffondono come un virus nella società che innervano delle loro idee. Ciò vale sia per gli intellettuali-scienziati che per gli intellettuali-letterati²⁷. In entrambi i campi il ricorso indiscriminato e de-moralizzato alla ragione può provocare malattia, e la malattia provoca crisi. Più tardi si dirà che la crisi – ogni crisi – è suscettibile di evoluzione dialettica; e più tardi ancora che l’illuminismo fu un caso esplicito di ciò.

Di certo il secolo dei lumi cambiò la prospettiva da cui guardare le cose del mondo e, di conseguenza, cambiò anche le soggettività a ciò interessate. A dispetto del suo nome, lo Stato – che abbiamo designato come moderno fin dalla sua fondazione cinquecentesca – si appalesò come in continuo movimento, adeguandosi alla spinta dei sommovimenti sociali (promossi in primis dalla borghesia) di cui si è appena parlato.

Ciò accadde con modalità differenti nelle diverse parti d’Europa: in Inghilterra con la fortunata, anche se un po’ caotica, gestione di una rivoluzione che aveva portato la *gentry* e la Chiesa a contrapporre alla monarchia un parlamento per i tempi efficiente; in Germania, negli Stati territoriali ma anche nella parte austriaca dell’Impero, con la doppia e non contraddittoria espansione del governo principesco da una parte e delle regole di buona amministrazione e di diritto razionale dall’altra; in Francia con il declino di una monarchia incapace di reggere i suoi costi di mantenimento a fronte di una straordinaria vivacità intellettuale e filosofica, radicata nell’idea-guida della *sozialité*.

Nel clima culturale dell’epoca, alla depressione sociale secentesca si sostituì gradualmente l’opinione che la felicità fosse una meta possibile da raggiungere anche in questa vita. Non credo che ciò sia da imputare alla riduzione della teologia a politica,

²⁷ Anche se, per i primi, vale la pena di riportare l’ulteriore precisazione di Wolf Lepenies (*Melancholie*, p. XXII): «Der Wissenschaftler verzweifelt nicht an der Welt, sondern bemüht sich, sie zu verstehen und zu erklären, er denkt nicht in Utopien, sondern stellt Prognosen auf, die die Gegenwart in die Zukunft verlängern; weder Verzweiflung noch Hoffnung kennzeichnen die “normal science” und ihr Personal, sondern Sachlichkeit und ein ruhiges Gewissen». Un’opinione francamente troppo recisa – e non saprei se in senso ottimistico o pessimistico – se si pensa al tormento della scienza moderna, da Galileo a Darwin, o anche ad Einstein e al principio di intederminatezza che accompagnò tra l’altro la gara per la fissione nucleare e la produzione della bomba atomica: cfr. A. GAMBA – P. SCHIERA (eds), *Fascismo e scienza. Le celebrazioni voltiane e il Congresso internazionale dei Fisici del 1927*, Bologna 2005.

ma piuttosto all'allargamento dello spazio assegnata a quest'ultima nel nuovo immaginario dell'uomo post-rinascimentale e post-barocco. Fu insomma non un ripiegamento ma un'espansione della soggettività umana a prendere piede e a favorire la ricerca di mezzi adeguati allo scopo.

Ciò avvenne, come appena detto, in campo politico-istituzionale con ulteriore razionalizzazione degli apparati di governo; ma soprattutto con l'applicazione, in campo sociale, delle nuove teorie di virtù messe in circolo dalla filosofia morale di origine neo-stoica, con intenti ma anche sempre più con origine di tipo empirico e anti-metafisico. Ciò che d'altra parte corrispondeva al contemporaneo sviluppo delle cose scientifiche, anche se queste ultime rispondevano forse – come argomenta Lepenies – a un altro criterio: quello della morale provvisoria e della mancanza di impegno normativo. Questo della felicità è, ovviamente, un punto delicato su cui bisognerà tornare. Lo è anche per Lepenies che accortamente lo riporta al suo schema bipolare di melancolia-utopia: «Infatti, il divieto di melancolia si trasforma presto nella spinta a introdurre nella società il bene, la fortuna (*das Glück*) o almeno, se risulta impossibile, l'apparenza di ciò»²⁸. Io però farei ruotare il ragionamento: punto di partenza è la melancolia diffusa in società; sfuggire ad essa diventa uno scopo prioritario; ciò avviene al livello politico-istituzionale dello Stato assoluto e a quello storico-dottrinario (letterario) della filosofia, in cui rientra anche il genere dell'utopia. Le due rotaie corrono parallele e formano il binario su cui effettivamente scorre grande parte dell'esperienza costituzionale europea moderna, se non della stessa modernità²⁹.

Centrale resta la melancolia, anche se sono varie le letture che ne possono venir date. Tutte accettabili, in base al punto di vista da cui si pone l'indagatore: per intanto, mi preme sottolineare che il tema è ben presente nella mentalità dell'epoca che stiamo studiando.

Detto della mia comprensione dei diversi punti di vista adottati, vorrei ribadire, a questo punto, il mio. Partito dalla ricostruzione dell'interesse per la melancolia dal medioevo al Rinascimento e individuato nella presunzione crescente di autonomia

²⁸ W. LEPENIES, *Melancholie*, p. XXII.

²⁹ Cfr. il fascicolo «Scienza & Politica», 55/2016, con mia introduzione: *Storia come modernità* (pp. 9-20).

dell'uomo il suo carattere fondamentale, simbolicamente rappresentato nell'icona düreriana del 1514, ho poi adottato l'ipotesi di lavoro che, sotto il portato filosofico e culturale in essa espresso, fosse restato vivo anche il senso di ansia e sgomento che designava la incapacità dell'uomo a porre in atto quell'autonomia proclamata. Da qui l'esito di una sorta di socializzazione della melancolia che, in particolare nel corso del XVII secolo, riflette il bisogno cogente di ordine e sicurezza nelle vite individuali³⁰. Sono i due motivi che sommariamente spiegano il così detto assolutismo statale realizzatosi sia nelle grandi monarchie europee come pure negli Stati territoriali di più recente formazione, soprattutto nel Centro Europa. Sappiamo bene quanto sia costato quel fenomeno: anzi proprio i disastri (guerre religiose e civili interne, ribellioni e rivoluzioni, oltre che le guerre internazionali riunite sotto il macroconflitto della Guerra dei trent'anni) intervenuti a cavallo fra Cinque- e Seicento sono la dimostrazione più evidente della diffusione anche popolare del lato negativo da sempre insito nel "carattere" melancolico dell'uomo europeo.

È immensa la letteratura sul "male del secolo", spesso sezionato a livello nazionale e attribuito particolarmente a questo o quel popolo, in relazione soprattutto alle diverse produzioni letterarie³¹. Ma io non credo che il fenomeno possa venire limitato solo alle élites culturali che ne diedero espressione di alto valore culturale; ritengo invece che esso vada riportato alle condizioni di base della popolazione, la quale infatti nello stesso tempo si trovava coinvolta nel complicato processo di assolutizzazione

³⁰ Nella trattazione che Lepenies compie del contributo di R.K. MERTON sulla melancolia (nei capitoli "*Social Structure and Anomie*" e "*Continuities in the Theory of Social Structure and Anomie*" di *Social Theory and Social Structure*), proprio all'inizio della sua *Dissertation*, egli scrive: «Mertons Interesse liegt in der Beschreibung der Entstehung abweichenden Verhaltens; als Orientierungspunkt für Abweichung gilt eine stabile Gesellschaft, deren Stabilität durch konformes Verhalten, d. h. durch die Akzeptierung kultureller Ziele und institutionalisierter Mittel zu denen Verwirklichung garantiert wird»: questo dilemma rappresenta per me la base del rapporto storicamente dato fra diffusa melancolia sociale e costruzione dell'apparato statale. Infatti, anche per Lepenies, è il concetto di "ordine" che riassume i contenuti di una società stabile e funzionante ed esso è strettamente connesso con quello di "legittimazione".

³¹ Bella la visione offerta da Wolf Lepenies nell'incipit della sua *Einleitung* originaria a *Melancholie*, p. 7: «Ebensowenig wird Melancholie als Kennzeichen des "social character" oder Volkscharakter analysiert: was die Franzosen "la maladie anglaise" nennen, heißt bei den Engländern "french boredom", und Roepke, der so von den Deutschen spricht, ließe sich Arthur Schopenhauer gegenüberstellen, der die Engländer das melankolisch Volk nannte. Stendhal aber reiste 1821 ausgerechnet nach London, um dort ein Mittel gegen seinen Spleen zu finden».

dello Stato, consistente in un rapporto sempre più binario fra principe monarca e suddito obbediente. Com'è giusto sintetizzare ciò nella figura politica (ma anche giuridica: dalle teorie del contratto sociale alle ordinanze e alla prassi di polizia) della sovranità, mi sembra corretto anche cercare di cogliere i moventi che spiegano la disposizione all'assoggettamento a quest'ultima da parte dei sudditi.

La persistenza della melancolia (ora piuttosto sotto forma di ipocondria) a livello sociale – popolare e non solo elitario – nel barocco Seicento europeo mi pare fornire una buona spiegazione, magari accanto all'altra, di carattere più storico-dottrinario, dell'utopia come “concetto di ordine” su cui più insiste Lepenies.

D'altra parte, anche lui dedica un capitolo importante della sua ricerca al “meccanismo del re” (*Königsmechanismus*) introdotto da Norbert Elias per spiegare il giro di relazioni fra ceti e monarca nel corso dell'assestamento in senso assolutistico nella Francia del Seicento, con anche acuti richiami alla dinamica fra melancolia e potere. Come sempre, non mi convince l'impostazione strenuamente “di corte” con cui il grande sociologo della civilizzazione procede e neppure la conseguente lettura in senso nobiliar-elitario che egli fa dell'intero processo; è però significativo che il monarca francese (Luigi XIII, ma poi lo stesso Luigi XIV) si senta coinvolto nel *désespoir* della sua nobiltà minore, incapace di partecipare al gioco sociale di corte. Per non parlare di borghesi e cittadini che non potevano che avvantaggiarsi – spesso a spese di quella stessa nobiltà di provincia – del grande processo di istituzionalizzazione a cui la Francia sarà sottoposta, da Colbert a Turgot. Non so se si può parlare di meccanismo monarchico, ma certamente fra Sei e Settecento in Francia si è compiuta una trasformazione importante a livello politico e culturale, con l'apparizione e il consolidamento, accanto a quello monarchico, di un altro meccanismo: quello di *socialité*.

Walter Benjamin ha fornito un'insuperabile interpretazione del nesso esistente fra sovranità e melancolia nel *Dramma barocco tedesco*, in cui l'autore svolge l'allegoria dell'arte moderna, recuperando l'epoca barocca contro le tradizionali valutazioni riduttive, che «la iscrivevano nella prospettiva di una presunta decadenza morale o la definivano come un mero periodo di transizione fra il Rinascimento e l'età della

ragione»³². L'intraducibile *Trauer-Spiel* vuol dire “rappresentazione di tristezza” e identifica un genere proprio di un'età di detagliata e diffusa melancolia. È diversa dalla tragedia eroica antica ed è invece affine alla dura condizione di vita degli uomini («una pluralità di individui sgomenti») di prima età moderna. «Nel rapportarsi alla drammaturgia barocca Benjamin enfatizza gli aspetti della secolarizzazione e dell'immanenza che ne costituirebbero i punti di forza». E qui c'entra anche la figura del sovrano, oscillante fra tiranno e martire, ma sempre in grado di rappresentare, decisamente, il tutto che lo circonda, nella proiezione melancolica che «sembra costituire la sindrome storico-culturale – ma nel ricopiare la citazione dall'Introduzione di Schiavoni avevo erroneamente ma opportunamente scritto “politico-culturale – di quest'epoca» (i cui punti più alti stanno per Benjamin nel teatro di Calderòn e di Shakespeare). Il ricorso a Benjamin è fondamentale anche in punto di metodo: la sua ricerca su un genere trasandato e dimenticato come il *Trauerspiel* barocco

«non deve consistere nell'indagare, come farebbe a ragione la storia letteraria, le varie scuole poetiche, la cronologia e gli strati genetici delle singole opere. Essa si lascerà guidare piuttosto da un'ipotesi: che quanto appare diffuso ed eterogeneo può offrire, alla luce dei concetti adeguati, gli elementi per una sintesi. In questo senso, essa apprezzerà le testimonianze degli autori minori, nelle cui opere le stravaganze non mancano, non meno di quelle dei grandi»³³.

Subito appresso, facendo base sulla specificità del barocco tedesco e sulla sua forma poetica negletta del *Trauerspiel*, Benjamin sottolinea che «il contenuto del dramma stesso, il suo oggetto proprio, è invece la vita storica così come la sua epoca se la rappresentava. E in questo si distingueva dalla tragedia, il cui oggetto non è la storia bensì il mito». Ecco allora la centralità del monarca, nel dramma barocco, visto e rappresentato nei suoi vizi e nelle sue virtù principesche, nella materialità – spesso

³² Cito da W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco* (trad. it. 1928), Introduzione di Giulio Schiavoni, Torino 1999 (*e-book*).

³³ W. BENJAMIN, *Il dramma*, pos. 1337, all'inizio di *Dramma e tragedia (I)*.

anche misera ma concreta – della sua funzione politica. «Il sovrano in quanto primo esponente della storia è il più autorevole candidato ad incarnarla»³⁴.

Il dramma vuole partecipare al «corso attuale della storia del mondo» e il drammaturgo deve perciò conoscere perfettamente, come *Muttersprache*, in cosa consistono gli affari di mondo e di Stato e soprattutto la *eigentliche Politika* (la politica in senso stretto, quella vera)³⁵. Ma il punto saliente è che il barocco di Benjamin sembra essere nel suo complesso un *Trauerspiel*, nelle opere di teatro come nella realtà storica stessa e quest'ultima – come dimostrano le fonti storiche dell'epoca in cui «si avverte una ridondanza di toni lamentosi, quasi piagnucolosi, che tende a diventare maniera; un continuo, per così dire, torcersi le mani»³⁶.

Una condizione corrispondente a quella che io chiamo “melancolia diffusa”, direi, a cui corrisponde, secondo Benjamin, una precisa condizione anche politica, che egli riassume nell'idea di “sovranità”. «Il sovrano rappresenta la storia. Tiene in mano l'accadere storico come uno scettro», tant'è vero che è l'unico a poter (saper?) gestire lo stato d'eccezione. È questo il punto famoso in cui Benjamin riprende la dottrina che Carl Schmitt aveva appena proposto nella sua *Teologia politica* del 1922³⁷ e la forza al suo scopo, che è quello di sottolineare il carattere controriformistico del secolo: «La mentalità giuridico-teologica che contraddistingue l'intero secolo esprime quella tensione irrisolta verso la trascendenza che sta alla base del Barocco e dei suoi

³⁴ Andrebbe qui ripreso il caso Racine nel fibrillante XVII secolo francese: G. DECLERCQ – M. ROSELLINI (eds), *Jean Racine 1699-1999*, Paris 2004, in cui ad esempio L. GIAVARINI, *Mélancolie du prince, héroïsme et représentation dans la tragédie racinienne*, pp. 543-569.

³⁵ «In Summa die Regier-Kunst muß er so fertig als seine Muttersprache verstehen»: così si conclude la citazione che Benjamin fa (pos. 1425) dal trattato di arte poetica di J. RIST, *Die Aller Edelste Belustigung Kunst- und Tugendliebender Gemüther*, Frankfurt 1666, pp. 241 ss.

³⁶ B. ERDMANNSDÖRFFER, *Deutsche Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zum Regierungsantritt Friedrich's des Großen, 1684-1740*, Berlin 1892, vol. I, p. 102.

³⁷ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922, pp. 11 ss. Scrive Benjamin (pos. 1472): «Se il moderno concetto di sovranità porta al supremo potere esecutivo da parte del principe, quello barocco si fa partire da una discussione sullo stato d'eccezione, e attribuisce al principe il compito supremo di evitarlo»; e aggiunge poco dopo (pos. 1548): «La teoria della sovranità, per la quale è esemplare lo stato d'eccezione con le prerogative dittatoriali che ne conseguono, impone senz'altro di intendere la figura del sovrano nel senso del tiranno».

accenti provocatoriamente mondani». E fa un geniale riferimento a Rubens e insieme a Saavedra e Gracian³⁸.

Ciò che interessa a Benjamin della dottrina della sovranità è però – per così dire e in contrasto con l'opinione comune – antitetico all'idea di Schmitt: nel dramma barocco non è la decisione la chiave di volta dell'azione, bensì il suo opposto, l'indecisione del sovrano-tiranno. In tal modo la nube melanconica che avvolge il tutto si fa ancora più densa. Infatti «Quel che affascina è il modo in cui l'impotenza e l'abiezione del tiranno in rovina riescano a convivere, nella coscienza dell'epoca, con la convinzione della violenza sacrosanta del suo ruolo»³⁹: un bipolarismo infernale che tocca tanto la figura e il comportamento del sovrano quanto la legittimazione che il popolo, i sudditi riconoscono in lui. Non siamo lontani, mi pare, dal fondamentale meccanismo binario che ha retto lo scorrimento della sindrome melanconica nella sua storia moderna, sia pure con diverse accentuazioni. Nella Germania del Seicento, il carattere sociale acquistato dalla melanconia ha trovato espressione – grazie alla genialità interpretativa di Walter Benjamin – nel dramma barocco, divenendo così sia fenomeno cultural-sociale (in quanto i drammi venivano rappresentati provocando e ricevendo attenzione da un pubblico evidentemente predisposto) che fenomeno storico-letterario (come genere autonomo rispetto, ad esempio, alla tragedia classica). Ma non solo: da quei due angoli visuali (ed altri connessi, come la musica, le arti visive, gli emblemi e la stessa filosofia morale) emerge anche una sostanziale rilevanza storico-constituzionale della coppia concettuale dramma barocco/melanconia diffusa – che è forse anche l'obbiettivo effettivamente sottostante alla ricerca di Benjamin. Non però, credo, per il riferimento a Carl Schmitt e alla sua dottrina della sovranità, nonostante la famosa lettera che Benjamin inviò a quest'ultimo nel 1930, preannunciando l'invio del libro uscito due anni prima⁴⁰.

³⁸ W. BENJAMIN, *Il dramma*, pos. 1489. Gli autori del *siglo de oro* spagnolo sono citati nelle rispettive traduzioni in tedesco: D. DE SAAVEDRA FAJARDO, *Abriß Eines Christlich-Politischen Printzens (Idea de un principe político cristiano representada en cien empresas)*, Coloniae 1674; L. GRATIANS, *Staats-Kluger Catholischer Ferdinand*, aus dem Spanischen übersetzt von Daniel Caspern von Lohenstein, Breßlau 1676.

³⁹ *Ivi*, pos. 1586.

⁴⁰ Non compresa nella prima edizione della corrispondenza di Walter Benjamin, questa lettera è stata pubblicata per la prima volta nel 1974 (in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. TIEDEMANN – H.

In realtà, com'è comprensibile, i due grandi autori sono interessati all'indagine storica solo in funzione dell'impegno ideologico nel loro proprio tempo. Sono i fatidici anni Venti, che non solo siglano, con la fine della guerra, la fine del vecchio mondo liberale, ma necessariamente sono anche votati al nuovo mondo che dovrà sostituire quello vecchio. È questa l'unica chiave per comprendere la stupefacente intesa che lega Schmitt e Benjamin nella valutazione della sovranità secentesca come pietra angolare di una forma di potere – quella che diverrà fra Sette e Ottocento lo Stato di diritto parlamentar-borghese – non solo da entrambi aborrita, ma soprattutto storicamente superata dopo gli eventi della Grande guerra e della Rivoluzione bolscevica. Norbert Bolz parla di «analogia fisiognomica fra la critica reazionaria [di Schmitt] e quella anarchista [di Benjamin]», dal momento che entrambe rigettano i miti liberali e percepiscono lo stato di eccezione come il nucleo dell'ordine politico⁴¹. Si tratta però ancora di considerazioni estrinseche, di tipo prevalentemente tattico. Se c'è di più, questo va ricercato in una motivazione intrinseca, la quale non può essere che di origine religiosa. Questo mi pare il senso dell'insistenza con cui Benjamin riconduce il dramma barocco tedesco al brodo di cultura controriformistico, che è lo stesso dal quale Schmitt estrae il famoso *dictum* che tutti i concetti determinanti della moderna dottrina dello Stato sarebbero concetti teologici secolarizzati.

Per Benjamin, Scholem ha apertamente parlato di necessari riferimenti alla *qabala*, la tradizione della mistica ebraica⁴². Ma la stessa atmosfera si respira nell'esperienza cristiana:

SCHWEPPENHÄUSER, Frankfurt am Main 1974, vol. III, p. 887). Il testo in francese si trova in J. TAUBES, *En divergeant accord. À propos de Carl Schmitt*, Paris 2003, pp. 51-52 e 98-99 (ed. it. 1996). Dell'abbondante letteratura in argomento, cfr. S. WEBER, *Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt*, in *Commemorating Walter Benjamin*, numero speciale della rivista «Diacritics», Baltimore, 22, 3-4/1992, pp. 5-18; A. DYMETMAN, *O período weimariano como uma hermenêutica do excesso. O caso de Walter Benjamin y Carl Schmitt*, tesi di dottorato, São Paulo 1999; R. GUTIERREZ GIRARDOT, *Carl Schmitt y Walter Benjamin*, «Cuadernos hispanoamericanos», Salamanca, 612/2001, pp. 61-78. Poi anche: N. BOLZ, *Charisma und Souveranität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers*, in J. TAUBES (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol I, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Monaco 1983.

⁴¹ S. KIRSCHBAUM, *Carl Schmitt e Walter Benjamin*, «Cadernos de Filosofia Alemã», 8/2002, pp. 61-84.

⁴² Cfr. anche M. LÖWY, *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*, São Paulo 1989, p. 91.

Terza parte

«È la tensione propria di un'interrogazione riguardante la storia della salvezza portata all'estremo dalla secolarizzazione del Mistero medievale, e non solo fra i protestanti della scuola slesiana e della scuola di Norimberga, ma anche tra i Gesuiti e in Calderon. Se infatti la secolarizzazione della Controriforma si impose in entrambe le aree confessionali, non per questo le questioni religiose persero di peso: semplicemente, il secolo negò loro una soluzione religiosa per ricavarne o imporre in sua vece una soluzione mondana»⁴³.

Soluzione che prescinde da ogni escatologia e si raggruma nell'angoscia esistenziale di ogni soggetto-suddito. Questa è un'altra tensione che avvicina Benjamin a Schmitt: il carattere dell'epoca (contro cui si combatte) sta nell'intensa e contraddittoria unità fra potere assoluto (sovrano, relativo allo stato d'eccezione) e sottomissione completa del suddito (il quale resta però – nella lettura schmittiana, poi anche koselleckiana di Hobbes – libero e critico nel fondo della sua coscienza).

«Mentre il Medioevo esibisce la precarietà degli eventi mondani e la transitorietà della creatura come stazioni lungo la via della salvezza, il dramma barocco tedesco si seppellisce per intero nella disperata desolazione della realtà terrena. Se esso conosce una via di salvezza, questa sarà nel cuore stesso dell'angoscia più che nel compiersi di un piano provvidenziale»⁴⁴.

Altro elemento tematico messo in luce da Benjamin è quello che egli definisce dell'intrigante conio machiavelliano dell'uomo tutto intelligenza e volontà, sulla base di una animalità naturale fatta di affetti e passioni, ma anche degli apporti tecnici della misurazione. Sono stupendi i passaggi metaforici sull'orologio, la grande invenzione dell'epoca barocca a evidenziare la similitudine tra la natura umana (ma anche la creazione) e la perfezione artificiale della macchina (si pensi al *Leviatano* di Hobbes); insomma, per dirla con Bergson «Le Prince développe toutes les virtualités de l'Etat par une sorte de création continue. Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique»⁴⁵.

⁴³ W. BENJAMIN, *Il dramma*, pos. 1705.

⁴⁴ *Ivi*, pos. 1741.

⁴⁵ Abbiamo già incontrato *L'orologio del principe* del Guevara (supra, p. 133, nota 10), sappiamo dell'orologio portato ad esempio di razionalità statale nell'incipit del *Leviathan*, ma sono splendidi anche i casi portati da Benjamin dal *Dramma tedesco*, pos. 2018.

Altro che corte come “luogo” delle buone maniere, verrebbe da dire. La corte del dramma barocco è sede di intrighi e corruzione, di tirannia e martirio, ma io direi soprattutto di melancolia⁴⁶.

Infatti Benjamin punta infine sull'ingegno – «ecco la tesi del secolo» – fissato nella scienza del potere. Siamo di nuovo al caso spagnolo e, a proposito di Gracián, Benjamin osserva «La calcolata perfezione del comportamento mondano suscita, nella creatura spogliata di ogni ingenuità residua, il sentimento del lutto»: non sarà lo stesso nel dramma tedesco, ma l'atmosfera è la stessa ed è quella che avvolge l'intera società del tempo, comunque avvolta nel manto maligno della sventura, nell'imperurbabile alternanza di azione (*actio*: volontà) e passione (*affectus*: sentimento)⁴⁷.

Ciò significa, notoriamente, l'impossibilità per il mondo moderno di avere più nel suo repertorio la tragedia classica, come scrive Györgi Lukács: «Invano la nostra età democratica ha tentato di adeguarsi al tragico; vani sono stati i tentativi di aprire ai poveri di spirito questo regno celeste»⁴⁸. Ma Nietzsche e Wagner non fanno per ora qui per noi. Può servire invece la considerazione sul destino, il quale «trova il suo pieno significato solo come categoria storico-naturale nel quadro della teologia controriformista [...]. Il destino è l'entelechia dell'accadere nell'ambito della colpa»; esso «regna anche sulle cose»⁴⁹.

Finalmente, nella terza partizione del capitolo *Dramma e tragedia*⁵⁰, Walter Benjamin giunge alla melancolia, partendo dalla decisa descrizione del clima mondano-morale eretto dal luteranesimo:

«I grandi drammaturghi tedeschi dell'epoca barocca erano luterani. Mentre nei decenni della restaurazione controriformista il cattolicesimo compenetrava la vita profana con tutta la forza della sua disciplina, il luteranesimo aveva sempre adottato un atteggiamento

⁴⁶ «In queste descrizioni, e in altre simili, la figura del funzionario di corte assume tratti quasi demoniaci quanto a potere, sapere e volere, è il consigliere segreto che ha libero accesso al gabinetto del principe, luogo deputato dell'alta politica». *Ivi*, pos. 2031.

⁴⁷ *Ivi*, pos. 2075.

⁴⁸ G. LUKÁCS, *Die Seele und die Formen. Essays*, Berlin 1911 (trad. it. 1963, p. 345).

⁴⁹ Citazioni sparse da *Dramma e tragedia* (II): con quella conclusiva: «Nel dramma del destino, la natura dell'uomo si esprime nella cieca passione e quella delle cose nel cieco caso, sotto la comune legge del destino». *Ivi*, pos. 2922.

⁵⁰ Che è il primo capitolo del *Dramma barocco*, a sua volta diviso in tre parti.

Terza parte

antinomico verso la vita quotidiana. Alla moralità rigorosa della condotta di vita borghese, che esso insegnava, si contrapponeva il rifiuto delle “buone opere”. Negando a queste ultime il loro effetto spirituale specifico e miracoloso, rimandando l’anima alla grazia della fede e facendo dell’ambito mondano-statale il banco di prova di una vita religiosa soltanto destinata a dimostrare le virtù borghesi, il luteranesimo radico nel popolo un rigoroso senso del dovere ma diffuse tra le classi alte la melanconia»⁵¹.

Di seguito, Benjamin offre una lettura piena della *Melencolia* di Albrecht Dürer, a cui pochi degli specialisti hanno dato credito, ma che fa da ponte fra l’astrazione rinascimentale e la drammatizzazione barocca della vita collettiva: «Il sapere di colui che rimugina e la ricerca dell’erudito si son fusi in essa non meno intimamente che negli uomini dell’età barocca. Questa incisione anticipa in molte cose il Barocco».

Impressionante la serie delle citazioni prese dal dramma barocco. L’origine fisiologica della melancolia si salda, nel Seicento europeo, e tedesco in particolare, con la «miseria della condizione umana nel suo stato creaturale» che contrassegna l’epoca. Il rimando testuale ai primi studi di Panofsky e Saxl consente anche a noi di sottolineare la lunga storia dell’idea, pur nella variegata e anche contraddittoria linea di applicazione che essa ha trovato in Occidente⁵².

La prima conclusione di Walter Benjamin è lapidaria: «Con l’atteggiamento caratteristico della reazione controriformista, la tipologia del dramma barocco tedesca segue ovunque l’immagine scolastica medievale della melanconia»⁵³.

Ma ciò non basta, anche se per alcuni aspetti è inconfutabile. A me interessa il passaggio alla melancolia barocca attraverso quella eroica del rinascimento. E anche qui Benjamin è puntuale. Con l’esempio di Amleto: «Soltanto Shakespeare riuscì a fare scoccare la scintilla cristiana dalla rigidità barocca, non stoica e non cristiana, pseudoantica e pseudopietista, dal melanconico».

⁵¹ *Ivi*, pos. 3201: fa da introduzione al capitolo la bella citazione dei versi: «Ich sitz ich lieg ich steh ist alles in Gedancken / Ich finde nirgend Ruh muß selber mit mit zancken», da A. TSCHERNING, *Melancholy Redet selber*, in *Des Sommers Deutscher Getichte*, Rostock 1655.

⁵² E. PANOFSKY – F. SAXL, *Melencolia I. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig-Berlin 1923; ma viene citato anche il loro “straordinario modello”: K. GIEHLOW, *Dürers Stich “Melencolia I” und der maximilianische Humanistenkreis*.

⁵³ W. BENJAMIN, *Il dramma*, pos. 3532.

Non afferro bene il senso di questa limitazione “cristiana” al discorso. Il carattere del nobile eroe affonda certo le sue radici nelle antiche saghe nordiche, ma la sua fortuna dimostra che egli è anche un personaggio popolare, che ha a che fare coi temi universali dell’amore e del potere. La sua melancolia esprime quest’altro dualismo così diffuso e persistente del primo uomo moderno: in mancanza di “misura” – tema affrontato da Shakespeare in *Measure for Measure*⁵⁴ – non resta che morte.

⁵⁴ *Measure for Measure* è stampata come “comedy” nel *First Folio* del 1623, ma fu scritta nel 1603 o 1604, anno quest’ultimo in cui andò per la prima volta in scena. Di essa mi sono occupato a lungo nella mia *Misura*.

9.

Il problema di fondo – anche per la melancolia – è quello della *hominis causa*, per la quale

«non bisognerà pensare alla teleologia illuministica, per cui la felicità umana era il fine supremo della natura, ma a una teleologia barocca affatto diversa. Essa non è rivolta alla felicità terrena o al bene morale delle creature, ma, unicamente, alla loro misteriosa edificazione».

Qui gioca il suo ruolo l'allegoria barocca, a cui Walter Benjamin dedica la seconda parte della sua ricerca sul barocco, che non interessa più alla mia ricostruzione, anche se egli ci avvisa che «l'allegoria è l'unico, e poderoso, *divertissement* che sia dato al melanconico»¹: come unità dei due mondi dei sogni e dei significati. Perché il barocco è il mondo della confusione degli elementi e ciò crea scompiglio nella mente – rinascimentalmente liberata – del primo uomo moderno. Duplicità di significato e realtà².

Allegoria-dramma barocco, dunque, è la cifra benjaminiana per fissare l'atmosfera culturale in Europa fra Sei e Settecento. L'allegoria è cruciale come strumento, per sua natura artificiale, di assimilazione comunicativa dei materiali provenienti dal tempo. Determinante resta comunque il contesto teologico (impronta controriformistica vs. soluzioni di tipo protestante) della confessionalizzazione secentesca. Ciò vale anche per gli aspetti sociali e politici, che sono al tempo dominati dal trend verso accentramento e monopolio del potere nel quadro istituzionale dello Stato moderno. È su questo terreno che s'incontrano le strade, altrimenti giustapposte, di Benjamin e Schmitt ed è di nuovo su questo piano che a mio avviso si manifesta e si esplica la componente melancolica di questa fase di sviluppo della modernità. A seguire il ragionamento di Benjamin, mi sembrerebbe che lo strumento comunicativo dell'allegoria – a cui va ricondotta anche la melancolia, almeno in questa fase barocca della sua presenza nell'immaginario esistenziale occidentale – si carica del dualismo dinamico

¹ W. BENJAMIN, *Il dramma*, pos. 4109.

² Klinger aveva inizialmente intitolato *Der Wirrwarr* (*La confusione*) il suo dramma *Sturm und Drang* (*Ivi*, pos. 4004).

fra elemento pagano ed elemento cristiano³. Mi sento di aggiungere però che l'esito del confronto si gioca in campo laico, non religioso e che ciò ha molto a che fare con la intrinseca laicità della melancolia, come tratto comune (l'unico forse, ma centrale, tanto da essere al servizio di due visioni del mondo e del futuro contrapposte) ai nostri due autori. Per entrambi, alla fine – che è anche il principio del loro meditare sul passato – l'allegoria si trasforma in redenzione. Ciascuno trova la sua “misura”: sia essa lo «Stato di diritto di Adolph Hitler»⁴ o la «misura rivoluzionaria comunista»⁵.

Bene o male? La conclusione di Walter Benjamin non poteva essere più melancolica, nell'accezione rinascimentale che poneva, in termini medici, la questione «Cur scientia melancholiam faciat»⁶. Perché «la Bibbia introduce il male sotto la categoria del sapere»: prima della pretesa di “conoscere il bene e il male”, Dio era contento della creazione (“era molto buona”), il male non c'era in essa. «Dunque la conoscenza del male non ha oggetto. Questo oggetto non è nel mondo. esso viene posto nell'uomo stesso col desiderio di sapere, o meglio col giudizio».

Sarà eccessivo – facendo un grande salto che però mi pare legittimato da quanto fin qui detto – piegare la conclusione che Benjamin trae dal suo libro sul dramma barocco tedesco al nostro tema più specifico della melancolia primo-moderna, secentesca, riproponendo apertamente quel “male” come la scoperta di «Leviathan als sterblicher Gott»?

³ *Ivi*, pos. 5159: «La concezione allegorica trae la sua origine dal confronto tra una *physis* che il cristianesimo vuole segnata dalla colpa e una *natura deorum* più pura, incorporata dal pantheon cristiano».

⁴ C. SCHMITT, *Der Rechtsstaat*, in H. FRANK (ed), *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, München 1935, pp. 3-10.

⁵ B. BRECHT, *Die Maßnahme* è un dramma (1930) appartenente ai cosiddetti *Lehrstücke*. Me ne sono occupato anche in P. SCHIERA, *Misura*.

⁶ È la prima delle *Controversiae medicae numero centum*, Milano 1601, typis Wecheliani, apud C. Marimum et heredes J. Aubrii, del medico milanese Io. Baptista Silvaticus (1550-1621), citato anche da Robert Burton nella sua *Anatomy*. Vale qui forse un rimando inconsueto alla *Nave dei folli* di Sebastian Brant (trad. it. a cura di F. Saba Sardi, Milano 1984, pp. 165 ss. N. 66) dove si leggono i versi seguenti: «Chi mare, cielo e terra misura, / Gioia cercando e scienza sicura, / Della follia dovrebbe aver paura». Ma cfr. anche la splendida incisione di De Gheyn, Parte prima.

È questa l'impostazione data da Taubes alla lettura di Hobbes, trecento anni dopo la sua morte, alla luce soprattutto della reinterpretazione offertane da Carl Schmitt⁷. Il punto di partenza è facile e coincide con il nostro, nell'indagine sulla "diffusa melancolia secentesca": «La filosofia di Hobbes, in quanto politica, è sorta dalle costellazioni politiche del XVII secolo ed è, in primo luogo, il riflesso diretto delle guerre civili religiose al di qua e al di là della Manica. Le premesse di base rispecchiano, da una parte, le esperienze di violenza e terrore, dall'altra vengono sopraelevate in termini di diritto naturale. Vivendo nella condizione di non pace, l'uomo è un essere brutale che mira alla propria sopravvivenza a costo del suo vicino. Nel *De Homine* e nel *De Cive* Hobbes ha posto i fondamenti antropologici su cui verrà poi costruito il *Leviathan*»⁸. Per Hobbes lo Stato è il mostro-Dio mortale-Cristo, ma è anche *machina machinarum*; l'artificiale sommo si coniuga col più naturale; è allegoria al cubo.

L'allegoria si compie nel momento in cui lo Stato sfratta la religione dalla comunità cristiana organizzata in politica, assoggettandola a quest'ultima: in tal modo l'uomo di natura esce dall'incubo della guerra civile a sfondo religioso e finalmente diventa uomo laico (cittadino⁹) direttamente coinvolto nello Stato (Leviatano) padrone sia

⁷ J. TAUBES (ed), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, costituisce il primo di tre volumi compresi sotto il titolo generale *Religionstheorie und politische Theologie*, München-Paderborn-Wien-Zürich 1983. Taubes inizia il *Vorwort* con le seguenti parole: «Dreihundert Jahre nach Hobbes liegt die Last seiner Frage, wie wir mit dem "Fürsten dieser Welt" zurechtkommen, schwer auf uns. Was Hobbes anvisierte, ist im 20. Jahrhundert durch Carl Schmitt, der in diesem Jahr seinen 95. Geburtstag feiert, erläutert worden. Größe und Elend der Frage sind durch diese Markierungen bestimmt». Cfr. Anche nota 6.

⁸ *Ivi*, p. 9. E Taubes aggiunge: «Der "Leviathan" ist die politische Antwort auf eine bestimmte, historisch nachweisbare politische Herausforderung». Cfr. anche P. SCHIERA, *Hobbes*, dove ho appunto sostenuto il punto decisivo, per Hobbes, dell'erezione dell'uomo a cittadino; tanto che mi pare di poter dire che l'occhio del Leviatano – come creatura artificiale – ha due fulcri: il sovrano e il cittadino. Scrive Taubes, (*Ivi*, p. 15): «Hobbes säkularisiert die fundamentalen Theologumena des Christentums. Indem er sie aber verweltlicht, bewahrt er sie. Wenn Hobbes die Entstehung des Staates als Transfiguration des Menschen von natürlichen gnadenlosen Schöpfungs-Stand zum bürgerlichen 'Gnaden'-Stand, der Frieden verbürgt, beschreibt, so geschieht dies in der Perspektive auf jenen 'Caesar mit der Seele Christi', von dem Nietzsche in einem sehr illuminierten Augenblicke sprach». E conclude, di seguito: «Indem der Wolf-Mensch sich dem Leviathan unterwirft, geschieht erst die Menschwerdung des Menschen...» e questa umanizzazione dell'uomo-lupo corrisponde all'umanizzazione di Dio nel Cristo. («that Jesus is the Christ», ripete Hobbes almeno una quarantina di volte nel *Leviathan!*).

⁹ P. SCHIERA, *Hobbes*. Taubes, *Der Fürst*, p. 10: «Aber der riesige Mann, der aus vielen kleinen Menschen zusammengesetzt ist und Bishofsstab und Schwert schützend über eine Stadt hält, ist nichts anderes als eine Metapher für den Politik und Theologie verwaltenden Staat».

della spada che del pastorale¹⁰. Per questa via, Hobbes assicura persistenza, funzionamento e legittimazione allo Stato-Leviatano. Non è però il sovrano ad essere decisivo, ma la “costituzione” del cittadino, garantita dalla legge – non dal diritto –, dalla *Civil Law* cioè, che acquisterà un ruolo cruciale per l'intero sviluppo costituzionale dello Stato fino ad oggi.

Schmitt parte da un altro punto di vista: non il combinato cittadino-legge, ma la realtà oggettiva della sovranità, cioè della datità assoluta del potere cristallizzato nel *Leviatano* è la garanzia logica e storica della persistenza dello Stato che, per questo motivo, sussiste solo in quanto è in grado di mantenere vivente quella sovranità, mediante il meccanismo decisione-stato d'eccezione. Lo Stato è la sede esclusiva del «monopolio della forza (*Gewalt*) verso l'esterno e verso l'interno»¹¹. Il ruolo del sovrano è solo quello di tenere alta questa dinamica, soprattutto attraverso il meccanismo dell'*amicus-hostis*: è lui che sa continuamente riaprire quel gioco, individuando e indicando sempre nuovi nemici, allo scopo di mantenere viva e di rafforzare l'amicizia fra gli aderenti all'obbligo politico.

La lettura che Schmitt fa di Hobbes mi sembra dunque errata, perché deprime il ruolo (in certo modo soggettivo) della legge e del cittadino, a favore di una condizione

¹⁰ Bellissima la ricotruzione che ne dà Taubes (*Ivi*, p. 13) sottolineando che Hobbes ne parla come di «un dio mortale (frutto di costruzione artificiale) sotto a quel dio immortale a cui dobbiamo la nostra pace e protezione». Per poi proporre che il “dio mortale” Leviatano sia il Cristo, all'interno della dottrina teocratica medievale della *societas christiana* con un unico corpo, il cui capo è Cristo sotto cui stanno i due poteri, quello spirituale e quello mondano. La teocrazia è però giudicata da Hobbes come “regno delle tenebre” e ciò dà senso alla sua teoria politica. Perché una visione teocratica è latente, come elemento utopico, in tutte le religioni rivelate e dunque la quarta parte del *Leviathan* riguarda l'ABC di ogni politica *post Christum natum*. Si tratterebbe allora di nient'altro che della «Grenzziehung zwischen spiritueller und weltlicher Gewalt und um sonsto nichts». Tale distinzione «ist zur Signatur abendländischen Selbstverständnisses geworden»: solo così il *saeculum* si è liberato e l'ordine politico ha potuto porsi in proprio come potere autonomo. Anche il potere spirituale è politico, perciò dev'essere sottoposto alla sanzione del sovrano. Ma l'importante è che si mantenga la divisione, per evitare il cesarismo pagano.

¹¹ Non è indifferente ricordare che il termine *Gewalt* ha, nella lingua e nella concettologia politica tedesca, un significato molto sfumato che va da potere a violenza: nei contesti che stiamo qui incontrando va forse utilizzato il senso di “forza” (che però ha il suo equivalente più preciso in *Macht*). Quando si usa, cioè, *Gewalt* al posto di *Herrschaft*, si vuole sottolineare il riferimento al “potere” munito di “forza coattiva”: cioè di un potere capace di entrare immediatamente in funzione, di venire usato quando serve. Con riferimento a Schmitt, ciò consente di fissare forse meglio il nesso fra sovranità oggettiva (*Gewalt*) e sovrano, il quale diventa così in certo modo solo il *Kommissar* della prima, il suo “esecutore”, quasi svincolato da responsabilità e merito proprio, individuale. Più che *Hüter der Verfassung*, direi *Hüter der Souveränität*.

oggettiva di stress e di dipendenza dei sudditi-soggetti che resta la vera unica molla della vita dello Stato. Tale condizione affonda le sue radici in un'antropologia cristiana *ab origine* negativa che a sua volta si giustifica soltanto in una prospettiva escatologica d'impianto duramente teologico. Carl Schmitt mette poi al servizio di questa "ideologia" la sua immensa sapienza sociologica e soprattutto giuridica, ricavando da esse i motivi per inserirsi tecnicamente nella poderosa dottrina del diritto e dello Stato che la scienza tedesca ha prodotto nel XIX secolo e ancora continua a produrre nel primo XX. In questo senso, Schmitt è giurista solo "di riserva", per dare copertura tecnica alla sua fenomenale ideologia teologica di partenza e di fondo.

Resta da precisare meglio il tortuoso intreccio tra Benjamin e Schmitt e Norbert Bolz lo cerca di spiegare all'ombra di Max Weber. Sulle orme di Steding¹², Weber viene descritto come il grande melancolico di un mondo politicamente senza forma e come il propugnatore dell'uomo democratico, rifugiato nella sua intimità, nel suo "pianissimo", mentore di un individualismo asociale: la gabbia d'acciaio da una parte e l'interno borghese dall'altra. Benjamin e Schmitt condividerebbero questa analisi. Ma condividerebbero anche la parte più nascosta della teoria di Max Weber, consistente nella latente ricerca del leader, del capo, anche se proprio attraverso le tecniche della democrazia rappresentativa. L'epoca della riproducibilità gli è estranea, come pure la forza mass-mediale del dittatore, scelto e sorretto dall'*Apparatur*, dal *mediaset*. Per Benjamin sarà la "massa" lo strumento liquidatore della soggettività individuale dell'era liberale, per Schmitt invece quel ruolo spetta alla decisione sovrana: due vie alternative, ma tutt'e due conseguenti alla burocratizzazione weberiana e sintomo entrambe dell'imminente passaggio da una concezione razional-formale del diritto (la *Rechtswissenschaft* tedesca dell'Ottocento, di cui Weber era stato esimio prodotto¹³)

¹² N. BOLZ, *Charisma*; C. STEDING, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg 1938², p. 108 s.

¹³ G. DILCHER, *Von der Rechtsgeschichte zur Soziologie. Max Webers Auseinandersetzung mit der Historischen Rechtsschule* (2007); cura e introduzione alla riedizione di *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen* (1889), in *MWG*1/1, Tübingen 2008 e *Die Germanisten und die Historische Rechtsschule. Bürgerliche Wissenschaft zwischen Romantik, Realismus und Rationalisierung*, Frankfurt a.M. 2017.

ad una material-sostanziale¹⁴. Ad una visione istituzionalistica del potere se ne sostituisce una psicologico-collettiva che accomuna gli opposti schieramenti di revisione critica – o anche rivoluzionaria – degli apparati liberal-borghesi.

Proprio qui potrebbe stare l'aporia principale di Max Weber, nella pretesa che una sociologia politica basata sul potere legittimo (*legitime Herrschaft*)¹⁵ debba giungere al ristabilimento del potere stesso (sempre *Herrschaft*, ma non necessariamente legittima) attraverso l'obliqua via democratico-parlamentare. Se si tratta di destino (*Schicksal*) – suggerisce Benjamin a proposito del dramma tedesco, ma l'osservazione può valere in generale – esso può essere dotato di senso solo come «categoria storico-naturale, nello spirito della teologia della restaurazione della Controriforma». Si tratta evidentemente di problemi di legittimazione e il carisma svolge qui bene il suo ruolo: «come eroe della fede esso è in lotta con la quotidianità», cioè contro burocrazia e tradizionalismo. Ciò si può certamente collegare anche allo “spirito di setta” spesso rimpianto da Weber dal bel mezzo del suo “protestantesimo liberale”¹⁶. Ma Weber resta inchiodato alla sua tesi preponderante degli “ordini di valore” (*Wertordnungen*). Sia Benjamin che Schmitt – in modo antitetico – sono invece impegnati a cercare e praticare la via opposta: per il primo si tratta della forza di classe, emergente dalla materialità proletaria, per Schmitt è invece la tensione fondamentale di amico-nemico a segnare in modo esistenziale, non normativo, non solo il politico ma tutto ciò che riguarda la vita dello spirito.

Per entrambi infatti vale la struttura metafisica dei concetti politici, perché lo schema stesso della politica è metafisico. Cioè, il “politico” è metafisico e da esso – dal suo nucleo più interno che è la struttura di fondo del rapporto *amicus-hostis* – dev'essere dedotta l'intera esistenza umana, in contrapposizione alla cultura, che

¹⁴ Riporto la bella osservazione di Ernst Forsthoff, citata in N. BOLZ, *Charisma*, p. 251: «Die von Max Weber so eindrucksvoll geschilderte Rationalisierung der Rechtsordnung im 19. Jahrhundert wurde mit der Eliminierung der nicht rationalisierbaren Person aus der Rechtsordnung erkaufte» (*Einleitung* in Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze* – CGT 2327 – p. 34).

¹⁵ «Jede Verwaltung bedarf irgendwie der Herrschaft, denn immer müssen zu ihrer Führung irgendwelche Befehlsgewalten in irgendjemandes Hand gelegt sein» (M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 607).

¹⁶ G. HÜBINGER, *Kulturprotestantismus und Politik: Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994.

rappresenta invece il concetto centrale del mondo non-politico¹⁷. In questa prospettiva acquista significato anche lo Stato moderno, che per Benjamin va negato, in quanto Stato di polizia¹⁸, mentre per Schmitt dev'essere portato all'estremo hobbesiano (che per lui è pure negazione¹⁹) di agente di una politica di violenza e annientamento delle *Weltanschauungen* proprie della cultura razional-borghese.

Qui ha il suo posto la decisione, che è pure una categoria metafisica, uscita dal nulla normativo per fondare l'ordine, sgombrare il dubbio e porre fine alla discussione²⁰.

Decisione e caso d'eccezione rappresentano il cuore metafisico di diritto e ordine. Sia per Schmitt che per Benjamin l'occhio è sempre puntato al futuro che non può non arrivare: il giudizio universale per l'uno, la lotta di classe vittoriosa per l'altro. Entrambi, radicalmente (metafisicamente?) anti-liberali; entrambi votati al concetto di sovranità, la quale ultima però, proprio per la sua dignità metafisica, va determinata storicamente. E questo è, per Bolz, il senso del libro di Benjamin sul dramma barocco; «...percepire il decorso storico come dramma (come *Trauerspiel*, cioè come rappresentazione/gioco di tristezza) – questo è il culmine barocco dell'idea di rappresentazione»²¹.

Ma la posizione di Benjamin è ancora più “teologica” di quella di Schmitt²² e tocca anche l'irriducibile *Gewaltstruktur* del politico, finendo in un nichilismo di stretto giro teologico, che lo porta a considerare la rivoluzione come l'unica manifestazione

¹⁷ N. BOLZ, *Charisma*, p. 254 cita espressamente C. STEDING, *Das Reich*, p. 459. Si può qui inserire l'annotazione di R. GUTIERREZ GIRARDOT, *Carl Schmitt y Walter Benjamin*, «Cuadernos hispanoamericanos», Salamanca, 612/2001, pp. 61-78, secondo cui Benjamin stesso denuncia la «rara reciprocità fra teoria reazionaria e prassi rivoluzionaria», al quale proposito Scholem commenta che è qui innegabile, in Benjamin, la «secolarizzazione di una apocalittica ebraica».

¹⁸ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*.

¹⁹ *Der Wert des Staates*, 1917 e *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938. Pre-suppongo qui che la lettura che Schmitt fa di Hobbes sia errata.

²⁰ N. BOLZ, *Charisma*, p. 256 che si rifà a *Politische Theologie*, p. 42. Egli aggiunge (p. 257): «Im extremen Fall zerfällt die Rechtsordnung in Recht (das zurücktritt) und Ordnung (des sich selbst erhaltenden Staates), in Norm (die vernichtet wird) und Deziision».

²¹ *Ivi*, p. 259, che cita il passaggio che abbiamo già citato nel testo: «Der Souverän repräsentiert die Geschichte. Er hält das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter».

²² Per R.G. GIRARDOT, *Carl Schmitt*, criterio centrale di tutta l'opera di Carl Schmitt sarebbe la lotta per il recupero e la salvaguardia della “agudizacion catolica”, come antidoto contro la “modernidad racional”.

possibile all'uomo della violenza negatrice del diritto di Dio. Così la violenza rivoluzionaria è partecipe di quella divina e si compie con la distruzione catartica che dà fine all'età del mondo, miticamente imprigionata in un rapporto di violenza²³. È però difficile cogliere la portata dell'idea di *Gewalt* nell'opera di Walter Benjamin, la cui *Kritik* risale al 1921, lo stesso anno della *Diktatur* di Schmitt e nove anni prima della sua famosa lettera a quest'ultimo sul suo debito nei suoi confronti intorno alla "teoria della sovranità nel XVII secolo"²⁴.

Come scrive Taubes, trecento anni dopo Hobbes resta difficile rispondere alla domanda di come rapportarsi al «principe di questo mondo»²⁵.

²³ N. BOLZ, *Charisma*, p. 261. Il primo *Dossier* del libro curato da Taubes riporta integralmente un articolo di H. BALL (*Carl Schmitts politische Theologie*, «Hochland», XII/1924, Juniheft, pp. 263-286) in cui vengono di seguito analizzate le tre opere: *Politische Romantik* (1919), *Politische Theologie* (1922), *Die Diktatur* (1921) e poi anche *Römischer Katholizismus und Politische Form*, dove il primo termine sta per *Theologie* e il secondo per *Politik*. Sarebbe proprio la *Politische Form* a divenire cruciale per la definizione della problematica – concentrata nel problema stesso della libertà – di Schmitt. A p. 112 si legge che «Neben der Antithese von ratio und irrational ist die juristisch-theologische Analogie das wesentlichste Strukturprinzip der Schmittschen Schriften. Genau besehen aber sind beide Prinzipien ein und dasselbe. Denn die Theologie verhält sich zur Jurisprudenz wie das Irrationale höheren Sinnes sich zur ratio verhält [...]. Die Einheit des Schmittschen Werkes beruht in der Erhellung der Vernunftbeziehungen zum Übervernünftigen als ihrem Formprinzip».

²⁴ L'idea di sovranità ha rappresentato a lungo il punto più avanzato di elaborazione dottrinarica, in chiave storica (cioè con riferimento alla vicenda storica dello Stato moderno), della categoria antropologico-politica di potere. Se quest'ultimo viene inteso come il meccanismo grazie al quale s'instaura, in una comunità, il (necessario per l'esistenza stessa di quest'ultima) corto-circuito comando-obbedienza, va però precisato che di potere si deve parlare, in generale, come l'insieme (o anche somma, o sfera) delle prerogative (di ordine sia spirituale che materiale) attraverso le quali quel corto-circuito scatta. Questa accezione comprensiva e totalizzante di potere corrisponde, mi pare, al termine-concetto tedesco di *Herrschaft* (una sorta di potere in virtù). Ma il potere richiede – proprio in base alla definizione antro-politica che ne ho dato sopra – di essere sempre traducibile in atto, di poter venire cioè usato allo scopo di ottenere obbedienza al comando. Ciò presuppone la forza, da impiegare o da minacciare tutte le volte che la trasformazione del comando in obbedienza non è automatica (disciplina). A questa dimensione di potere corrisponde piuttosto il termine-concetto tedesco di *Gewalt*. Questo mio tentativo di descrizione del potere (in termini sostanzialmente weberiani) dovrebbe servirmi a dislocare meglio le posizioni, diversissime, di Benjamin e Schmitt in materia, nonostante la loro convergenza sul tema della sovranità. Per il primo infatti, il potere non può che ridursi a *Gewalt*, che è ciò che va cancellato dall'orizzonte rivoluzionario marxista. Per il secondo invece il potere è forse più *Herrschaft* e va ricondotto all'escatologia cristiana, come categoria che segna inequivocabilmente la vita dell'uomo sulla terra, come destino della città terrena (*Nomos der Erde*) nella sua realtà politica fondamentale (*amicus-hostis*).

²⁵ È il titolo del primo volume dei tre volumi da lui curati. Da notare però che il titolo della Introduzione di Taubes a questo stesso volume è: *Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes*. Sia pure emanato ad altissimo livello teorico, l'avviso è che «il principe di questo mondo può morire – se pure non è già morto». Resta il fatto che l'orizzonte d'interesse e di analisi di Jacob Taubes è racchiuso nel binomio teologia/politica, che però forse per lui è più semplicemente "teologia politica"

Il ragionamento ci ha portati lontano dal nostro tema della melancolia, ma prima di lasciare il campo vale forse la pena di anticipare un punto cruciale del pensiero di Carl Schmitt, che è annidato nel suo primo grande scritto sulla *Politische Romantik*:

«Il romantico, il genio del tempo, il cui compito starebbe nel comprendere e dare forma al tempo, si trova davanti alla piena impossibilità di realizzare tale compito. Egli è condannato all'impotenza, alla discussione senza fine, a quella retorica infinita. Egli cerca la sua libertà nel consenso scettico o ironico, in sofismi fini a sé stessi. Egli non è in grado né di risolvere né di realizzare il problema, poiché è distrutto il concetto più alto, la realtà di Dio».

E Ball aggiunge, a proposito invece di *Römischer Katholizismus und Politische Form*, un bel passo sulla *ratio* che forse ribadisce da un altro punto di vista ancora l'idea di melancolia:

«*Ratio* significa in latino non solo ragione, ma anche rendiconto, adesione, misura, legge e metodo. In via generale *ratio* è il rapportarsi di una cosa o di una persona ad un'altra, l'adeguarsi alla consistenza di un fenomeno, e dunque in definitiva il termine ha il significato di "istituzione" (*Einrichtung*)»²⁶.

Ho già scritto altrove che misura (*ratio*) è anche controparte di melancolia. Non sono fin qui riuscito a raggiungere una comprensione attendibile del rapporto – davvero sgusciante, pur nelle opposte premesse e conclusioni politiche dei due autori – fra Walter Benjamin e Carl Schmitt, ma comincio a intravedere la possibilità che al fondo della questione stia proprio la loro diversa concezione dell'uomo, nel primo caso inserito nella prospettiva rivoluzionaria della lotta di classe, nel secondo ingabbiato in una visione teo-millenaristica. Rispetto a queste due strade vi sono certamente due diversi atteggiamenti di melancolia, che andrebbero studiati a fondo, ma sempre lì siamo. Ed è per questo motivo che continuerò a studiare il nesso che c'è tra forma politica e melancolia, cioè tra soluzioni collettive di volta in volta dettate dalla storia e risentimento individuale dell'uomo, a cui quest'ultimo cerca appunto di sfuggire grazie a soluzioni collettive.

come concetto unitario e non bicipite. In un abile parallelo tra Walter Benjamin e Schmitt, Taubes vede l'uno e l'altro come profeti di una svolta teologica del XX secolo: Benjamin intento a costruire febbrilmente la sua improbabile teologia marxista, e Schmitt apologeta di una teologia reazionaria

²⁶ *Dossier 1*, p. 112-113.

Torno allora all'opera di Hans-Jürgen Schings su melancolia e illuminismo. L'avevo lasciato impegnato con la doppia patogenesi di una società alle prese con l'anomia derivante dal divieto di utopie (Robert Burton, secondo Lepenies, il quale utilizza il concetto proposto da Merton) e della società borghese, malata invece intrinsecamente di una critica indelebile che si tramuta in crisi²⁷. Fin dall'inizio l'autore ci avvisa che ormai – dopo l'eccellenza rinascimentale – è difficile trovare formule conclusive sul tema della melancolia, coinvolta com'è in tante discipline diverse, dalla fisiologia alla patologia e psicologia, dalla filosofia morale e dall'antropologia, dalla patologia sociale e da teologia, estetica e letteratura. Mi pare un segno decisivo della diffusione non solo sociale ma ormai anche scientifica della nostra sindrome, a segnalarne da una parte crescente rilevanza e dall'altra anche mutamento di significati, pur sempre però in forte connessione col persistere di malcontento individuale rispetto a un ordine in grande sommovimento.

Ne è prova – accanto ai casi più famosi presentati da Schings: dalle voci dell'*Encyclopédie* ai saggi estetico-antopologici di Kant²⁸ – l'azione di uno scrittore minore del Settecento parigino che non perdo occasione di citare: il filosofo-sociologo-*homme de monde*-ma anche di chiesa, Marchese Caraccioli, autore nel 1767 (à Francfort & Paris) di una brossura dal semplice titolo *De la gaieté*²⁹. I suoi due punti di riferimento estremi sono il *libertin* e il *misantrope*: la *gaieté* sta in mezzo e consiste nel godimento di cose semplici, com'è semplice la vita. Non si tratta certo di una trattazione ispirata e poetica come quella che, nella prefazione, Caraccioli cita dell'*Elogio della follia*: questa sua gaietza è mediocre e a-passionale, com'è appunto la melancolia diffusa di

²⁷ H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, pp. 4 ss.

²⁸ Il secondo lo incontreremo meno sommariamente più avanti. Della *mélancolie* nell'*Encyclopédie* scrive H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, p. 7: «Über diese Beziehungsvielfalt der schwarzen Galle wie über die fort-dauernde Kraft der Melancholie-Tradition informiert in einem ersten Zugriff der berühmte Melancholie-Artikel der *Encyclopédie*, zu dem wir bereits eine Studie von Fritz Shalk (*Diderots Artikel "Mélancolie" in der Enzyklopädie*, in *Studien zur französischen Aufklärung*, München 1964, pp. 127-138) besitzen. Genau besehen, handelt es sich nicht um einen, sondern um drei oder auch vier Artikel – Indiz dafür, daß die Melancholie sich mit einer simplen medizinisch-physiologischen Abfertigung nicht zufrieden gibt».

²⁹ Luigi Antonio Caraccioli (nato e morto a Parigi, 1719-1803) divide la sua produzione in saggi un po' alla moda sui costumi del tempo e nella biografia ed epistolario di papa Clemente XIV. La sua doppia personalità ne fa un testimone interessante dello spirito dell'epoca, posta proprio a cavallo fra illuminismo e rivoluzione.

cui vado parlando. Per questo m'interessa tanto. «C'est dans son commerce qu'on se sent revivre et rajeunir»; e ancora più chiaramente: «Les idées de l'homme gai, telles que l'or le plus pur, n'ont ni tache ni alliage; et celles des mélancoliques se rouillent, pour ainsi dire, par l'acreté de leur humeur»³⁰.

Intento dell'autore è di applicare una sorta di «anatomie pour les facultés intellectuelles» e perciò distingue – come si farebbe per la melancolia – fra una gaiezza di temperamento (proveniente dalla disposizione degli organi) ed una di carattere (dovuta invece alla disposizione di spirito) e riporta tutto a «une sorte d'organisation qui influe sur l'humeur». Ma non basta, poiché tutti dobbiamo impegnarci a riformarci e «la réflexion doit triompher de la mélancolie, lorsque nous avons le malheur d'être nés tristes». *L'imagination* deve contrastare e vincere l'*ennui*, «cette surdité générale qui absorbe les sens, les passions, et l'âme même»³¹.

Dopo un esame accurato delle diverse specie di gaiezza, Caraccioli giunge alla conclusione che l'unica veramente indispensabile è la *gaieté philosophique*.

Con impeto quasi pubblicitario, Caraccioli intitola il V capitolo del suo libro “La Gaieté est l'âme de la société”³². Al contrario, l'*humeur*, la bile nera che produce melancolia, ne è la distruzione.

«L'humeur, ce poison caustique ou lent, qui nous irrite ou qui nous mine, ronge les esprits et les coeurs, de manière à déranger toute la symmétrie des sociétés. Malheureux fruit de la bile et du sang, souvent du caractère: elle se fâche, elle gronde, elle s'attriste sans savoir ni comment ni pourquoi, à moins que la gaieté ne vienne la tempérer ou la réprimer; car ce sont ses charmes qui corrigent l'humeur, dont l'impression a les suites les plus funestes. Il n'ya personne qui aime à vivre avec ceux qui sont dominés par l'humeur. L'homme aimable, dit l'écriture, est né pour la société»³³.

³⁰ L.A. CARACCIOLI, *Gaieté*, pp. 3-5.

³¹ *Ivi*, pp. 9-10. Si noti che nell'articolo *Mélancolie* dell'*Encyclopédie* proprio la *gaieté* viene indicata come l'opposto della melancolia.

³² Egli usa una metafora di stampo newtoniano per sottolineare il carattere sociale dell'esistenza umana: «l'harmonie de l'Univers ne se soutient que par une attraction qui doit être une image de la nôtre: mais si la gaieté ne règne dans cet innocent commerce, tout change de face».

³³ *Ivi*, p. 66. Subito però viene un giudizio preoccupato sui tempi: «La société doit être une sphère qui tourne tranquillement sur son axe, et nous en avons fait un tourbillon, où l'on ne peut plus apercevoir ni ordre ni raison [...] au point que, si cela dure, les sages n'oseront plus ni rire ni parler».

Allo stesso tempo, però, vi sono ragioni fisiologiche a spiegare il “cattivo umore”, cosicché la melancolia diventa davvero un male funesto, nelle sue cause umorali, caratteriali e sociali³⁴. Segue la descrizione serrata delle conseguenze della tristezza sulla vita degli uomini: «C'est ainsi que l'hypocondrie épuise les corps en décourageant les âmes; et c'est ainsi qu'on devient spectateur d'une longue mort, lorsqu'on s'abandonne à la misanthropie»³⁵. Infine un inno alla libertà, intesa come «une certaine manière de penser, qui rend l'âme indépendante au sein même du despotisme».

Sembra un richiamo alla coscienza individuale che abbiamo già visto presente anche nel sistema hobbesiano e che Koselleck ha posto alla base di *Kritik und Krise*. Caraccioli non è portato a disquisizioni di tale profondità e si limita a lodare quel distacco da tutto che consente il dominio delle passioni e il raggiungimento della vera gioia³⁶. Questa gioia è esattamente la gaiezza di cui l'uomo ha bisogno nel corso degli avvenimenti. C'è dunque un rapporto reciproco tra gaiezza e libertà che rassicura l'uomo in società e distrugge la melancolia³⁷. Insisto sulla banalità del ragionamento del Marchese, perché esso spiega meglio di qualsiasi filosofema l'estremo livello di praticità a cui può arrivare la considerazione del nostro tema in una società matura come quella parigina pre-rivoluzionaria, da parte di un modesto commentatore dei costumi del tempo³⁸.

³⁴ *Ivi*, p. 83: «Mais il faut connoître la construction du corps humain, examiner cette circulation continuelle de bile et de sang, dont le mouvement plus ou moins irrégulier engendre la bonne ou mauvaise humeur, pour savoir tout ce que peut la gaieté; il faut connoître jusqu'à quel point les chagrins influent sur notre esprit, et comme l'esprit à son tour agit sur nos organes et sur nos fibres [...] La gaieté, comme une seconde circulation, donne une nouvelle vigueur à notre esprit et à notre corps».

³⁵ In un'altra operetta (*Dictionnaire critique, pittoresque et sentencieux, Propre à faire connaître les usages du siècle, aussi que les bizarreries*, Lyon 1768) Caraccioli osserva, a proposito dell'ipocondria, che «il n'est pas à craindre que cette maladie devienne jamais épidémique chez les Français»; ciò dopo aver affermato che la melancolia è una «maladie à la mode parmi les Anglais, et que nous commençons à prendre par imitation, comme une singularité qui fait tableau au milieu d'un monde semillant et badin» (p. 45).

³⁶ *Ivi*, p. 87, egli definisce la morale come la «[...] science qui est à la base de la société, qui apprend à régler le coeur et l'esprit par la force des exemples et par des principes tirés de la droite raison».

³⁷ Nella stessa opera (*Ivi*, p. 161) Caraccioli definisce la società come «l'union des esprits formée par l'envie de travailler ou de se rejouir, et dont on se rend indigne quand on n'est ni affable, ni complaisant, ni officieux. C'est un crime de lize société que d'avoir des airs d'impertinence et de tenir des propos équivoques ou indécents».

³⁸ C'è però anche l'occasione per un po' di scienza politica, a proposito del rapporto fra gaiezza e forma di governo: «Ce n'est pas faute des gouvernemens, mais la nôtre, si nous vivons dans un assujettissement qui étouffe la gaieté, quoiqu'ils ne soient pas tous également propres à l'inspirer. Le despotisme, par exemple,

L'ultimo capitolo del libretto (XIX) è dedicato a “Des moyens d’entretenir la Gaieté, et peut-être de l’acquérir” ma contiene in realtà un diligente esame delle diverse specie di tristezza che attanagliano gli uomini, tramite ipocondria e melancolia: quelle di temperamento, d’umore, di noia, d’inquietudine, d’invidia, d’amore, d’infortunio, di scrupolo, di disperazione, di pentimento. Dietro ciascuna si celano delle passioni, che bisogna riconoscere e contrastare, nel nome di quella gaiezza filosofica che coincide con l’aurea mediocrità, alla quale unico supporto può essere la ragione e unico conforto la religione. Niente di che, dunque, come si diceva, tranne la reiterata denuncia del male del secolo.

È dunque rischioso passare a un altro autore di ben altra statura, questa volta tedesco che, in quello stesso torno di anni si è molto dedicato alla nascente scienza illuministica dell’antropologia³⁹. Si tratta niente meno che di Emanuele Kant, di cui Shings si occupa in un capitolo dal titolo “Der philosophische Arzt. Anthropologie, Melancholie und Literatur im 18. Jahrhundert”⁴⁰. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) è l’ultimo scritto di Kant, in cui egli formalizza il tentativo di porre accanto a quella fisiologica un’antropologia pragmatica relativa «auf das, was er [l’uomo] als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll»: in tal senso l’uomo sarebbe visto come «Mitspieler im großen Spiel des Lebens»⁴¹. Secondo Odo Marquard ciò comporterebbe – per Kant specificamente ma più in generale per la genesi stessa dell’antropologia filosofica – l’abbandono della ragione come unico criterio di comportamento umano e il riconoscimento di un mondo

gêne trop la manière de penser, et tout état républicain inspire trop le goût de la cabale et de l’intérêt: il n’y a que la monarchie qui laisse aux sujets la liberté de rire, et le loisir de s’amuser». *Ivi*, p. 150.

³⁹ O. MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie” seit dem Ende des 18. Jahrhunderts* (1965), in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1982, pp. 122-144.

⁴⁰ H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, pp. 11 ss. inquadra l’interesse di Kant per la tradizionale tematica melancolica nel suo impegno didattico nel corso di antropologia da lui tenuto all’Università di Königsberg per una trentina d’anni, a partire dall’inverno 1772/73. Cfr. I. KANT, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, a cura di F.C. Starke, Leipzig 1831.

⁴¹ J. GREISCH, *Fehlbarkeit und Fähigkeit: die philosophische Anthropologie Paul Ricoeurs*, Münster 2009, p. 6.

vitale (*Lebenswelt*), posto tra il regno della ragione e quello sensibile, in cui l'uomo ha libero gioco e costruisce sé stesso⁴².

Per Kant dunque, l'antropologia rappresenterebbe una *Weltkenntnis* (conoscenza del mondo) che non mi sembra molto lontana da quella *science du monde* studiata da Nestore Pirillo che avrebbe fatto da supporto fra Sei- e Settecento alla “filosofia pratica” che da Thomasius e Wolff avrebbe infine condotto a Kant: «Le condotte di vita sono fondate su una nuova metafisica dei costumi, capace di sostenere un disciplinamento onnilaterale interno ed esterno»⁴³. Resta il fatto che nell'*Anthropologie* di Kant l'uomo appare sempre «im pathologischen Zustand», come scriverà Goethe a Schiller ed è proprio ciò a dare alla sua filosofia pratica «ein so grämliches Ansehen», come gli risponde poi Schiller. Dunque, senza indugi, Kant melancolico⁴⁴.

Ma ci sono altre vie, meno filosofiche, di sviluppo della nuova disciplina latamente antropologica; in primo luogo quelle legate alla psicologia e alla fisiologia medica, in cui per secoli si erano esercitate le varie dottrine della melancolia. A partire dal famoso *L'homme machine* (1748) di Julien Offray de Lamettrie con cui “l'expérience et l'observation” – medicina – avevano preso il posto di metafisica e teologia a spiegare il corpo e soprattutto l'anima dell'uomo, grazie ai principi fondamentali dell'organizzazione, dell'istruzione e alla forza dirompente dell'immaginazione.

⁴² *Ivi*, p. 7: «Genau diese Metapher des “großen Spiels des Lebens” greift Heidegger in seiner *Einleitung zur Philosophie* (1928/29, Ga 27) wieder auf und gibt ihr eine ontologische Stoßrichtung, wodurch sie sich in einen Schlüsselbegriff seiner “Metaphysik des Daseins” verwandelt» (“Welt als Spiel des Lebens”).

⁴³ N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno*, Bologna 1987, dalla quarta di copertina: «Il lavoro qui presentato si svolge intorno alla tematica del disciplinamento, considerato nel quadro di una ricostruzione di concetti che connotano la politica nel mondo moderno. In questa prospettiva, raccordando alle opere critiche alcuni scritti minori, l'indagine è stata condotta al fine di indicare le tracce e l'esito del processo di civilizzazione nell'apparato concettuale kantiano. Abilità, prudenza e virtù, connesse agli ambiti della “cultura”, della “civilizzazione” e della “morale”, profilano tipologie comportamentali legate al “pragmatico», alle “virtù sociali”, alla “pratica del mondo”. Nel loro insieme questi indicatori sostanziano il tratto duale dell'elaborazione kantiana: come si rapportano sfera mondana e modello di santità, “*conduite*” francese e virtù tedesca. Mediante il riferimento alla storia dei concetti (Brunner, Koselleck) la speculazione kantiana diventa fortemente significativa della trasformazione degli ambiti pratici. Costretto a questa trasformazione, l'imperativo categorico appare come una formula che rompe, nella storia politica e morale, la lunga durata dell'ethos cetuale. Riferito a una nuova forma costituzionale, l'ambito della dottrina della prudenza viene egemonizzato e sussunto al comando razionalizzato della virtù-dovere».

⁴⁴ Le citazioni provengono da H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, p. 12, il quale cita peraltro anche H. VAHINGER, *Kant als Melancholiker*, «Kantstudien», 2/1899, pp. 139-141.

Così s'impiana la fusione fra medico e filosofo che, nel quadro del conflitto fra materialisti e metafisici, caratterizza la nascita della moderna antropologia⁴⁵. Che quest'ultima s'incroci con la mutazione che stiamo cercando di seguire della stessa melancolia, nel periodo illuministico sembra, dopo il lavoro di Schings, fuori di dubbio. Essa si accompagna dunque – nel fermento disciplinare che segna anche la nascita definitiva delle “scienze sociali” – alla nuova articolazione acquisita dalla medicina, in particolare nelle sue applicazioni psicologiche; per non parlare dell'emergenza della stessa sociologia. Si tratta di legami tanto più stretti in quanto, oltre a ragioni di tipo epistemologico insite nella dinamica dei singoli settori disciplinari, vi erano anche incalzanti motivazioni di carattere socio-culturale a indicare le piste lungo le quali l'osservazione dell'uomo doveva spingersi.

Se già l'*homme de monde* e il *gentleman* avevano segnalato nel Seicento casi di fuoriuscita dalle mura tradizionali della teologia e della filosofia in rapporto al comportamento umano, sia pure all'interno dei ceti superiori della società, l'ampio dispiegarsi del tema della *socialité* era stato – insieme a quello del *bonheur*, ma anche della caracciolesca *gaieté* – il motivo conduttore del trionfo illuministico del piacere di pensare e di agire “in pubblico” per la *bürgerliche Gesellschaft-société civile* settecentesca. Da lì in poi lo spettro si sarebbe ancor più allargato e la *comédie humaine* avrebbe toccato, nel XIX secolo, confini impensati, facendo da spalla al sorgere da una parte di quella che ancor oggi noi chiamiamo scienza e fino allora si chiamava principalmente “filosofia naturale” ma anche dall'altra di una «politicalità che emerge dagli stessi rapporti sociali determinandoli come ordine, se con questo termine s'intende l'istituzionalizzazione di rapporti di comando e di obbedienza fondati non sulla dipendenza personale, ma sulla conformità ai movimenti della società nel suo

⁴⁵ H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, sottolinea l'importanza dell'opera di M.A. WEIKARD, *Der philosophische Arzt*, 4 voll., 1773-1775 e commenta (p. 21) «Fast unnötig zu sagen, daß sich durch nahezu alle Essays auch dieser “Anthropologie” der schwarze Faden der Melancholie zieht. Als Aufklärer kann Weikard nicht am Phänomen der gesellschaftsfeindlichen Schwärmerei vorbeigehen. Und als Arzt hat er dafür eine bündige Diagnose parat: Milzsucht», rifacendosi molto a Zimmermann, aggiunge.

complesso»⁴⁶. In ogni modo, si tratterà di romanticismo, che ebbe peraltro – come ha insegnato magistralmente Carl Schmitt – anche la sua epifania politica⁴⁷.

Senza potere qui ripercorrerne – e dividerne – la ricostruzione, andrà quanto meno detto che i due principi della soggettività e della negatività hanno senz'altro dato al romanticismo quei caratteri di fondo di cui il nuovo ceto borghese, a cavallo (*Sattelzeit*) dei secoli della *Moderne*, aveva bisogno per delineare il proprio profilo in chiave insieme di successo e di paura, contro la vecchia nobiltà e i resti dell'assolutismo da una parte come pure contro l'emersione della plebe-proletariato dall'altra⁴⁸. Una nuova melancolia “borghese” che però va collocata in un quadro di sapere/potere nuovo, scientifico ed industriale, oltre che politicamente ispirato alle nuove credenze liberali. Antropologia ed estetica in filosofia, psichiatria e psicologia sociale in medicina⁴⁹ sono altrettanti settori di trattazione e trattamento di una sindrome che non cessa di essere tesa fra genio e sregolatezza. Ma su ciò più avanti, da Goethe a Baudelaire⁵⁰.

⁴⁶ M. RICCIARDI, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata 2010. Mentre, sul destino “fisico” dell'antropologia come “scienza” nell'Ottocento, cfr. R.G. MAZZOLINI, *L'Ottocento: biologia. L'antropologia fisica*, in *Enciclopedia Treccani. Storia della scienza* (2003), con immensa bibliografia.

⁴⁷ C. SCHMITT, *Politische Romantik*, 1919, p. 5 cita A. RUGE, *Die wahre Romantik, ein Gegenmanifest*, in *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 134, per dire che «in der Qual der Erde wüurzelt die Romantik, und so wird man ein Volk um so romantischer und eleganter finden je unseliger sein Zustand ist».

⁴⁸ W. CONZE, *Vom “Pöbel” zum “Proletariat”*. *Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 41, 4/1954, pp. 333-364.

⁴⁹ E. PLATNER, *Neue Anthropologie für Aertze und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik*, 1791: la prima edizione, con solo la prima parte del titolo, era apparsa nel 1772, lo stesso anno d'inizio della *Vorlesung* di antropologia di Kant. Mi servo di M. BOZZETTI, *Adorno*, Brescia 2015, p. 21 per inserire una nota pertinente su Hegel: «Bisogna specificare che in termini hegeliani lo spirito soggettivo, comprendente l'antropologia, la coscienza e la psicologia umana, non può essere pensato senza il riferimento ad uno spirito più oggettivo – quello riguardante il diritto, la moralità e l'eticità sociale. Queste due parti si completano per Hegel nel cosiddetto spirito assoluto (arte-religione-filosofia)».

⁵⁰ Per intanto riprendo ancora da C. SCHMITT, *Politische*, p. 6 una bella e immaginifica descrizione dei caratteri romantici ad opera di F. BRUNETIÈRE, *Le mouvement littéraire au XIX. Siècle*, «Revue des deux mondes», 1889, p. 874, indicati come «liberté dans l'art; - substitution du sens propre au sens commun dans toutes les acceptations du mots; - exaltation du sentiment de Moi; - passage, pour parler comme les philosophes de l'objectif au subjectif, ou, littérairement du dramatique au lyrique et à l'élégiaque; - cosmopolitisme, exotisme, sentiment nouveau de la nature; - curiosité du passé, des vieilles pierres et des vieilles traditions; - introduction dans la littérature des procédés ou des intentions de la peinture, voilà le Romantisme». Altra brillante ricostruzione è quella da Schmitt attribuita a E. SEILLÈRE (*La philosophie de*

Per tornare all'antropologia tardo-settecentesca, i contorni più larghi sono sempre quelli fra materialità e spiritualità dell'uomo – che il geniale Lamettrie ha dialetticamente superato con una proiezione che sarebbe divenuta di grande attualità solo dopo Darwin ma, più in particolare, con l'intelligenza artificiale dei giorni nostri: l'uomo-macchina, fatto però a immagine dell'orologio-automa, altra grande creazione dell'illuminismo svizzero-francese. Natura animale ed essenza spirituale, dunque, ma nel doppio polo dell'individualità di partenza dell'essere umano e della sua “necessaria” socialità d'arrivo. Tale è il campo più stretto dell'antropologia, in cui i medici finiscono per essere più filosofi e per occuparsi nuovamente delle radici profonde della vita umana (*Lebenswelt*), dove si ritrova inevitabilmente la forte componente melanconica. «Johann Georg Zimmermanns *Von der Erfahrung in der Arzneykunst* (1763-64), ein “tüchtiges Werk”, wie Goethe erklärt, – scrive Hans-Jürgen Schings⁵¹

«eröffnet die populäre Welle. Mit seinem Standardwerk *Ueber Einsamkeit* (1784-85) markiert er einen ihrer Höhepunkte. Und wiederum ist unser *ceterum censeo* am Platz: beide Werke, *Erfahrung* und noch mehr die *Einsamkeit* [...] sind Fundgruben der Melancholie-Diagnose, zeigen die angewandte Melancholie-Doktrin in Aktion».

E di nuovo si pone il problema delle fonti originarie di *Klugheitslehre* che stanno dietro al processo, a partire da Wolff e prima ancora da Thomasius⁵².

Rispetto a Zimmermann, va considerato anche il ruolo, sia pure in opposizione, di Knigge, il cui *Weltumgang* sarebbe cosa diversa dalla *Gesellschaft*, in perenne tensione con la *Einsamkeit*. Quest'ultima è invece strettamente connessa con la *Hypochondrie*, vera propria “malattia dell'immaginazione”, ma anche fonte di “equilibrio

l'impérialisme, 4 voll., 1903-1908) che equipara romanticismo a misticismo, ma con la precisazione storica che esso nasce da Rousseau, dopo essersi liberato dai vincoli del cristianesimo chiesastico.

⁵¹ H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, pp. 23-24. Segnalo anche una recezione italiana ad opera di G. ZUCCALA, *Della solitudine secondo i principi di Petrarca e Zimmermann. Lettere di Giovanni Zuccala Prof. Ord. di estetica e letteratura italiana nell'I.R. Università di Pavia, con l'aggiunta di due orazioni sul bello ideale e sul mirabile dello stesso autore*, Pavia 1822.

⁵² N. PIRILLO, *L'uomo*. Su Knigge cfr. invece B. ZAEHLE, *Knigges Umgang mit Menschen und seine Vorläufer. Ein Beitrag zur Geschichte der Gesellschaftsethik*, Heidelberg 1933; ma, addirittura risalente ai trattati di comportamento del Rinascimento italiano e in particolare alla *Civil conversazione* del Guazzo, cfr. E. BONFATTI, *La “Civil conversazione” in Germania. Letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge*, Udine 1979; ma anche *Fortuna oltr'Alpe del libro di costume: Castiglione, Della Casa, Guazzo*, in G. BELLONI – R. DRUSI (eds), *Il Rinascimento italiano e l'Europa. 2: Umanesimo ed educazione*, Vicenza 2007, pp. 533-545.

energetico”, cioè conflitto fra la forza della personalità individuale e la casuale forza del destino, che può però agire in senso positivo, per elevarsi al di sopra del “*gemeinen Ton*”. Infatti «Könige und Philosophen, Helden und Weise, alle nach Lichte und Auklärung und Stärke der Gedanken und Gesinnungen strebende Köpfe, suchten in allen Zeiten die Einsamkeit, und empfanden ihre Kraft»⁵³.

La *Einsamkeit* è anche il sintomo generale della melancolia, che Zimmermann definisce come «ein falsches Raisonement das mehreren Theils durch Mitwirkung ungesunder und traurigmachender Gefühle des Körpers, die niederschlagenden Vorstellungen in der Seele unterhält» e che può essere combattuta, piuttosto che con i rimedi suggeriti dalla medicina, anche con una solitudine industriosa (*geschäftige Einsamkeit*)⁵⁴.

⁵³ J.G. ZIMMERMANN, *Über die Einsamkeit*, Leipzig 1784, p. 66. Ne esiste una traduzione in italiano (*Saggio sopra la solitudine*, Genova 1803).

⁵⁴ *Ivi*, pp. 72 ss.

10.

«The only science of Mankind is Man»¹, il *dictum* di Alexander Pope sembra reggere tutto questo interesse “antropologico” per la struttura intrecciata di fisico e spirito, nella doppia dimensione medico-psicologica e filosofico-estetica. La riconquistata fiducia nell’uomo è il segno più visibile dell’orizzonte aperto dall’illuminismo dopo che, nel secolo precedente, si era invece compiuto – anche a costo del soggetto individuo celebrato nel rinascimento – il processo di formazione dello Stato, ordinatore e protettore, unica e suprema garanzia istituzionale di pace e sicurezza (oltre che di benessere), secondo i canoni di “bencomune” che avevano accompagnato la storia costituzionale dell’occidente, dal medioevo in poi.

Abbiamo cercato di vedere come a tutte queste fasi di svolgimento di detta storia sia possibile accompagnare la persistenza di una sindrome melanconica, o meglio la percezione da parte degli uomini, in ogni età, di una condizione di melancolia, più o meno depressiva o entusiastica, intimistica o trasognata. Si tratta, a mio avviso, del segno che per tutto il millennio, più o meno, non è venuto meno, né è molto mutato, il soggetto di quella storia – almeno nella percezione che continuiamo ad averne noi oggi – che è appunto l’uomo. Il trend non perde certo vigore col progresso della civilizzazione, in senso sia spirituale che materiale, nel Settecento e poi, con la rivoluzione economica e politica, nell’Ottocento borghese. Il soggetto c’è e permane, con forza creatrice e produttiva ancora maggiore, tanto da fare credere che per la melancolia non vi debba essere più spazio né tempo. Invece c’è, come abbiamo già iniziato a vedere coi brevi scorci sulla nascente antropologia ed è ancora lontano il momento in cui Adorno dovrà dire: «Oggi che il soggetto è in corso di sparizione»².

¹ A. POPE, *An Essay on Man: to H. St. John L. Bolingbroke, Epistle II* [che reca il titolo: “Of the Nature and State of Man with respect to Himself, as an Individual”] in *The Works of Alexander Pope, Esq, Volume III. Containing his Moral Essays*, Berlin, 1763: «Know then thyself, presume not to God to scan, / The proper study of Mankind is Man. / Plac’d on this isthmus of a middle state, / A Being darkly wise, and rudely great».

² T.W. ADORNO, *Minima moralia*, Torino 1979, p. 5 citato in M. BOZZETTI, *Adorno*, p.15.

Ma Adorno serve lo stesso, per indicare la via di lettura anti-illuministica che mi sembra necessaria a cogliere il senso della melancolia borghese. Purché questa venga allora intesa – se mi si passa l'espressione – come l'incapacità borghese-liberale di tenere alta, anche nella fase del suo dominio sociale e politico, la tensione liberatoria che aveva caratterizzato l'illuminismo. Il punto di partenza di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno nella loro *Dialettica* è ancora più duro:

«Non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implica già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque»³.

La colpa sarebbe del “soggetto” illuminista, incapace di dar corso storico effettivo al “programma” illuministico⁴. O forse – per i due autori – la colpa di fondo resta quella del soggetto-uomo, incapace di piena emancipazione: ciò che magari risalta di più, in presenza di un programma, come quello illuministico, così apparentemente in grado di cancellare, coi lumi, le tenebre⁵. La degenerazione dell'illuminismo in positivismo⁶ è fatale e ne rispecchia la genesi “totalitaria”, anche se, per Horkheimer, «L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo»⁷. C'è un implicito costante richiamo alla melancolia in questi discorsi, soprattutto da parte di Adorno (che aveva pubblicato nel 1933 il libro su

³ M. HORKHEIMER – TH.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966, p. 5.

⁴ M. BOZZETTI, *Adorno*, p. 30, che riporta anche la bella frase nella *Dialettica* (p. 92): «Il borghese, nelle forme successive del proprietario di schiavi, del libero imprenditore, dell'amministratore, è il soggetto logico dell'illuminismo» e commenta Mauro Bozzetti: «La presunta emancipazione si trasforma in regressione proprio nella convinzione di poter decretare l'inutilità della *pietas* religiosa».

⁵ *Ivi*, p. 32: Bozzetti ricorda qui le tremende parole di W. BENJAMIN (*L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 1972, p. 252): «non vi è un documento di civiltà che non sia allo stesso tempo un documento di barbarie».

⁶ M. HORKHEIMER – TH.W. ADORNO, *Dialettica*, p. X (M. BOZZETTI, *Adorno*, p. 39). Ma Bozzetti descrive poi molto bene quel rischio (pp. 58-59): «Il positivismo sarebbe dunque autocontraddittorio, perché la pretesa oggettività della validità normativa nasconde l'ipostatizzazione del soggetto pensante, nega cioè che il processo della conoscenza risiede nella facoltà dell'individuo storico, determinato da una precisa epoca temporale. Come esempio Adorno cita i paradossi necessari di Ludwig Wittgenstein nei quali il filosofo logico, in opposizione ai positivisti del circolo di Vienna, si rende perfettamente conto dei limiti della logica».

⁷ M. HORKHEIMER – TH.W. ADORNO, *Dialettica*, p. 221.

Kierkegaard. La costruzione dell'estetico), ma non è questa la sede per occuparcene: lo si vedrà forse più avanti. Ora invece tocca tornare alla ricostruzione di Schings delle *Theorien der Melancholie*⁸.

Nel sottolineare l'affinità dell'antropologia alla melancolia, Schings osserva che ciò «significa innanzi tutto che la scienza dei medici filosofi coglie la melancolia come paradigma metodologico e ne indaga sempre di nuovo i fenomeni», pur nella consapevolezza che la vecchia costruzione basata sull'*atra bilis* non è più conveniente. Servono dunque interpretazioni nuove. L'interesse dell'illuminismo per la melancolia era molto acceso, anche se funzionava perlopiù in chiave anti-melancolica.

«Da Hobbes a Lamettrie e d'Holbach, da Locke e Thomasius a Kant, da Shaftesbury e Swift a Wieland e Zimmermann si trova difficilmente un illuminista che non sia attratto con energie non polemiche al cangiante e polimorfo fenomeno della melancolia, in nome della felicità, che dev'essere affermato contro le forze dell'oscurità»⁹.

Dal filosofo morale Thomasius al fisiologo Stahl, il dibattito sulla melancolia prosegue, nella Germania settecentesca, attraverso la dottrina dei temperamenti, con tutte le differenze introdotte dal progressivo superamento dell'antica dottrina degli umori, a causa anche della scoperta della circolazione del sangue. È quest'ultimo, con le diverse caratteristiche che può avere, il vettore dei mali che segnano il temperamento melancolico. Per Thomasius, si tratta di un sangue appesantito dalla terra, che è da sempre elemento specifico della sindrome melancolica (la terra è da sempre nera e fredda) e che si manifesta nel vizio dell'avarizia; per Stahl, invece, il sangue del melancolico è sempre pieno di preoccupazione (*Sorge*), di paura: di conseguenza i melancolici «non vedono altro che il peggio in tutte le cose»¹⁰. Il che non può che avere

⁸ È il titolo della prima parte del suo libro, *Melancholie*, pp. 41 ss.

⁹ *Ivi*, p. 39, che conclude: «Unter solchen Umständen wird die Theorie der Melancholie und deren Applikation zu einer Argumentationsbasis, deren Bedeutung kaum überschätzt werden kann», precisando che «hinter Namen wie Schwärmer, Fanatiker, Enthusiast, aber auch Pietist und Religionist, [...] hinter Enthusiasmus und Phantasie, Aberglauben, Sektierertum und nicht zuletzt hinter der asketisch-dogmatischen Religion» suole nascondersi melancolia.

¹⁰ G.E. STAHL, *Neu-verbesserte Lehre von den Temperamenten*, Leipzig 1723, p. 86, in H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, p.45, che poi presenta anche la conclusione di G.H. VOGT, *Der eingeglichene, nun aber Wieder ausgegertzte Dritte Theil des Menschen Nebst angehängter Qvelle Vieler Irrthümer, nehmlich der Lehre Von denen Temperamenten...*, Leipzig 1732, pp. 20 s.: «Die Temperamente gehören nicht zur Moral, sondern in die Medicin».

effetti negativi anche nei rapporti sociali, poiché «humores sequuntur mores: come sono il sangue e gli umori, così sono anche i costumi»¹¹. Il difficile sta nel combinare la parte fisiologica del movimento del sangue con quella psicologica dei sentimenti, cioè delle pulsioni e delle passioni¹².

Il quadro generale è comunque negativo, pur essendo complesso e articolato, e denuncia una consapevolezza integrale – che come abbiamo visto verso la fine del secolo diverrà “antropologica” – di quella forte “antipatia umana” su basi naturali che sembra contrapporsi alla felicità e alla gaiezza artificiale del modello illuministico. La differenza coi tempi bui – o anche per il Caraccioli “gotici” – del barocco secentesco è che ora l’approccio all’intera tematica sembra acquisire tratti più scientifici e indurre perciò a soluzioni più consapevoli anche sul piano sociale e politico: fra esse rientra a mio avviso anche lo studio tecnico della *socialité* o *civil society*, per non dire *bürgerliche Gesellschaft*, da una parte, e il rinnovamento del costituzionalismo, in chiave sia rousseauviano-democratica che rivoluzionario-costituzionale, dall’altra. Non sarà forse neppure un caso che gli stessi sovrani che per così dire accompagnano questo percorso sono, nell’opinione pubblica, fortemente segnati – quasi per contrappasso – dalla sindrome melanconica: si pensi a Filippo II in Spagna, Giorgio III in Inghilterra e lo stesso Federico II in Prussia. Certo è che la condanna della misantropia e della melancolia è così esplicita da riecheggiare, in Immanuel Kant, i toni decisi dell’*homo homini lupus* del *Leviathan* di Thomas Hobbes: «In generale, un melancolico ha rappresentazioni misantropiche, egli vede gli altri uomini sempre come nemici ed è perciò molto diffidente»¹³.

¹¹ J.A. HILLIG, *Anatomie der Seelen, darinnen derselben Logicalische und Moralische Natur des Verstandes, Willens, Mental-Gedächtnis der Phantasie, Affekten, Sensual-Gedächtnis des Leibes, so fern er moraliter in die Seele würcket... kürzlich entworfen*, Leipzig 1737, p. 270.

¹² Molto bene H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, p. 45: «Man braucht in die Bewegungskurve nur noch die psychologischen Namen einzusetzen. Der Melancholiker ist also – wie sein Blutumlauf – beständig, fleißig, hartnäckig. Doch plagen ihn Mißtrauen und Sorge, denn nie kann er an einem guten Fort- und Ausgang seiner Unternehmungen glauben. [...] Um jede Gelegenheit zum Unglück zu vermeiden, sucht er die Einsamkeit».

¹³ I. KANT, *Anthropologia*, p. 299 (da H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, p. 46).

D'altra parte, nel già ricordato libro di Zimmermann sulla *Einsamkeit* avrebbero misurato le forze i tre temi di fondo del secolo: entusiasmo, sensibilità e illuminazione (*Schwärmerei, Empfindsamkeit, Aufklärung*).

Microscopici ma scintillanti dettagli su possibili nessi fra la condizione individuale del melancolico e quella politico-sociale del tempo sono colti da Schings anche nell'opera di H. W. Lawätz, il quale non si limita a riprendere l'opinione tradizionale per cui "i più grandi tiranni erano melancolici" ma assimila la natura melancolica a quella dell'impiegato delle tasse (*Finanzbeamten-Natur*)¹⁴, riecheggiando in tempo reale il disgusto per i "cameralisti" ben tratteggiato da un libro recente sul "cameralismo tedesco come scienza e come pratica", in cui viene illustrata la *vox populi* riguardanti quei "vampiri" della finanza che guidavano la "camera" del signore territoriale (nella specie Carlo Alessandro, 1684-1737, duca cattolico del territorio protestante di Württemberg) allo scopo di arricchire le entrate del moderno Stato territoriale in via di consolidamento. Il libro inizia infatti con la storia del «Jew Süß, bloodsucker of the people» e tende a fornire un quadro deprimente, dal punto di vista storico-sociale, dell'esperienza cameralistica tedesca sei- e soprattutto settecentesca, a cui è invece dedicata da sempre una letteratura "tecnica" estremamente favorevole, dal punto di vista della fondazione della struttura amministrativa, fiscale e burocratica dello Stato moderno¹⁵.

Non avrei mai immaginato, una cinquantina d'anni fa quando intrapresi la mia propria ricerca su cameralismo e assolutismo in Germania, che sarei alla fine della

¹⁴ H.W. LAWÄTZ, *Versuch über die Temperamente*, Hamburg 1777, pp. 72 ss. Schings osserva (p. 47) che Lawätz segue qui opinioni di F.K. VON MOSER, *Der Herr und der Diener geschildert mit patriotischer Freyheit*, Frankfurt 1759, che è anche un bel titolo "assolutistico-illuminato", in cui sembrano già risuonare motivi che arricchiranno lo spirito costituzionalistico liberal-borghese del prossimo *Vormärz* tedesco.

¹⁵ A. WAKEFELD, *The disordered Police state. German cameralism as science and practice*, University of Chicago Press, 2009, su cui: P. SCHIERA, *A proposito di cameralismo e polizia: da Federico il Grande ai giorni nostri*, «Giornale di storia costituzionale», 28/2014, pp. 137-151. Fra la letteratura che ho definito nel testo "tecnica" si stacca l'ormai più che secolare opera di A.W. SMALL, *The Cameralists. The Pioneers of German Social Polity*, New York 1909. Cfr. inoltre, anche per spiegare il libro di Wakefeld, M. RAEFF, *The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia 1600-1800*, New Haven 1983. Cfr. anche, per altri profili di ricerca, l'ormai pure molto vecchio P. SCHIERA, *Dall'arte di governo: ciò che consente anche un ulteriore rimando alla principale tesi foucaultiana della governamentalité*, appena sfiorata *retro*, pp. 63 s. (M. FOUCAULT, *Illuminismo*, con *Introduzione* di Paolo Napoli).

carriera giunto a mettere insieme cameralismo-assolutismo con melancolia-ipocondria, ma tant'è: sono le soddisfazioni di vita dello studioso, al quale, essendo pure lui solitario e misantropo, non resta che gioire di queste coincidenze, capaci di dare piccolo senso a una vita normalmente piuttosto inutile, quando non dannosa. Anche Schings sottolinea la tensione sottostante alla presenza di melancolici in società, documentata da tanta letteratura “temperamentale”:

«Il melancolico misantropico è un'unica grande provocazione alla società, la quale trova invece la propria rappresentazione ideale in concetti come socialità (*Geselligkeit*), amore per gli uomini (*Menschenliebe*), tenerezza (*Zärtlichkeit*), amicizia (*Freundschaft*), compassione (*Mitleid*), amore (*Liebe*), obbedienza (*Gehorsam*), risparmiosità (*Sparsamkeit*): le *Moralische Vorlesungen* di Gellert potrebbero valere da codificazione di una società così raccomandabile, per la quale il melancolico, per la sua pura esistenza, rappresenta una minaccia continua all'ordine e alla felicità»¹⁶.

La biografia stessa di Rousseau basterebbe da sola a suffragare questa opinione; più ancora la sua ossessione autobiografica, nelle *Confessions* e ancora prima nelle *Lettres à Malesherbes* che ne costituiscono un'anticipazione e sono prettamente dedicate proprio all'autodifesa dall'accusa di essere un temperamento melancolico, da cui dipenderebbero i suoi deliri¹⁷. Ma poi ci sono le sue opere, in cui la melancolia occupa un posto tutt'altro che marginale, a partire dal fatto che la “osservazione” dei fatti (iniziando naturalmente da sé stesso) come base della conoscenza, si basa proprio sull'osservazione dei sentimenti e delle sensazioni¹⁸.

Per Rousseau, «*l'objet de la vie humaine est la félicité*» e non ci si può arrivare che in solitudine. Quest'uomo, che afferma che «*tout me ramène à la vie heureuse et douce*

¹⁶ H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, pp. 47-48, nota 35. La mia lettura – spero si sia capito – è del tutto complementare a quella appena riportata da Schings: nel senso che tutti i caratteri “gioiosi” (la *Joie* di Caraccioli!) da lui riportati mi sembrano proiezioni esterne, cioè “sociali” della melancolia del nuovo soggetto-suddito e finiscono per rappresentare, in tal modo, la condizione culturale (di melancolia sociale) dominante dell'epoca.

¹⁷ Il tema è trattato in ampiezza da L. CANTAGREL, *De la maladie à l'écriture: Genèse de la mélancolie romantique*, Tübingen 2004, in particolare: *Deuxième partie. Du discours sur la mélancolie à l'écriture mélancolique*, pp. 110 ss. Egli cita tra l'altro R. MAUZI, *Les maladies de l'âme au XVIIIe siècle*, «Revue des Sciences humaines», 1960, pp. 459-493; L. SOZZI, *Malinconia dei tardi lumi*, in L. DE GASPARI – L. PIETROMARCHI – F. PIVA (eds), *Lo 'Spleen' nella letteratura francese*, Fasano 1991, pp. 9-24.

¹⁸ S. GRISI, *Dans l'intimité des maladies, de Montaigne à Hervé Guibert*, Paris 1996, p. 108, cit. in C. GARDOU, *Jean-jacques Rousseau: de l'errant infirme au géant de la littérature*, Rousseauetudies.free.fr.

pour laquelle j'étais né», contrappone questa felicità alla vita in società, alla ricerca di una felicità che non possa essere turbata né da vicissitudini né da umiliazioni di qualsiasi tipo. Il segreto della felicità sta nel ripiegarsi su sé stesso, nel concentrarsi in sé per mettere alla prova la propria esistenza. Preferendo l'isolamento e il ritiro, quest'anima si rifugia nella solitudine, grazie alla quale la sua immaginazione attiva rimpiazza la morale della ragione con quella del cuore.

Tale genere di solitudine gli fa capire che nella società tutto viene sacrificato al profitto, senza curarsi del fatto che così l'uomo diventa sempre più triste. Il passato è passato e il presente non ha nulla di speciale. Poco a poco, una miseria moderna si appropria di un'anima romantica che risente degli attacchi di questa malattia moderna che è la melancolia. La caratteristica principale del male del secolo, la disillusione, è sicuramente un regalo della modernizzazione e della civilizzazione: è il sentimento penoso e doloroso che tutto si scioglie e si spezza, distruggendo ogni aspetto di speranza e di vita. L'uomo sensibile, che soffre di pregiudizi sociali, si abbandona alla passione, alla solitudine e alla disillusione. Il mondo, per quello che è – per quel che anzi è diventato, nelle mani degli uomini – non è che motivo di amarezza. La felicità non esiste più e l'uomo insoddisfatto non sa ritrovarla da nessuna parte: dopo aver esaminato tutto, suo premio sarà soltanto il disgusto dell'esistenza¹⁹.

Molta letteratura è dedicata anche alla posizione che Rousseau tenne nella tensione che si andava proponendo, contro i rococoismi di corte, fra classicismo e romanticismo. Sarà questo certamente uno dei temi centrali del secolo XIX, mentre mi pare che per l'illuminismo sia ancora principale il tema dell'uomo nella sua multipla composizione animale-spirituale, ma anche individuale-sociale. Così l'incertezza fra sensi e sentimenti o fra esperienza e immaginazione fa da sfondo a ogni dibattito sul posto dell'uomo nel mondo. In via generale, direi che nel complesso il clima culturale dell'epoca fosse determinato molto più da problematiche di questo tipo che dall'impegno dottrinario in campo politico. La libertà si presenta come carattere distintivo dell'essere umano, in quanto membro della natura prima che della società: perciò ogni

¹⁹ Si tratta di una breve ricostruzione liberamente tratta da S.R. HOSSEINI, *Jean-Jacques Rousseau, le mal du siècle avant le siècle*, «La Revue de Teheran», 97/2013.

forma di oscurantismo anti-libertario va combattuta ed eliminata, provenga essa dalla Chiesa o dallo Stato. Ma la lotta politica è quasi una conseguenza di questo approccio natural-razionalistico piuttosto che un impegno basato su un'ideologia o anche una dottrina politica.

Non è certo originale riconoscere che la figura di Jean Jacques non è facilmente inquadrabile nel panorama che normalmente si dà della cultura illuministica. Non lo è dal punto di vista, per così dire, letterario come non lo è da quello politico-dottrinario. Sotto il primo profilo, ritengo improbabile e poco interessante la sua sistemazione fra le linee dei due grandi movimenti, classicismo e romanticismo, in cui si è soliti classificare la trasformazione – o crisi – della società borghese in quella che Koselleck ha chiamato la *Sattelzeit*. Ciò vale anche per quanto riguarda l'analisi della melancolia rousseauviana, troppo spesso vista come semplice anticipazione del *mal du siècle* ottocentesco. Ma è sotto il secondo profilo che il discorso acquista tutta la sua rilevanza, soprattutto in vista del tentativo che sto facendo di collegare la rivoluzione politologica da lui compiuta con la dinamica della melancolia che sto inseguendo nei secoli dell'età moderna.

Nel 1750, Rousseau partecipa al famoso concorso bandito dalla *Académie des sciences, arts et belles lettres de Dijon* sul tema: «Se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi» e lo vince, avendone condiviso l'impianto con Diderot. Lo scandalo è grande, tanto che sono in molti a pensare che le tesi esposte vadano lette all'incontrario e che egli abbia voluto giocare sul paradosso. All'opposto, quelle tesi vengono da altri estremizzate, in modo da farne risaltare l'assurdità. Rousseau si difende da entrambe le critiche nell'introduzione alla sua commedia *Narcisse ou l'amant de lui-même*²⁰. La risposta è che non vi è nulla di più lontano dal suo "sistema" che la ricostruzione del suo pensiero fatta dai suoi avversari. Il quesito proposto dall'*Académie* digionese era se la rinascita (*rétablissement*) delle scienze e delle arti avesse contribuito a epurare i costumi; la risposta molto semplice era stata che «nos moeurs ne se sont point épurés». Ciò implicava però una questione

²⁰ La *comédie* venne messa in scena a Parigi nel 1752, due anni dopo la pubblicazione del *Discours sur les sciences et les arts*.

più generale e importante, relativa alla «influenza che il coltivamento delle scienze deve avere in ogni occasione sui costumi dei popoli».

Nei termini generali propri del suo tempo, Rousseau afferma che la degenerazione dei costumi non fu solo colpa delle scienze, ma che queste hanno contribuito fortemente «a dare ai nostri vizi un colore gradevole, una certa aria onesta che c'impedisce di averne orrore». Occorre distinguere tra la scienza in astratto, che merita tutta la nostra considerazione, dalla vana e folle scienza degli uomini, che s'ispira soltanto a due fonti cattive, l'ozio e il desiderio di distinguersi. In uno Stato ben costituito ogni cittadino ha precisi doveri da compiere, che non gli lasciano il tempo per frivole speculazioni; ma soprattutto, “dans uno Etat bien constitué” tutti i cittadini sono uguali e nessuno può essere preferito agli altri. È il desiderio di distinguersi a scatenare furbizie e ipocrisie che minano la virtù dei cittadini e oggi spaventa vedere fino a che punto «notre siècle raisonneur a poussé dans les maximes le mépris de l'homme et du citoyen». L'uomo gradevole ha soppiantato l'uomo dabbene²¹: i talenti hanno la meglio sull'onore della virtù, perché anche l'educazione si muove su quel passo. Impariamo la grammatica prima di sapere i nostri doveri dell'uomo e conosciamo tutto quanto è accaduto fino a noi prima che ci si dica che cosa dobbiamo fare oggi. Il gusto per la filosofia allenta tutti i legami di stima e di benevolenza che legano l'uomo alla società e questo è forse il male più dannoso di tutti, perché produce disprezzo per gli altri incrementando solo l'*amour propre* di ciascuno. Ne discende che i legami sociali sono ormai basati solo sull'interesse personale o sulla falsa coscienza di bisogni reciproci, cosicché il bene comune non viene più concepito altrimenti che come scusa per incrementare il bene proprio²².

L'asso nella manica di Rousseau – sempre in questa *Preface* del *Narcisse* – sta nel fatto che egli pretende di dire le sue verità non come semplici declamazioni ma sulla

²¹ «Quand une fois les talents ont envahi les honneurs dus à la vertu, chscun veut être un homme agréable & nul ne se soucie d'être homme de bien».

²² Il commento di Rousseau è molto alto a questo proposito: «Etrange & funeste constitution où les richesses accumulés facilitent toujours les moyens d'en accumuler de plus grandes, & où il est impossible à celui qui n'a rien d'acquérir quelque chose; où l'homme de bien n'a nul moyen de sortir de la misère; où les plus fripons sont les plus honorés & où il faut nécessairement renoncer à la vertu pou devenir un honnête homme!».

base di ragioni concrete e mostrandone le cause, con la conclusione che a suo avviso «tutti questi vizi non appartengono tanto all'uomo, quanto all'uomo mal governato (*mal gouverné*)». Segue un primo elogio del selvaggio (*sauvage*): «Je le dis à regret; l'homme de bien est celui qui n'a besoin de tromper personne, & le Sauvage est cet-homme là». Ma segue anche una tirata che si può ben inquadrare nei discorsi fin qui fatti sulla melancolia: l'uomo è nato per agire e pensare ma non per riflettere; «La réflexion ne sert qu'à le rendre malheureux sans le rendre meilleur: elle lui fait regretter les biens passés & l'empêche de jouir du présent: elle lui présente l'avenir heureux pour le séduire par l'imagination & le tourmenter par les desirs, & l'avenir malheureux pour le lui faire sentir d'avance. L'étude corrompt ses moeurs, altère sa santé, détruit son tempérament, & gâte souvent sa raison; si elle lui apprenait quelque chose, je le trouverais encore fort mal dédommagé».

La cosa più evidente non è tanto il distacco dalla gloriosa visione rinascimentale della melancolia generosa, quanto il disaccordo di Rousseau dal dibattito in corso al suo tempo, anche e soprattutto in Francia, sul rapporto da stabilire fra corpo e anima. In particolare, già in questi primi lavori, ha il sopravvento l'interesse per la collettività, piuttosto che per l'individuo. È il popolo il soggetto che più lo interessa: del popolo sono le consuetudini (*coutûmes*) che vanno rispettate e mantenute, perché ogni loro anche piccolo mutamento retroagisce sui costumi (*moeurs*).

«Car les coutûmes sont la morale du peuple, & dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règle que ses passions ni de frein que ses loix. Je dis donc qu'il en est des moeurs d'un peuple comme de l'honneur d'un homme; c'est un trésor qu'il faut conserver, mais qu'on ne recouvre plus quand on l'a perdu»²³.

Tuttavia, un volta che un popolo è corrotto – e tutti i popoli “moderni” lo sono – diventa inutile abolire le arti e le scienze; conviene invece mantenerle, per conservarle almeno il simulacro pubblico della virtù, al cui posto vengono introdotte “la politesse

²³ E qui, a proposito della fondazione dell'antica Roma, fa una notazione di grande momento sui vizi e le virtù collettive: «car ces mots vertus et vices sont des notions collectives qui ne naissent que de la fréquentation des hommes». Osservazione analoga sulla comunicazione come fenomeno socio-culturale l'aveva già fatta all'inizio di questa *Préface*, quando aveva affermato: «Tout ce qui facilite la communication entre les diverses nations porte aux unes, non les vertus des autres, mais leurs crimes & altère chez toutes les mœurs qui sont propres à leur climat & à la constitution de leur gouvernement».

& les bienséances” e alla paura di apparire cattivo si sostituisce quella di apparire ridicolo. È sempre meglio convivere con dei bricconi che con dei briganti²⁴.

Nel 1755 Rousseau pubblica il suo secondo *Discours*, sull'origine dell'ineguaglianza fra gli uomini; mentre il *Contrat social (ou Principes du droit public)* appare nel 1762, ma il piano era già stato posto a Ginevra fin dal 1754. Non interessa qui l'analisi delle opere maggiori, avendo già visto il carattere fondamentale della diseguaglianza e della difformità fra gli uomini, come appare, in maniera brusca e forse anche troppo diretta, nel *Discorso sulle arti e le scienze*. Mi pare che si possa dire che è su queste basi, o meglio a rimedio di questi “vizi”, che si svilupperà l'azione della *volonté générale*, ma forse anche la particolare torsione che lo stesso discorso sulla melancolia potrebbe poi avere assunto, nella scia di Rousseau.

Non però subito – a parte gli influssi accertati su Kant su cui torneremo – e neppure nel consueto giro tra classicismo e romanticismo che viene di solito evocato, ma in una distanza molto più lunga che, superando l'età della melancolia liberal-borghese per lunga parte del XIX secolo, estenderà la sua influenza fino alla grande crisi “modernista” con cui si aprirà il Novecento. Per quanto infatti solitudine, disperazione e tristezza abbiano caratterizzato la vita stessa di Jean Jacques, egli le ha sempre considerate come sintomi di una condizione umana basicamente tarata dagli effetti della civilizzazione. Sono dunque storiche e collettive le cause della melancolia e andrebbero combattute alla radice, a partire dalla famiglia (*Nouvelle Héloïse*) dalla società (*Le contrat social*) e più ancora dall'educazione (*Emile*), per ripristinare un corretto sistema di relazioni fra gli uomini, secondo le condizioni “naturali” di partenza e non secondo i falsi principi introdotti, nel corso della civilizzazione, dalle scienze e dalle arti, con la creazione di false diversità da una parte ma anche, dall'altra, di una falsa uniformità di bisogni e desideri, dietro cui si celano soltanto vizi e interessi privati (i due *Discours*). Una melancolia universale, alla fine, oltre che molto personale, destinata a nutrire una delle forze maggiori della futura evoluzione della socializzazione umana, non solo in Europa e ben al di là degli influssi esercitati dall'illuminismo sulla

²⁴ Anche questa è bella e *pour cause*: «Lorsqu'il n'y a plus des moeurs, il ne faut songer qu'à la police; & l'on sait assez que la Musique & les spectacles en sont un des plus importants objets».

breve storia dell'egemonia borghese. Sto parlando dell'inquietante parabola della democrazia, compresa la sua iperbole totalitaria²⁵.

Ma tocca concludere ora il capitolo sul Settecento, in cui sembrano esservi gradi differenti di melancolia, alcuni dei quali anche attraenti per un tipo nuovo di borghesia che si sta allestendo, soprattutto in quello che è il romanticismo inglese; ma lo stesso Goethe è alla porte, con il suo *Werther* (1774). L'ipocondria sembra scindersi dalla melancolia e il temperamento ipocondriaco acquista in società un posto tanto alto da venir considerato "temperamento alla moda", proprio delle corti, delle città e delle università: nei campi non esiste²⁶. Una cosa tira l'altra, sembra – ma non è così: si tratta veramente di un clima culturale, ampio e complesso, che coinvolge tutti gli aspetti della società e di un nuovo modo di vedere il mondo che sta emergendo – tanto che il descritto passaggio dalla melancolia dura a quella dolce della sensibilità d'animo giunge a toccare le nuove frontiere dell'estetica.

Si tratterebbe, per Kant, di una sublimazione della melancolia, concentrata in particolare in una predisposizione all'attenzione, che accomuna scienziati e poeti, ma dietro c'è naturalmente Edmund Burke e la sua *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* del 1757, tradotto in tedesco nel 1773. Alla base di questa nuova categoria estetica (che per molti emblemizza il passaggio dal neoclassicismo al romanticismo) vi sono qualità sicuramente di attinenza melancolica, che Kant a sua volta riprende. Ma a dirla meglio è niente meno che Albrecht von Haller: «Daher sind Poeten und Entdecker von melancholischem wahnwizzig Geiste,

²⁵ J.L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Britain 1960.

²⁶ A parte il rimando alle cose dette sull'*Aminta* di Torquato Tasso, cfr. K.J. WEBER, *Demokritos oder Hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophers*, a cura di K.M. Schiller, 12 voll., Leipzig 1927. Un approccio "sociologico" alla melancolia, dunque, con l'interesse rivolto al suo ruolo sociale. D'altra parte era stato questo anche il rovello di Rousseau, tutto teso ad allontanare da sé il sospetto di un genetico temperamento melancolico, a favore invece di una melancolia causata dalla pressione sociale su di lui (*Lettres à Malesherbes*). Ma la considerazione sociologica della melancolia non si limita alla società del lusso e della moda, scendendo anche al livello professionale, sia pure sempre di qualità: sono in particolare i letterati a soffrirne, a causa del lavoro sedentario che svolgono: non è sempre la melancolia a provocare il genio ma può essere quest'ultimo a causare la prima. Cfr. M. RIVA, *Saturno e le Grazie: ipocondria e malinconia nella letteratura italiana tra Sette e Ottocento*, New Brunswick N.J. 1986; *Malattia dell'immaginazione e immaginazione della malattia: ipocondria e malinconia nella letteratura italiana del Settecento*, «Lettere italiane», 39/1987, pp. 346-377.

dessen Eigenschaft eine stärkere Aufmerksamkeit ist. Und dahin gehörte Tassus, der mehr als einmal wahnwizzig war, Hugenius und Swammerdam»²⁷.

Senza voler qui insistere sull'approccio filosofico di Burke al tema, basterà ricordare che il sublime, per lui, è un'idea nettamente distinta dall'idea del bello e di cui da un lato bisogna cercare l'origine in determinate qualità sensibili o dinamiche esperienziali, e dall'altro scovarne gli effetti in determinate passioni e determinati sentimenti provati dal soggetto: origine ed effetti che portano entrambi dritti alla melancolia²⁸.

Parrebbe insomma che l'intreccio delle due modalità – di melancolia e di sublime – abbia portato a un arricchimento sostanziale del soggetto colpito, in termini di energie disvelate e pronte a impieghi di tipo morale (o filosofico, in senso prevalentemente estetico). Senza il connubio non si capirebbe l'abbandono, da parte di Kant, della tradizionale visione del melancolico come figura miserabile della vita a favore di una valutazione più positiva, in termini di solidità e concretezza, che fra l'altro non mi sembra troppo lontana dall'immagine del borghese prussiano dell'Ottocento offerta da Werner Sombart. «Al centro del ritratto di Kant sta senza dubbio la stabilità (*Standhaftigkeit*), che si potrebbe quasi definire *constantia*, la quale riesce a dare un timbro di dignità perfino ai tratti misantropici del tipo, trasformando il solitario individualista nemico degli uomini e della società in un combattivo difensore della libertà», scrive Schings, mentre Sombart aveva potuto scrivere del “miracolo prussiano”: «Questa disciplina (*Zucht*), che è in primo luogo autodisciplina, “disciplina nervosa” (*Nervendisziplin*) com'è stata pure chiamata, si esprime nella coscienza del “dovere”, che costituisce il punto centrale dell'intero comportamento spirituale».

²⁷ A. VON HALLER, *Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers*, Vol. V, Leipzig-Berlin 1772, p. 1083.

²⁸ La citazione proviene da *Edmund Burke. Il bello e il sublime*, a cura di Claudia Blanco. Riporto anche la definizione fornita da F. ARCANGELI, *Dal romanticismo all'informale*, Bologna s.d.: «Tutto ciò che può destare idee di dolore e di pericolo, ossia tutto ciò che è in un certo senso terribile, o che riguarda oggetti terribili, o che agisce in modo analogo al terrore [...] ossia è ciò che produce la più forte emozione che l'animo sia capace di sentire».

Non per caso, c'è chi sostiene che il ritratto di melancolico fornito da Kant possa essere letto come suo proprio autoritratto²⁹.

Per completare e provvisoriamente concludere il quadro della lettura che viene fatta della melancolia nell'Europa "illuminata", nella proiezione che ho appena vagamente proposto della costruzione del tipo "borghese" dell'Ottocento, riprendo ancora una volta da Schings la proposta di un tardo illuminista francese che, nella definizione che offre della *mélancolie* non si scosta troppo dal paradigma già offerto da Diderot nell'*Encyclopédie*.

«Ce que nous appellons ici mélancolie, c'est cette humeur qui nous éloigne de la dissipation sans cependant la trop craindre, qui nous rend l'ami des Muses et non pas l'amant, qui nous fait rechercher la solitude sans être solitaires, qui nous fait estimer toutes choses selon leur juste valeur sans les mépriser, qui nous donne un air grave sans être misantrope, sérieux sans être farouche, sévère sans en éloigner la douceur»³⁰.

Le due visioni contrapposte della melancolia come sede della disperazione o del genio sembrano qui scomparse a favore di una visione mediana – o mediocre – della stessa che introduce l'uomo del nuovo tempo in una dimensione ponderata e affidabile che dovrebbe essere quella di un ordine sociale stabilito e condiviso come quello emrgente dal doppio rivoluzione-restaurazione che s'instaura nella prima metà del XIX secolo.

Il fascino dell'antico "schema a quattro" non è svanito del tutto, ma ora si traduce in un circolo di continuità fra "tipi" diversi ma contigui di individualità che trapassano dall'uno all'altro fino a costituire l'intero spettro di ciò che esiste in natura. Ciò vale per i colori (Goethe!) come per i temperamenti ed esprime comunque la necessità di

²⁹ Sono parole di H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, p. 54; mentre per Sombart, su cui torneremo, cfr. W. SOM-BART, *Unità di cultura e costituzione in Europa. Tre esempi storici / Verfassung und kulturelle Einheit Europas. Drei historische Beispiele*, a cura di P. Schiera, Napoli 2005, in particolare cap. III *Il miracolo prussiano*, pp. 89 ss. (*Das preußische Wunder*, pp. 203 ss), p. 90 (p. 204). Sulla possibile *Selbstschilderung Kants* cfr. H. VAHINGER, *Kant als Melancholiker*, «Kantstudien», 2/1899, pp. 139-141; T. KLEIN, *Hamlet und der Melancholiker in Kants 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabens'*, «Kantstudien», 10/1905, pp. 76-80.

³⁰ A. LE CAMUS, *Médecine de l'esprit*, nuova edizione, 2 voll. Paris 1769, tradotta in tedesco nel 1798 con un titolo che testimonia tutta la differenza fra l'illuminismo francese e quello tedesco: *Grundsätze der praktischen Seelenheilkunde*, Elberfeld 1798.

visione sistematica che sta alla fine della storia naturale³¹ e introduce alla normatività positivista, parallela a quella giuridico-costituzionale dello Stato di diritto. Il riferimento naturale è ancora a Wolfgang Goethe e alla sua teoria del colore, in cui ben si compendia l'interesse di fondo per la scienza della natura. In risposta alle teorie di Newton, egli compose la *Farbenlehre*, pubblicata nel 1810, che era divenuta vera e propria ossessione dei suoi ultimi anni, da lui considerata addirittura più importante dell'opera letteraria.

Goethe mirava in realtà a creare qualcosa di più basilare di una mera teoria dell'ottica, concependo la sua teoria del colore come modello paradigmatico per la scienza naturale in generale, dando quindi anche rilievo agli effetti psicologici propri di ogni colore. Il tentativo ebbe un effetto sorprendente nella "rosa dei temperamenti" (*Temperamentenrose*) che Goethe sviluppò con Friedrich Schiller tra il 1798 e il 1799 per mostrare l'uso allegorico, simbolico, mistico del colore, «allo scopo di rappresentare visivamente il mentale». In essa, oltre ai dodici colori, anche i quattro temperamenti classici sono in contrapposizione fra loro: il sanguigno e il melanconico formano gli umori di sentimento, il collerico e il flemmatico quelli d'azione. Ad ogni umore sono associati tre tipi umani: al melanconico appartengono filosofi, pedanti, governanti; al sanguigno oratori, storici, insegnanti; al collerico tiranni, eroi, avventurieri; al flemmatico uomini di mondo, amanti e poeti. Ne risulta una parte attiva (colore rosso) ed una passiva (colore blu); ma alla fine emerge il bipolarismo fra il governante (*purple*) e il poeta.

Un bell'esercizio senza dubbio, che ha avuto molto successo fino ad oggi, soprattutto per la generalità del contributo in termini sia scientifico-naturali che psicologico-sociali. Ma anche un bell'esempio della diffusività del tema, in cui si sostanziano ormai anche considerazioni più storicamente determinate, relative al mutamento sociale in corso, alla "crisi" che abbiamo già visto centrale per la complicata lettura offerta da Koselleck della patogenesi borghese.

³¹ W. LEPENIES, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten*, München 1976.

Schings conclude il suo capitolo sulla “patologia della bile nera” esaminando le conclusioni tratte dalle *Notizie al pubblico riguardo all'ipocondria* di Johann Ulrich Bilguer³², che sembrano suggerite dall'inquietante numero di suicidi compiuti ogni anno a Londra e quindi dall'accertata nomea melancolica degli inglesi e del loro clima. Schings le riassume così: «Lusso, sessualità innaturale, cattiva educazione, stile di vita pressante, sforzo eccessivo dei sensi e della testa, imitazione dei ceti più alti ed eleganti: un catalogo borghese di peccati». L'elenco sembra ancora dettato da una morale di tipo naturale e non dalle condizioni politiche. Ma presto l'accusa si volge alla «...coazione artificiale e alla pressione della costituzione borghese (*bürgerliche Verfassung*)», che viola la semplicità della natura, corrompendo la ragione da sana in sofisticata. L'autore di queste considerazioni è il giovane Kant, ancora sotto l'effetto di una entusiastica lettura di Rousseau. Il titolo del suo scritto è *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*³³.

D'altra parte però vi sono le ragioni del progresso e della felicità materiale che impongono l'eliminazione, grazie ai lumi, di ogni ostacolo portato da visioni retrograde e oscure e spingono quindi per loro conto all'abbandono della melancolia come carattere normale dell'esistenza umana. Ciò vale anche e soprattutto per gli aspetti di entusiasmo e fanatismo che venivano di solito attribuiti al fenomeno religioso, quasi l'incarnazione dello spirito gotico e alienante contro cui gli illuministi combattevano. Non basta più la virtù a procurare la felicità, bisogna impegnarsi a sconfiggerne i nemici che risiedono in comportamenti superati e superstiziosi, gestiti dalla religione e dalla chiesa, con le sue dottrine e le sue istituzioni. In Germania la questione è complicata dalla diffusione del pietismo, a cui la melancolia è molto vicina, nell'applicazione secolarizzata che si sviluppa in terra tedesca durante il XVIII secolo.

³² J.U. BILGUER, *Nachrichten an das Publikum in Absicht der Hypochondrie, oder Sammlung verschiedener, und nicht so wohl für die Ärzte, als vielmehr für das ganze Publikum gehörige, die Hypochondrie, ihre Ursachen und Folgen betreffende medicinische Schriftstellen, und daraus gezogener Beweise, daß die Hypochondrie heutiges Tages eine fast allgemeine Krankheit ist, und daß sie eine Ursache der Entvölkerung abgeben kan*, Kopenhagen 1767. Cfr. G. SAUDER, *Empfindsamkeit*, vol. I: *Voraussetzungen und Elemente*, Stuttgart 1974, che cita anche di KANT: *Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, a cura di C.W. Hufeland, Leipzig 1885.

³³ H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, pp. 71-72.

Torna ancora una volta d'attualità Christian Thomasius, come sempre un po' ambiguo e divergente nelle sue posizioni, ma certamente impegnato nella scoperta del nuovo mondo, come abbiamo visto a proposito della sua discussione delle tesi di Gracian mediate dalla mentalità francese dell'*honnête homme*. E qui ci sarebbero le note di Carl Hinrichs – riprese subito da Schings – sull'intuizione premonitrice di Thomasius intorno al nesso esistente, nella teoria e nella pratica del pietista Francke, fra puritanesimo e impegno ascetico-mondano nel lavoro e di conseguenza nell'economia (ciò che sarebbe diventato weberianamente “spirito del capitalismo” rispetto all'etica protestante)³⁴. Questo non sarebbe altro che il rispecchiamento nel sociale della intrinseca confusione esistente fra melancolia e pietismo, come si manifestò generalmente nella “sensibile borghesia” tedesca di metà Settecento, per la quale virtù, religione e felicità costituivano una unità inseparabile, garantita dalla perfezione divina e realizzata dalla piena coincidenza fra l'uomo individuo e il cristiano. Quale distanza dal proclama per la felicità materiale (*materielle Glückseligkeit*) da parte della filiera filosofico-pratica di Thomasius e Wolff e dei loro seguaci³⁵, ma invece quanta affinità con la *tristitia spiritualis*, sigillo di grazia e fortuna eterna³⁶.

D'altra parte, forse, il contrasto maggiore sarà quello, in corso di sviluppo già nell'Illuminismo sensista, fra immaginazione ed esperienza, su cui si reggerà in buona misura la tortuosa storia della melancolia borghese ottocentesca. Paradigmatica la conclusione di Paul Henri Tiry d'Holbach, il filosofo ed enciclopediasta tedesco

³⁴ H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, p. 84, il quale cita C. HINRICH, *Das Bild des Bürgers in der Auseinandersetzung zwischen Christian Thomasius und August Hermann Francke*, in K.E. BORN (ed), *Historische Forschungen und Probleme. Festschrift für Peter Rassow*, Wiesbaden 1961, pp. 88-121: «Hinrichs arbeitet überzeugend den Gegensatz zwischen einem galanten, an höfischen Normen orientierten und einem puritanischen Ideal des Bürgers heraus, der sich im Streit zwischen Thomasius und Francke widerspiegelt». Hinrichs distingue però tra il senso del lavoro presso i puritani inglesi (che lo farebbero per sé) e per i pietisti tedeschi (che lo farebbero invece per gli altri, per il prossimo). Di Hinrichs, cfr. anche *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971, dove egli propone l'idea che – anche in base a quanto detto – dal puritanesimo inglese sarebbe venuto il capitalismo, mentre dal pietismo prussiano sarebbe derivato il socialismo.

³⁵ *Ivi*, p. 129, che si riferisce in particolare a C.F. GELLERT con le sue *Moralischen Vorlesungen*, in cui sono descritti diversi *Moralischen Charakteren*, di cui il principale è *Der schwermütige Tugendhafte*. Per la felicità materiale cfr. di nuovo P. SCHIERA, *Dall'arte di governo*.

³⁶ H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, pp.138 ss. si riferisce qui alla figura eminente di Albrecht von Haller, in base ai suoi stessi diari e alla biografia scritte dall'allievo Zimmermann.

naturalizzato francese: «Les hommes se tromperont toujours quand ils abandonneront l'expérience pour des systèmes enfantés par l'imagination»³⁷.

³⁷ *Système de la nature ou les lois du monde physique et du monde moral*, riportata da H.-J. SCHINGS, *Melancholie*, p. 194.

Quarta parte

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

Quarta parte

1.

Si è appena visto l'esito "antropologico" della considerazione della melancolia durante il secolo XVIII e nel passaggio al XIX, anche nell'ipotesi "critica" di Reinhart Koselleck.

Non va dimenticato, all'inizio di questa Quarta parte, il lungo cammino percorso dalla melancolia fin dalla sua origine antica, greco-romana, attraverso la mediazione araba e il rilancio positivo del Rinascimento, fino al momento del progresso e della civilizzazione illuministica.

Tutto ciò è avvenuto in Occidente: anche questo è un tratto essenziale della mia ricerca sulla melancolia. Che vuol dire non già che il problema non si possa porre in altri contesti storici, e che la melancolia, coi suoi annessi e connessi, debba essere una peculiarità solo occidentale, ma solo che a me è parso interessante studiarla come fenomeno specificamente occidentale. In tal senso mia ambizione è di collegarne il senso – e la spiegazione – con altri aspetti culturalmente tipici dell'Occidente, a cominciare da quello di civilizzazione; ma più precisamente da quello di politica che – insieme alle scienze e alle arti – ha segnato il processo di civiltà occidentale¹.

Allo stato attuale della ricerca, mi sembra di avere compreso che la melancolia sia qualcosa che ha fortemente a che fare con la "tendenza" occidentale a fissare, se non codificare, uno "stile di vita", o forse anche di più secondo l'espressione tedesca *Lebensführung* (condotta di vita). Un altro piccolo punto è forse che questa "vita" è stata prevalentemente qualificata – dai suoi interessati, nei tempi e nei luoghi dell'Occidente – con l'aggettivo "civile".

La melancolia è spesso intervenuta a "misurare" tale *civilitas* o anche *humanitas*, dettando talora dei criteri dirimenti – in positivo oppure in negativo – rispetto alle possibilità dell'azione umana.

È per questo motivo che a me interessa la sovrapposizione del tema "melancolia" col tema "politica", con al centro l'uomo, nella sua dimensione individuale e psicofisica, ma anche collettiva e socio-normativa.

¹ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I: *Vorbemerkung*, Tübingen 1920.

E così siamo tornati all'antropologia di partenza, che, come abbiamo visto con Schings, è stato forse il nuovo gradino raggiunto dalla nostra civiltà-progresso dopo l'acme rinascimentale e la razionalizzazione sei-settecentesca. E la melancolia sempre lì, *phénomène social global*, prezioso indicatore di quell'altro fenomeno strano che è (stato) l'Occidente, di cui può almeno in parte – nella mia ipotesi – “incidere” la storia come fece il bulino di Dürer proprio con la sua *Melencolia I*.

Ma anche – lo vedremo spero meglio andando avanti – come “fattore costituzionale”, cioè “struttura” della storia costituzionale dell'Occidente accanto ad altre più direttamente implicate nel normale discorso ordinamentale e politico ma più di altre in grado di indicare – misurare, dicevo prima – il grado di coinvolgimento e responsabilità dei soggetti umani nella regolazione della loro vita civile.

Due aspetti – quello socio-fenomenico e quello normo-costituente, che nella melancolia risaltano soprattutto sotto il profilo della mentalità, sia pur sempre nella sua obbligatoria accezione sociale.

Max Weber ancora meglio di Elias e Foucault: ma non tanto nell'ottica americanizzante della razionalità, dell'azione e dei ruoli sociali, quanto proprio in quella, opportunamente sottolineata da ultimo da Wilhelm Hennis, della condotta di vita che mi pare andare più a fondo – in particolare in rapporto al nostro tema melancolico – dell'incivilimento di Elias e della sorveglianza/punizione (governamentalità) di Foucault.

Tanto più che nell'alfabeto politico di Weber rientra a pieno titolo il tema molto antico ma talora un po' trascurato della *Disziplin-Disziplinierung* da lui posto alla base della concettuologia sociologica moderna, a base di quello stile di vita civile di cui si è appena parlato.

Si tratta insomma di verificare se sia possibile individuare tratti in comune tra le due prospettive, vedendo se e in che modo l'istanza individuale “umanistica” della melancolia, pur nell'alternanza di momenti deboli e forti, bassi e alti nella sua dinamica storica, si sia intrecciata o almeno abbia avuto riscontro nell'affermazione progressiva – anche questa a corrente alternata – di una disciplina sociale, cioè di una socialità disciplinata.

Quarta parte

Ciò ha a che fare, evidentemente, con il problema cruciale e ben noto alla storia delle istituzioni politiche, dello Stato moderno anche a partire dai suoi facitori ed utenti: quei soggetti uomini storici che, con armi e strumenti precisi, lo costruirono un po' per volta, attraverso vittorie e umiliazioni e pagando anche prezzi salati, ma in risposta a bisogni concreti, sintetizzabili nella realizzazione in terra, con la mediazione del "territorio", della virtù sociale suprema della pace, sia pure sotto l'egida della giustizia, quasi mai uguale per tutti.

È questa anche la storia, spesso più ideologica e strumentale che davvero dirimente, della pretesa incompiuta ma sempre invocata del ben comune.

La *Pax* è indiscutibilmente "melancolica" nella più famosa icona politica del primo Occidente: il *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti a Siena, dove le armi sono semplicemente posate, pronte all'uso, ai piedi della virtù; ma è anche "disciplinata", se si pensa alla *Securitas* che assicura ordine e tranquillità agli abitanti, grazie alla forza che regge in mano e alla dimostrazione – sull'apposita (opposta) parete dell'affresco – degli effetti tremendi della tirannide, dovuta all'assenza di giustizia e buongoverno. E infatti lo strumento con cui la pace viene raggiunta e mantenuta è la *Concordia*, vero e proprio *vinculum juris* con cui i cittadini si legano, in nome della giustizia, al bene comune. Il rimando all'icona più famosa del *Bencomune* non ha solo scopo retorico², perché la via sulla quale scorre per secoli il processo resta quella dell'attuazione di quel vincolo, in termini sempre più stretti, da una parte, ma anche sempre più condivisi – almeno dalla parte di popolazione che è in grado di condividere – dall'altra. Ed è anche la via che stiamo ricostruendo della melancolia: in accoppiata col diritto si svolge infatti – da fine Settecento – una fase nuova del confronto fra individuo e disciplina da cui uscirà vincitore, sul piano istituzionale, l'ordinamento.

Scrivevo nel 1997:

«Prima della rivoluzione romantica cos'era la melancolia? Non solo malattia, abbiamo visto, né solo sentimento o passione. Non segno esclusivo di devianti (malati o poeti) ma segno antropologico: proprio cioè di tutti gli uomini, sia pure con grandi differenze da individuo

² P. SCHIERA, *Dal bencomune alla pubblica felicità. Appunti per una storia delle dottrine*, in H. KELLER – W. PARAVICINI – W. SCHIEDER (eds), *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, Tübingen 2001, pp. 113-131 (ora in *Profili I*, pp. 47-66).

a individuo e da tempo a tempo. Essa consisteva forse, radicalmente, nella resistenza o antipatia che l'individuo covava verso l'obbligazione sociale; esprimeva, sotto sotto, l'originario disturbo prodotto dall'omologazione a cui si reagiva con la disciplina (sia quella autoesercitata che quella prodotta dall'esterno)»³.

Intendevo con ciò rifarmi alla storia dello Stato, come gestore di disciplina: che forse è ancor più del monopolio della violenza (*Gewalt*) legittima perché pone in causa il potere (*Herrschaft*) nella sua interezza, anche nella sua parte suadente e comunicativa, destinata ad avere importanza sempre maggiore nella prospettiva “democratica” aperta da Rousseau e da lui, giustappunto, perfettamente colta e denunciata nel *Discorso sulle arti e le scienze* discusso a fine della Terza parte. Credo che l'ordinamento rappresenti il precipitato (sul piano del *droit public*, per impiegare l'espressione posta da Rousseau a sottotitolo del *Contrat social*) delle concorrenti rivoluzioni sgorganti dal grande *reservoir* dell'illuminismo, in praticamente tutti i campi dell'agire “socialabile” umano⁴. Esso sintetizza il campo sempre più intenso d'interazione fra i due poli (per usare una metafora riferibile alla più o meno contemporanea pila di Alessandro Volta, ma più in generale a tutto l'elettromagnetismo, di cui si occupava anche Giandomenico Romagnosi e che mi piacerebbe una volta mettere in relazione con lo sviluppo della filosofia politica nell'Ottocento) della individualità e della socialità umana.

Nel dare conto della scelta del tema della *Critica* per il suo intervento alla *Société Française de Philosophie* nel 1990, Michel Foucault spiegava:

«E mi pare che tra la grande impresa kantiana e le piccole attività polemico-professionali che portano questo nome di critica sia emersa nell'Occidente moderno (a partire, empiricamente, dal XV e XVI secolo) una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l'esistente, con ciò che si sa, con ciò che si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri, che potremmo definire l'atteggiamento critico»⁵.

³ P. SCHIERA, *Melancolía y Derecho. La confrontación entre individuo y disciplina a favor del ordinamento*, in C. PETIT (ed), *Pasiones del Jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*, Textos de A. Hespanha, A. Mazzacane, P. Schiera y P. Costa, Madrid Centro de Estudios Constitucionales 1997, pp. 115-160 (trad. it. in P. SCHIERA, *Specchi*, pp. 107-149).

⁴ M. AGULHON, *La sociabilité est-elle objet d'histoire?*, in E. FRANÇOIS (ed), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750-1850*, Paris 1986.

⁵ M. FOUCAULT, *Illuminismo*, p. 34.

Quarta parte

Basterebbe ciò per confortare lo sforzo che ho fatto finora per avvalorare la matrice melanconica del “pensiero” occidentale: melancolia = critica dunque? Anche, certamente; ma occorre vedere in che senso, soprattutto in rapporto al campo della politica (più che del potere) che diventa dominante nell’Occidente “moderno” a cui si riferisce lo stesso Foucault. Tanto più che, a sostegno di un altro mio punto di vista perenne, egli aggiunge: «Vi è qualcosa nella critica che si associa alla virtù. E sotto un certo aspetto quello di cui volevo parlarvi era proprio dell’atteggiamento critico come virtù in generale»⁶.

Tale virtù “critica” è complementare ad un’altra virtù che pure si va organizzando in quel periodo, che è la virtù-arte di governo⁷. Si tratta del generale discorso della governamentalizzazione che si traduce nel gran tema della *police* o *Policey* (per chi, come me è più versato in cose tedesche) e mira comunque all’obbiettivo dell’ordine in società: un ordine che doveva essere, per risultare tale, tendenzialmente “buono”⁸. Forse proprio su ciò doveva insistere la “virtù della critica” da parte dei governati o governabili.

La ricerca si appunta per forza sugli aspetti più tradizionali dell’arte di governo acquistando in tal modo senso critico e innovativo, riferendosi essenzialmente a quella che io ho sinteticamente considerato la scienza, come nuova “misura”, caratteristica del moderno rapporto dell’uomo con gli altri, e con la società e la natura⁹. Per Foucault:

«La Bibbia, il diritto, la scienza, la Scrittura, il rapporto con sé; il magistero, la legge, l’autorità del dogmatismo... Ma, soprattutto, emerge che il nucleo originario della critica rinvia

⁶ *Ivi*, p. 35.

⁷ «Come governare’: ecco uno dei problemi fondamentali impostisi verso il XV e il XVI secolo. Problema fondamentale cui ha corrisposto la moltiplicazione di tutte le arti di governo – arte pedagogica, arte politica, arte economica – e delle istituzioni di governo, nel senso ampio che il termine governo aveva all’epoca». *Ivi*, p. 36-37.

⁸ “*Gute Ordnung und Policey*” era la formula ricorrente nei sempre più numerosi editti e trattati che andavano fondando, partendo dalla statistica, la nuova realtà “statale” dell’amministrazione, nella sua pratica, ma anche nella sua scienza: G. MIGLIO, *Le origini della scienza dell’amministrazione* (1957), in G. MIGLIO, *Le regolarità*, pp. 255-324; P. SCHIERA, *La concezione*.

⁹ P. SCHIERA, *Misura*.

a quel fascio di rapporti in cui s'intessono i problemi del potere, della verità e del soggetto... la critica sarà pertanto l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata»¹⁰.

Più melancolia di così!

E torna in ballo Kant, il cui *sapere aude* sarebbe proprio l'invito a uscire dalla minorità, frutto innanzi tutto d'ignoranza. *Aufklärung* in tedesco è prima illuminazione, chiarimento che illuminismo; e anche in francese, quest'ultimo coincide coi lumi, con le *lumières* che lo hanno prodotto¹¹. Di ciò si tratta: di un processo di rischiaramento che viene da fuori e consente ai soggetti di dissoggettivarsi (di "disassoggettamento" parla il traduttore del testo foucaultiano). Solo grazie a ciò i soggetti-sudditi possono ambire a divenire "soggettività". Ma al plurale: questo è essenziale – credo – allo stesso concetto e alla stessa funzione di "critica" che Foucault sviluppa, relazionandosi a Kant e alla sua *Aufklärung*¹². E mi sembra essenziale anche per il nesso che qui io sto

¹⁰ M. FOUCAULT, *Illuminismo*, p. 39. Il ragionamento di Foucault prosegue con un ulteriore approfondimento che designa nel modo a mia conoscenza più chiaro il geniale amalgama dottrinario-istituzionale che ha fatto dello "Stato (moderno)" la forma vincente di organizzazione del potere nel quadro storico che noi occidentali abbiamo chiamato e continuiamo perlopiù a chiamare, appunto, "moderno": «E se la governamentalizzazione designa il movimento attraverso il quale si trattava, nella stessa realtà di una pratica sociale, di assoggettare gli individui mediante meccanismi di potere che si appellano a una verità, allora direi che la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto d'interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità: la critica sarà pertanto l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata» (*Ivi*, p. 40). Dove vorrei sottolineare il meraviglioso gioco che Foucault instaura fra i discorsi e gli effetti, evocando inconsapevolmente una dialettica presente in quel gran testo politico ma insieme critico che è l'affresco lorenzettiano del *Buongoverno*, a Siena.

¹¹ È ovviamente assurdo cercare di chiarire, in una noterella, le diverse vie dell'illuminismo in Francia e Germania. Ci prova però Foucault (*Illuminismo*, p. 46): «Diciamo che in Francia ci si è limitati a una valorizzazione politica dei filosofi settecenteschi, nel momento in cui si squalificava il pensiero dei Lumi come un episodio minore nella storia della filosofia. In Germania, invece, quel che era inteso con *Aufklärung* si considerava, nel bene e nel male, come un episodio importante, una manifestazione evidente del destino profondo della ragione occidentale». Una differenza che per Foucault condurrà poi, nel XIX e ancor più nel XX secolo – se ho ben capito – a un diverso atteggiamento critico, nei due paesi, nei confronti di questa presunta "ragione", anche a causa – osserva lui – «della tradizionale appartenenza [in Germania] delle università alla *Wissenschaft* e alle strutture amministrative e statali». Cfr. sul punto anche P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987 (trad. ted. *Laboratorium der bürgerlichen Welt. Deutsche Wissenschaft im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1992).

¹² La quale *Aufklärung* però Foucault (*Illuminismo*, p. 50) trova il modo di definirla storicamente, nel senso più ampio possibile, che è proprio quello che piace a me, anche se finisce così per sovrapporsi all'idea altrettanto vaga di modernità, con cui abitualmente abbiamo tutti a che fare: «tale epoca è certamente considerata come momento di formazione dell'uomo moderno; è l'*Aufklärung* nel senso ampio del termine evocato da Kant, Weber ecc., è un periodo senza una data precisa, dagli ingressi multipli poiché è definibile come momento di formazione del capitalismo, di costituzione del mondo borghese, di allestimento dei sistemi statali, di fondazione della scienza moderna e dei suoi apparati tecnici, di organizzazione di un

Quarta parte

proponendo fra critica e melancolia. Anche melancolia raggiunge, con e nell'illuminismo, l'apice di quella socializzazione che ho cercato di raccontare per tutto il periodo barocco e rococò. È questo ulteriore passaggio che consentirà l'affermarsi di una considerazione della melancolia nei termini scientificamente "individualizzanti" e "statistici" che i nuovi procedimenti di positivizzazione dell'osservazione e della pratica medico-psichiatrica consentiranno a partire dall'Ottocento¹³.

Ma è anche grazie a quell'apice che si comprende forse che l'impegno di Foucault su *Illuminismo e critica* finisce per essere più "critico" – cioè più "illuministico" se posso dir così – della tradizionale *vulgata*, in quanto in ultima analisi egli riduce la *Aufklärung* – all'osso – al «rapporto tra potere, verità e soggetto» o – più specificamente – alle «connessioni tra meccanismi di coercizione e contenuti di conoscenza»¹⁴. Ciò che mi consente una spudorata giravolta, con un confronto con la classica e più volte ripetuta domanda del medico milanese Silvaticus: «Cur scientia melancholiam facit?», che equivale a porre l'equazione fra melancolia e potere, la quale a sua volta suonerebbe come risposta alla questione di fondo di tutta la mia ricerca: cioè che la politica – come "scoperta" della modernità occidentale – potrebbe forse proprio basarsi su (essere cioè una risposta a) la melancolia, vero e proprio bilanciere (*Unruhe* in tedesco) fra sapere e potere.

Il punto di metodo principale resta però quello, tipicamente foucaultiano, dell'assenza di ogni forma di assolutezza nel processo descritto. Credo di essere d'accordo: anche la mia melancolia va intesa come singolarità assoluta, da attribuire, pur nelle sue necessarie declinazioni storiche, a un evento, preciso e circostanziato, nella storia degli uomini (occidentali, moderni). Quell'evento si muove nella conquista dello "spazio di pensiero" (*Denkensraum*) di cui ho già più volte parlato, riferendone

confronto tra l'arte di essere governati e quella di non esserlo». Non d'altro si occupava – mi pare – la più volte citata *Vorbemerkung* di Max Weber ai suoi *Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920).

¹³ Questo passaggio è fondamentale per comprendere la successiva fase di nosocomizzazione della melancolia come malattia, su cui poggia quantitativamente la grande parte della manicomializzazione che accompagnerà il fenomeno durante il XIX secolo. Per un primo ragionamento cfr. A. PASTORE – P. SORCINELLI (eds), *Emarginazione, criminalità e devianza in Italia fra '600 e '900. Problemi e indicazioni di ricerca*, Milano 1990; G. OLMI, *L'istituzione manicomiale nel Trentino alla fine dell'Ottocento: primi risultati di ricerca*, in *Sapere scientifico e questione sociale tra '800 e '900*, Mantova 1988, pp. 321-339.

¹⁴ M. FOUCAULT, *Illuminismo*, p. 53.

l'indicazione storiografica ad Aby Warburg. Come tutti gli “spazi” anche quello è “storico” – cioè determinato da caratteri storici della vicenda umana – e proprio per questo anche “artificiale”, cioè non statuito universalmente, secondo criteri pretesi come “naturalisti”. Forse non basta la già sottolineata fissazione weberiana del *nur im Okzident*, ma la direzione è sostanzialmente quella, tanto riguardo alla sua origine che riguardo alla sua prossima, imminente, forse già compiuta fine¹⁵. Uno “spazio” che un po' mi ossessiona, come risulta anche dal tentativo di misurarlo che ho compiuto con l'indagine appunto che ho intitolato *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*¹⁶.

In essa ipotizzavo tre possibili modalità di esercizio di misura da parte degli uomini e delle donne in Occidente, nel continuum individual-collettivo in cui hanno fondato la loro esperienza di vita. Conoscere sé stessi prima di tutto, che vuol dire conoscere anche il proprio ambiente, cioè filosofare sul contesto in cui si vive. Poi analizzarlo socialmente questo contesto, per scoprire le leggi o regolarità del suo funzionamento, in modo anche da potervi intervenire sopra con metodo scientifico. Finché non diventa possibile e doverosa una messa in pratica di comune bene delle conoscenze acquisite, da ordinare in interventi di orientamento e direzione politica e amministrativa. Filosofia, dunque, scienza e amministrazione come tre ingredienti di base di quella specifica “misura” che non è né assoluta né eterna, ma raccoglie in sé, e in certo modo anche detta, la cultura occidentale. Mi è venuto poi di pensare che anche la melancolia abbia a che fare con tutto ciò.

Oltre alle classificazioni applicate all'universale-infinito (della natura), se ne cominciano però ad avere, durante il XVIII secolo e poi oltre, altre che riguardano quel soggetto finito che è l'uomo (ma naturalmente anche la donna), del quale non si studiano più soltanto le viscere morali interne (virtù e vizi) ma le circostanze esterne, obbiettive delle azioni. Ciò riguarda direttamente anche la melancolia, se si segue

¹⁵ Lo spiega bene anche il relativamente fallimentare dibattito radiofonico del novembre 1971 fra Noam Chomsky e Michel Foucault *On Human Nature*.

¹⁶ «Scienza & Politica», Deposito, 1/2015.

Quarta parte

l'opera dei grandi medici parigini della Salpêtrière, Philippe Pinel (1745-1826) e Jean-Etienne Dominique Esquirol (1772-1840) ad esempio.

Il primo non è solo famoso per avere saputo distinguere il malato mentale da altre figure di emarginati sociali con i quali esso era comunemente associato (famosi e celebrati i suoi interventi all'asilo di Bicêtre nel 1793 e alla Salpêtrière nel 1795: «L'usage gothique des chaînes de fer fut aboli»); ma anche per l'applicazione scientifica alla malattia mentale e alla melancolia in specie, con la sua *Nosografia filosofica*¹⁷, in cui giungerà alla conclusione che la melancolia non poteva essere che miscela di malattia e responsabilità, aprendo prospettive non prive d'interesse anche per i profili giuridici del problema. Anche Esquirol, allievo e successore di Pinel al manicomio della Salpêtrière, portò avanti l'osservazione della malattia mentale partendo sempre dallo studio delle passioni ma con estrema attenzione agli aspetti pratici e anche medico-legali dell'alienazione mentale. In particolare, fece rientrare la melancolia nelle monomanie, definendola come "lipomania", cioè monomania triste¹⁸.

Un quadro simile di profonda trasformazione si presenta anche per quanto concerne il complicato rapporto tra la società e lo Stato. Quest'ultimo

«era diventato già teoricamente superfluo con la teorizzazione e la messa a punto della volontà generale (ad opera di Rousseau e della stessa Rivoluzione francese) e viene sostituito, nella sua funzione omologante e disciplinante, dall'ordinamento giuridico. [...] Cambia alla radice il rapporto società (socialità)-disciplina: non è più lo Stato a garantire quest'ultima, ma l'ordinamento, attraverso i canali diversi di cui è fatto: il diritto, in primo luogo, ma poi anche l'economia e le nuove scienze sociali»¹⁹.

¹⁷ P. PINEL, *Nosographie philosophique, ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine*, 2 voll., Paris 1798 e *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou La manie*, Paris 1800. Cfr. J. PIGEAUD, *Maladie de l'âme*, p. 26: «D'autre part Pinel, au début du XIXe siècle, assumera la rencontre de la médecine et de l'éthique en créant la médecine philosophique».

¹⁸ *Des passions considérées comme causes, symptômes, et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, Paris 1805; *Des établissements des aliénés en France et des moyens d'améliorer le sort de ces infortunés*, Paris 1819. J. PIGEAUD, *Maladie*, p. 134, ne parla anche per dire che, grazie al suo approccio scientifico, egli «abandonne la mélancolie aux poètes qui, dans leurs expressions, ne sont pas obligés à autant de sévérité que les médecins». Cfr. anche M. GALZIGNA, *La malattia morale*, Venezia 1988 e *Malinconia romantica e rovina dell'io*, in *Psicoanalisi e narrazione*, Ancona 1987.

¹⁹ P. SCHIERA, *Melancolia e diritto*, p. 133. Ma anche M. RICCIARDI, *La società come ordine*. Vittorio Frosini (voce *Ordinamento* in *Enciclopedia del diritto*, Vol. XXX, Milano 1980, pp. 639-654) definisce l'ordinamento come «un principio interpretativo (ordinatore) della realtà sociale nella sua globalità, che viene delimitata per mezzo del diritto in un campo di rilevazione accanto ad altri campi diversi, come il sociologico, l'economico, il morale, il politico, per ognuno dei quali si può stabilire un ordinamento».

Anche qui si passa dalla “qualità” al “sintomo”, nell’ottica positivistico-liberale che ha anche il supporto del nuovo modello di Università, messo a punto inizialmente in Prussia e poi diffuso, nel corso del XIX secolo, in tutto il mondo²⁰. Il senso del diritto e quello di uguaglianza saranno le due “guide” che – in concomitanza o in conflitto fra loro – preserveranno l’uomo dall’impulso, insito in natura, a cedere alle passioni (orgoglio, egoismo, odio): è l’opinione di Georg Friedrich Puchta²¹: Rousseau contro Rousseau, si potrebbe dire.

L’ordinamento, come somma più o meno sistemica di diritto ed organizzazione (cioè massima istituzione), si erige sopra lo Stato. Lo Stato non è più quello di prima (che nella sua concomitanza con la *societas civilis* riusciva ad armonizzare – mediante i ceti – l’istanza assolutistica con quella pluralistica: da Bodin, la sovranità è “droit gouvernement de plusieurs ménages”). Esso diviene lo strumento dell’ordinamento per il compimento della funzione storica a cui quest’ultimo risponde, a partire dalla partecipazione dei “cittadini”, riconosciuti nei loro diritti umani inalienabili e riuniti in entità superiori e astratte quali il popolo e la nazione, variamente rappresentate nel parlamento. Per arrivare però anche all’esercizio d’intervento sulla società stessa, tramite un’amministrazione burocratica e scientifica che impone e verifica comportamenti uniformi nei vari settori della vita. Lo Stato liberale e borghese è “di diritto” ma anche “amministrativo”; esso è fondato sulla divisione dei poteri perché “sopra” di questi si è installata l’unità e l’unicità dell’ordinamento. Perciò farà scandalo, nel primo Novecento, l’uscita della *Pluralità degli ordinamenti giuridici* di Santi Romano, poco dopo che questi aveva annunciato la *Crisi dello Stato*. Ma ci torneremo.

Per intanto interessava ricostruire il quadro prospettico entro cui collocare la «Bewußtseinsituation des abendländischen Menschen seit dem Ausgang des 18.

²⁰ P. SCHIERA, *Il laboratorio*.

²¹ G.F. PUCHTA, *Geschichte des Rechts bei dem römischen Volk: Cursus der Institutionen*, 1875³, citato da P. CARONI, *Lecciones catalanes sobre la historia de la codificacion*, Madrid 1996, pp. 157-158 (P. SCHIERA, *Melancolia e diritto*, p. 138). Aggiungevo anche (*Ivi*, p. 140) che «da un certo momento in poi, il diritto ha avuto – per quanto concerne l’esplicazione dei fatti sociali – il sopravvento sulla melancolia, creando le condizioni per la definitiva vittoria della società sull’individuo (o – che è la stessa cosa – per la definitiva realizzazione dell’individuo nella società: che è solo la formulazione “liberale” della necessaria – antimelancolica – vittoria storica del socialismo)».

Quarta parte

Jahrhunderts»²². Tale prospettiva è quella della “costituzione”, cioè di un ambito certo e certificato di comportamento e di azione dell’uomo in società. A fissare tale ambito è innanzi tutto la mentalità e la pratica scientifica che si era sviluppata negli ultimi due secoli in tutti i campi del sapere e che rappresentava senza ombra di dubbio il maggiore filo di continuità con l’esperienza illuministica. Una seconda componente era l’acclarata evidenza di una condizione umana, “illuminata” dai due fuochi della libertà e dell’uguaglianza, ma in difficoltà a praticarli nel gioco effettivo della società (la solidarietà-*fraternité*, notoriamente, verrà messa in pratica solo in una fase successiva).

Scienza e società sembrano anche a me i due elementi cruciali della inevitabile “dialettica” che l’ “illuminismo” dovette esercitare su sé stesso per mantenere in vita il processo storico europeo: è comprensibile che le scienze sociali ne siano state lo strumento più efficace. Ma, d’altra parte, tutta questa oggettività (di cui l’ordinamento giuridico era espressione politica) andava riferita a un soggetto, l’uomo-attore-cittadino, la cui *Bewußtsein* era – pure dall’illuminismo in qua – punto fermo e con la quale le “cose” dovevano trovare un accordo. Alla coppia scienza-società fa da riscontro la coppia anima-natura. Si potrebbe dire che qui sta l’origine di quella che sarebbe diventata, ai tempi nostri, l’endemica contrapposizione fra le “due culture”. All’inizio però tutto si svolge sotto l’ombrello del romanticismo, vera e propria parola-chiave per il recupero del passato in chiave moderna e dunque anche per sottrarsi all’auto-intorcigliamento che il trionfale avvenimento dell’illuminismo doveva per forza portare con sé²³. Il che comportava però anche una certa esasperazione del confronto, con effetti principali anche sul tema della melancolia, che abbiamo un po’ perso di vista, ma presto tornerà ad essere centrale.

²² È un’espressione di H. BEENKEN, *Dürers Kunsturteil und die Struktur des Renaissance-Individualismus*, in *Festschrift H. Wölfflin*, München 1924, p. 184.

²³ Si è già parlato della *Dialettica dell’illuminismo* di Horkheimer e Adorno come la più lucida rappresentazione di tale fenomeno: E. TRAVERSO, *La fine della modernità ebraica. Dalla critica al potere*, Milano 2013.

A tornare essenziale nel dibattito è infatti, come durante il Rinascimento, l'arte e la riflessione filosofica che, fra Sette- e Ottocento, s'intreccia su di essa, grazie anche al recupero modernizzante di grandi autori del passato²⁴. Conta l'intreccio "organico" tra individuo pensante e natura operante, è dunque un problema di responsabilità, non solo di genialità: è qui che la melancolia conquista un nuovo spazio, più distaccato e oggettivo e sicuramente anche più impegnativo per il soggetto individuo, ormai anche istituzionalmente (e costituzionalmente) elevato a protagonista – almeno formalmente – nel mondo della società e dello Stato.

Come in arte, anche in politica la nuova età – del costituzionalismo oltre che del romanticismo – è caratterizzata da una tessitura fina dei due fili solo in apparenza contrastanti del soggettivo e dell'astratto. Da quell'intreccio verrà fuori lo spirito del secolo che sarà quello delle *performance*, della produzione, dell'impresa, dell'industria e alla fine della macchina: tutti caratteri non lontani da quelli che avevano marcato il generoso medioevo maturo dei secoli dopo il Mille, che infatti, non a caso, sarà l'oggetto privilegiato d'indagine della nuova scienza storica²⁵. La *Stimmung* (accordo: soggettivo ma anche astratto) fra artista e natura – ma anche fra cittadino-imprenditore e Stato-società – diventa sigla del tempo e nuova bandiera di progresso, consistente nella composizione del generale col singolare, nella definizione dell'infinito, nella riduzione all'individuo di tutto l'esistente. Ci sarebbe Kant dietro a tutto ciò (ma Hegel?) e per Beenken proprio questo è «das Wesentliche in der Struktur der

²⁴ I due casi più evidenti, su quest'aspetto dell'esperienza romantica, in Germania e in Italia, sono forse quelli di Albrecht Dürer e di Torquato Tasso (sul primo cfr. H. BEENKEN, *Dürers*; sul secondo, ancora, G. CARDUCCI, *Su l'Aminta e il Torrismondo. Saggi di Giosuè Carducci*, in *Teatro di Torquato Tasso*, Edizione critica a cura di Angelo Solerti, Bologna 1985: «Già, anche nella tragedia il Tasso intendeva essere a modo suo originale temperando il nuovo con l'antico, il romantico (per così dire) col classico» (p. LIV) e ancora: «al romanticismo volle dare un colorito storico, fortemente nordico, specialmente scandinavo» (p. LV). In polemica con Panofsky (*Dürers Kunsttheorie*, 1915) Beenken (*Dürers*, 1924) sostiene che anche per Dürer il "bello artistico" non era frutto solo della creatività individuale e geniale dell'artista, ma bellezza e verità stanno nella natura e possono essere colte dall'artista solo come «etwas mit dem Individuum organisch erwachsenes».

²⁵ L'ultimo Dilcher porta contributi fondamentali in proposito, riferendosi al ruolo legittimatorio svolto dalla Scuole storiche (romanista e germanista) del diritto, a seguito di Carl von Savigny: G. DILCHER, *Die Germanisten und die Historische Rechtsschule. Bürgerliche Wissenschaft zwischen Romantik, Realismus und Rationalisierung*, Frankfurt a.M. 2017.

geistigen Haltung um und nach 1800 überhaupt und zugleich Grundlage unserer eigenen Einstellung»²⁶.

Questo “nostro proprio impegno” doveva essere, per il rinascimentale Dürer, quello della “giusta misura” (*das rechte Maß*). Mi chiedo nuovamente se non passi da qua – da una nuova misura – anche la via di attuazione (di nuovo: *Einstellung*) di quel soggetto borghese che è diventato – da Kant in poi ma forse ancor più dal romanticismo in poi – l’eroe senz’altro esagerato del mondo “moderno” del post-illuminismo, prima però di “evaporare nell’aria” con l’avvento del modernismo²⁷. E mi chiedo anche se proprio nella “esagerazione” del borghese non stia la sede della melancolia ottocentesca.

Augusto Del Noce, studiando l’influsso degli *Idéologues* nell’Ottocento, si sofferma anche su una pagina dello *Zibaldone* di Leopardi, che, come è noto, fu fortemente influenzato dal loro pensiero:

«Io veggo dei corpi che pensano e che sentono. Dico dei corpi; cioè uomini ed animali; che io non veggo, non sento, non so né posso sapere che sieno altro che corpi. Dunque dirò: la materia può pensare e sentire; pensa e sente — Signor no; anzi voi direte: la materia non può, in nessun modo mai, né pensare, né sentire. — Oh, perché — Perché noi non intendiamo come lo faccia. — Bellissima: intendiamo noi come attiri i corpi, come faccia quei mirabili effetti della elettricità, come l’aria faccia il suono? Anzi, intendiamo forse punto che cosa sia la forza di attrazione, di gravità, di elasticità; che cosa sia elettricità; che cosa sia la forza della materia? E se non l’intendiamo, né potremo intenderlo mai, neghiamo noi per questo che la materia non sia capace di queste cose, quando noi vediamo che lo è? — Provatemi che la materia possa pensare e sentire. — Che ho io da provarlo? Il fatto lo prova. Noi veggiamo dei corpi che pensano e sentono; e voi, che siete un corpo, pensate e sentite»²⁸.

Per Del Noce, «Ci troviamo cioè a questo punto davanti a un singularissimo rovesciamento dell’occasionalismo completamente separato dall’ontologismo: dall’inadeguazione della causa all’effetto si ricava che noi dobbiamo stare puramente ai fatti senza risalire al perché. Che la materia pensi o senta è certo un fatto misterioso: ma non più misterioso di quello che la materia attragga, che la materia sia elastica, che la

²⁶ H. BEENKEN, *Dürers*, p. 192.

²⁷ K. MARX – F. ENGELS, *Manifesto*: su cui M. Berman, *All That Is Solid*.

²⁸ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 4252-4253, 9. Marzo. 1827. 2° Venerdì di Marzo.

materia sia sede di fenomeni elettrici»²⁹. E conclude il passaggio affermando che negli ideologi – ripresi in quel modo da Giacomo Leopardi – si trova il positivismo allo “stato puro” prima della svolta impressa da Comte “in termini di filosofia della storia”. Quest’ultimo mi sembra però il passaggio decisivo verso il “moderno” (*die Moderne*) del XIX secolo, soprattutto nella declinazione a dominanza tedesca che si attestò in campo culturale nell’Europa intera.

Pure Maurizio Ricciardi fa ricorso al Leopardi nell’incipit della Introduzione al suo libro *La società come ordine*³⁰: «Queste viene che quelle cose che noi chiamiamo grandi per es. un’impresa, d’ordinario sono fuori dell’ordine, e consistono di un certo disordine: ora questo disordine è condannato dalla ragione»³¹.

“Fuori dell’ordine” e “disordine” non sono evidentemente la stessa cosa, anche se il secondo implica il primo; ma non viceversa. Il “sistema” leopardiano è fuori dell’ordine ma non intende essere disordine. Così come la sua “malinconia”, che sembra limitarsi a denunciare il “fuori dell’ordine” e non a fondarne uno nuovo.

A questo provvedono invece le scienze sociali, cioè quelle che studiano le «relazioni che si stabiliscono tra gli individui, al punto da fare della società un luogo onnicomprensivo e globale al cui interno ogni potere e ogni subordinazione acquisiscono un senso e diventano legittimi». E aggiunge Ricciardi: «La società come ordine è a sua volta un prodotto storico e inizia a strutturarsi nel passaggio tra il XVIII e il XIX secolo, quando tramonta la società divisa in ordini, ovvero l’antica società per ceti»³².

²⁹ A. DEL NOCE, *Alle origini del concetto di ideologia*, in *Ideologia e filosofia*, Brescia 1967, pp. 75-86: che così definisce gli *Idéologues*: «Gli ideologi rappresentano la difesa intransigente dell’essenza dell’Illuminismo, dopo la crisi del pensiero rivoluzionario; e altresì dopo quella crisi del pensiero illuministico che è rappresentata dal rousseauianismo, nei suoi due esiti, lo spirito giacobino e il romanticismo cattolico. Dissociandosi esplicitamente da ogni metafisica, rappresentano oggi il punto preciso in cui il neoilluminismo può incontrarsi con l’illuminismo antico».

³⁰ M. RICCIARDI, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata 2010, p. 9.

³¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri. Nuova edizione tematica condotta sugli Indici leopardiani*, a cura di Fabiana Cacciapuoti, con un Preludio di Antonio Prete, Roma 2014, p. 241: *Della natura degli uomini e delle cose*, 14, 1: cit. in M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 9.

³² *Ibidem*.

Quarta parte

Lì non c'è solo il "tramonto dell'illuminismo", ma anche la rivoluzione, che presto diventerà "borghese"³³. Anche per Ettore Rotelli e per me, nella composizione della serie di volumi sullo Stato moderno³⁴, è risultato impossibile superare il Seicento, essendosi dimostrato l'illuminismo – lo dico più col senno di poi che con quello di prima, ma lo dico convinzione, e le pagine che sto scrivendo ne sono la prova – una grande barriera dentro la storia della modernità. Illuminismo come punto d'arrivo o come punto di partenza? o come "cosa" a sé, come lo ha forse inteso Kant, ma nel loro piccolo anche Destutt de Tracy e gli "Ideologi" nel loro insieme?³⁵ Si tratta, d'altronde, dell'irreversibile conclusione di Ernst Cassirer, per il quale la ragione settecentesca dell'illuminismo costituirebbe un «punto unitario e centrale» da cui partire e a cui far ritorno, intesa però come una «forza formatrice, uniforme e unitaria», sempre capace di dare senso unitario al "sapere" del secolo³⁶.

È troppo presto per dirlo ora, ma quell'ordine di cui si parlava, su cui appunteranno la loro attenzione le nascenti scienze "sociali" – ma poi sempre più "dello Stato" ("dall'arte di governo alle scienze dello Stato"³⁷) – non potrà non essere anche un nuovo *balneum diaboli*, in cui una nuova melancolia troverà la sua fonte, storicizzandosi in sintonia polemica con «i percorsi per istituzionalizzare i luoghi del disordine, come possono essere il lavoro, la città o la famiglia»³⁸. Le scienze sociali (ma io

³³ S. MORAVIA, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Roma-Bari 1968; M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Bologna 2001.

³⁴ E. ROTELLI – P. SCHIERA (eds), *Lo Stato moderno*, 3 voll., Bologna 1971-1974.

³⁵ Sui quali ultimi cfr. M. RICCIARDI, *Ideologi prima dell'ideologia. Linguet e i paradossi sociali della politica*, «Scienza & Politica», 24, 47/2012, pp. 67-87. Da approfondire il "senso comune" fra "*sapere aude*" di Kant e *faculté de penser* di Linguet.

³⁶ Sto citando da F. BRUNETTI, *Sulla ragione illuministica*, «Studi Settecenteschi», Per Salvatore Rotta, 17/1997, p. 367.

³⁷ È il sopratitolo del mio libro sul *Cameralismo* (1968), ma anche un *refrain* molto amato da Foucault nel suo discorso di *gouvernementalité* al *Collège de France* («1978 Gennaio. Il 4, inizio del corso "Sicurezza, territorio, popolazione" che, dopo essersi aperto sulla questione del potere, si sposta bruscamente sul tema della "governalità", nuovo sia per Foucault che per i suoi ascoltatori», in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste* 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, Milano 1998, p. 29).

³⁸ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 10, che aggiunge: «Nate dalle storie della società e dall'economia politica alla fine del Settecento, le scienze sociali rispondono a questa necessità. Esse si affermano come "discipline" della società nel duplice senso di essere le discipline scientifiche che la studiano e di essere gli ambiti in cui vengono scientificamente individuati i percorsi di disciplinamento dei comportamenti collettivi».

insistere in particolare su quelle “dello Stato”) «non delimitano un ambito spolicizzato, non contribuiscono a una sorta di “sublimazione della politica”, individuano piuttosto gli ambiti in cui i rapporti sociali esibiscono una politicità che non viene rappresentata».

Questo sarà il terreno fertile della nuova melancolia, a matrice borghese ma con effetti articolati all'interno del *Klassenkampf* provocato dalla dominanza di quello stesso fattore borghese, la cui storia s'intreccerà con la “crisi e trasformazione” dello Stato moderno³⁹.

Da Cassirer, Foucault e Ricciardi – come da altri molti – viene lo stesso suggerimento: considerare il “sapère” come operazione storica, cioè dinamica e mai compiuta, all'interno della grande esperienza cognitiva-attiva (cogn-attiva) dell'umanità occidentale: donde il coraggio (*aude!*) di andare continuamente alla ricerca del *sàpere* kantiano.

Si è già visto che questa è anche parte essenziale della storia della mia melancolia; si tratta ora di vedere in che modo quest'ultima si atteggia di fronte alle nuove esigenze del “sàpere-sapère” indotte dall'illuminismo. A tale scopo bisognerà però tenere presente un elemento nuovo, di tipo soggettivo, che si è inserito nella spirale socio-cognitiva prodotta dall'illuminismo: l'intellettuale-dotto-esperto (il tedesco *Gelehrte*), che da fine Settecento fino ad oggi sarà il sacerdote-vestale della versione “moderna” di quella stessa scienza che fin dal Cinquecento era stata vista e denunciata come fonte di melancolia.

Secondo Franz Brunetti, «quella “scesa in campo” degli intellettuali – e, ancor prima, il diritto, di cui la cultura settecentesca si appropria, di impartire regole e comportamenti pratici – discende dalla nuova nozione di ragione, dalla valenza che le viene ora assegnata: la ragione non solo *registra* e accoglie verità, ma *produce* principi e concetti, produce e impone più che trasmettere»⁴⁰.

³⁹ P. SCHIERA, *Crisi di legittimazione e trasformazione del politico*, in G. ALBERTELLI – G. FERRARI (eds), *Critica della crisi*, Trento 1983, pp. 93-107 (ora in *Lo Stato moderno. Origini*, pp. 215-229). Cfr. anche F. TESSITORE, *Crisi e trasformazioni dello Stato. Ricerche sul pensiero giuspubblicistico italiano tra 800 e 900*, Napoli 1963.

⁴⁰ F. BRUNETTI, *Sulla ragione*, p. 368.

Quarta parte

La sottolineatura è oltremodo importante : il tema, ma forse meglio il punto di vista, della *performance* diventa infatti – in quell’età di mezzo che Reinhart Koselleck ha felicemente definito come *Sattelzeit* – vero e proprio denominatore comune di atteggiamenti culturali e, per così dire, stili di vita che riguardano campi diversi dell’agire sociale – cioè in società – degli uomini e delle donne che ci stanno interessando come nuovi “soggetti”, insieme di disciplinamento “sociale” ma anche di affermazione “individualistica”⁴¹. I due grandi campi in cui la prestazione emerge come criterio eminente di valutazione sono quello dell’economia e quello dell’organizzazione e azione statale. Non è solo per scimiettare Max Weber che posso dire con convinzione che capitalismo e burocrazia sono le principali forze che tengono in moto, quasi sempre accelerandolo, il processo sociale, dando luogo – sotto l’egida dell’impronta scientifica, di cui pure si è rapidamente già detto – al grande dio-mito, laico e continuamente promettente, del progresso. È del tutto naturale che le “fate buone” dell’intera operazione rituale siano le “scienze sociali (e -dello Stato: *Sozial- und Staatswissenschaften*)”⁴².

Se questo è il significato, di lungo termine (cioè dal Seicento a oggi) dell’idea di “crisi” che i maggiori studiosi dell’illuminismo hanno attribuito all’intero processo, allora non possiamo stupirci troppo della questione che io sto ponendo riguardo alla melancolia, che certo con la crisi non può non avere stretto collegamento, nel senso di volontà di cambiamento e di difficoltà nel gestirlo. È, come sempre, il problema dell’ordine, a seconda di dove se ne collochi il vertice. Forse fissarlo, in questa fase, nella ragione è troppo poco⁴³.

⁴¹ Lo dice bene il titolo roboante e futuribile di un libro di W. REES-MOGG (padre dell’oggi più noto arciconservatore e capo-brexistista Jacob) scritto insieme a J.D. DAVIDSON, *The Sovereign Individual. The Coming Economic Revolution and How to Survive and Prosper in It*, London 1997, che peraltro recava come incipit una citazione dal famoso dramma teatrale *Arcadia* (! cfr. Prima parte) di Tom Stoppard: «The future is disorder» (da un articolo sul *Guardian* del 10 novembre 2018).

⁴² Oltre al già citatissimo M. RICCIARDI, cfr. anche la *Promotionsschrift* di K.-P. TIECK, *Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1998, che indaga in particolare le fasi di concordanza dell’interesse privato con la durevole esigenza di ragion di Stato.

⁴³ F. BRUNETTI, *Sulla ragione*, p. 371: «Quest’ordine è assicurato da una ragione e da una filosofia che rispettino l’evoluzione positiva delle scienze particolari, che anzi ne sostengano lo sviluppo, con una opportuna funzione integrativa». Sull’ordine si veda il volume M. RICCIARDI – R. BARITONO (eds), *Strategie dell’ordine: categorie, fratture, soggetti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 8/2020.

A meno di non accogliere la proposta di Diderot di ribadire la centralità del “*soi*” anche nei confronti dell’altro polo, che è quello dell’oggettività scientifica: «*entrer en soi et sortir sans cesse*»⁴⁴.

Che corre sulla stessa linea del *sapere aude* kantiano e tutt’e due pongono le condizioni per una nuova visione e pratica della melancolia, che sarà quella della tedesca *Moderne*.

⁴⁴ D. DIDEROT, *Pensées sur l’interprétation de la nature* (1754), in *Oeuvres complètes*, Paris 1975, vol. IX, p. 34 (cit. da F. BRUNETTI, *Sulla ragione*, p. 372).

2.

La svolta è grande: è quella dagli antichi ai moderni, che per Giacomo Leopardi è anche la transizione dall'immaginazione al sentimento: quest'ultimo inteso come coscienza della vita come assoluta assenza¹. Dietro c'è il rifiuto alla realtà apparente della vita e il ricorso alla natura contro la ragione. C'è anche però una realtà reale, al di sotto di quella apparente della fattualità razionale, ed è quella dell'esistenza in sé stessa. La poesia-filosofia leopardiana dà luogo alla fine a una sorta di fenomenologia esistenziale. Tutto è governato dalla melancolia, sia come base di partenza dell'esperienza umana in quanto tale, che come strumento di gestione di quest'ultima; senza illusioni e sentimentalismi ma con continua attenzione alla natura, coi suoi ingredienti primordiali o addirittura congeniti di sensibilità e immaginazione. Perciò, nel caso di Leopardi, il filosofo è anche poeta; meglio, nel suo specialissimo caso egli dev'essere poeta ("ardentissimo poeta") per poter essere filosofo ("freddissimo ragionatore"), di nuovo e sempre nel bozzolo della melancolia: «Ancor che triste, ha i suoi vantaggi il vero!»².

Trattasi di filosofia, grazie al nuovo rapporto con la ragione, in virtù del quale essa è diventata appunto «l'application de la raison aux differents objets sur lesquels elle peut s'exercer»³.

¹ G. LEOPARDI, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, a cura di Giosuè Carducci, vol. I, Firenze 1898, p. 144 : «La mutazione totale avvenne in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819 dove, privato dell'uso della vista e della continua distrazione della lettura, cominciai ad abbandonare la speranza, a riflettere profondamente sulle cose [...], a diventare *filosofo di professione* (da poeta che io era), a sentire l'infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla, e questo anche per uno stato di *languore* corporale, che tanto più mi allontanava dagli antichi e mi avvicinava ai moderni». Ma vorrei riprendere anche un pensiero del 17 aprile 1821 che l'editore Donzelli ha posto – come presentazione della sua edizione di *Zibaldone* – nella quarta di copertina: «Mancare assolutamente di sistema [...] è lo stesso che mancare di un ordine di una connessione d'idee, e quindi senza sistema, non vi può esser discorso sopra veruna cosa. Perciò quelli appunto che non *discorrono*, quelli mancano di sistema, o non ne hanno alcuno preciso. Ma il sistema, cioè la connessione e dipendenza delle idee, de' pensieri, delle riflessioni, delle opinioni, è il distintivo certo, e nel tempo stesso indispensabile del filosofo».

² La ricostruzione che ho presentato è basata su una (lucida?) sintesi di E. GIOANOLA, *Leopardi, la malinconia*, Milano 1995.

³ È questa volta D'ALEMBERT, *Essai sur les élémens de philosophie* (1759), in *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires*, Paris 1805, vol. II (rist. anast. Hildesheim 1965), p. 10, ancora una volta ripreso da F. BRUNETTI, *Sulla ragione*, p. 373.

Quel “vero” potrebbe anche essere molto semplice, vicino a ciò che Leopardi scrive – ultimo pensiero – alla fine dello *Zibaldone* (Firenze, 4 dicembre 1832):

«La cosa più importante che accada a chi entra nella vita sociale, e spessissimo a chi v'è invecchiato, è di trovare il mondo quale gli è stato descritto, e quale egli lo conosce già e lo crede in teoria. L'uomo resta attonito di vedere verificata nel caso proprio la regola generale»⁴.

E questa è proprio l'antropologia del Leopardi, manifesta nella tensione inestinguibile fra l'infinito desiderio di felicità e la finitudine «come cerchio del vivente». Ma è anche la ragione ultima della sua “malinconia”:

«Riconosciuta la impossibilità tanto dell'esser felice quanto del lasciar mai di desiderarlo sopra tutto, anzi unicamente... resta che il sommo possibile della felicità, ossia il minor grado possibile di infelicità, consista nel minor possibile di detta tendenza».

Sembra derivarne che la infelicità è il segno maggiore di grandezza del soggetto e dev'essere dunque da costui perseguita come fine ultimo dell'esistenza. Accade però che all'infelicità, come cifra della vita umana, si accompagni, come rimedio la “distrazione”, cioè «la maggior somma possibile di attività, di azione, che occupi e riempia le sviluppate facoltà e la vita dell'animo».

Nel mentre si soffoca e si nasconde la infelicità, viene dall'attività messa in moto la cultura, l'incivilimento. Il «sistema sopra la felicità umana» non pare dunque contrario allo spirito di energia che domina il mondo dei moderni, solo ne interpreta il progresso nel modo più acconcio, che sarà anche quello che, una volta recepito ed esplicitato dalla classe borghese che tira la nuova modernità, ne accompagnerà la crisi, in uno scoppio di melancolia che sarà quella “modernistica” fra XIX e XX secolo⁵.

⁴ Citato da *Preludio* di Antonio Prete a G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, p.IX. Prete mi sembra esplicitare questa mia attribuzione all'antropologia dello *Zibaldone*, scrivendo: «Il metodo che trascorre nella descrizione dei comportamenti quotidiani e nell'indagine sulle forme del sentire e del patire è quello proprio della grande tradizione dei moralisti: congiungere l'analisi di sé con l'osservazione degli altri, comporre in un solo cerchio l'indagine interiore e lo sguardo sulla sensibilità dei singoli, sui loro comportamenti, sulle loro passioni, e infine trarre da questi sondaggi non delle conclusioni, ma uno stato per così dire di interrogazione sulla condizione umana, sulla sua natura».

⁵ Luigi Lombardi mi ha recentemente donato una sua elucubrazione dal titolo *La struttura del Canto della Ginestra come mimesi a un tempo del processo di rimozione e del faticoso sforzo per il recupero del rimosso*: mi chiedo se la “distrazione” leopardiana possa venir intesa come utile accompagnatrice del “processo di rimozione”, nel complicato processo, anche storico, di genesi e trasformazione della civiltà.

Quarta parte

È difficile – e anche oltremodo falsificante – usare briciole leopardiane per rappresentare un’impressione complessiva del nesso fra melancolia e società nell’età della crisi post-rivoluzionaria; ma questo è lo scopo della mia ricerca, che non intende già compiere un rendiconto della storia del “concetto” melancolico nelle sue varie derivazioni e diramazioni “autoriali”, ma vorrebbe solo fornire l’impressione che, sotto le principali modifiche intervenute nella continua rimodulazione dell’obbligo politico (comando/obbedienza), si possa riconoscere anche una costante presenza della sindrome melancolica (io-non io/mondo). Molte cose principali sono dunque omesse dalla mia ricostruzione, mentre ad altre, normalmente usate per altri scopi, viene dato forse immeritato rilievo.

Per tornare a Giacomo Leopardi e al suo *Zibaldone* – così significativo per il doppio motivo della sua improntitudine, da una parte, ma anche del filo sistematico che l’autore volle alla fine attribuirgli e che ora risalta egregiamente nell’ottima edizione che possiamo consultare – colpisce ad esempio il commento a *Illusioni* (194,1) in cui si legge:

«Il ritrovare e procacciare la felicità destinata dalla natura all’uomo, non è più opera del privato neanche per se solo. Non in società, perché ognuno vede come ci si vive, e il privato non può migliorare le nostre istituzioni. Non nella vita domestica solitaria e primitiva, perché i piaceri suoi non possono più cadere in persone disingannate ed esaurite nella immaginazione. Il dare al mondo distrazioni vive, occupazioni grandi, movimento, vita; il rinnovare le illusioni perdute ec. ec. è opera solo de’ potenti»⁶.

Qui hanno spazio termini come privato, società, istituzioni; qui trascorre la linea positiva “distrazioni... occupazioni... movimento... vita”; qui arrivano i “potenti”: saranno gli stessi del brano successivo (*Illusioni*, 194,2), in cui arriva anche la politica e la religione?

⁶ *Ivi*, p. 265: in nota viene scritto quanto segue: «La distruzione delle Illusioni è strettamente legata al sistema sociale: non è quindi possibile all’individuo ritrovare la propria felicità, ma a chi opera sul sistema, attraverso un capovolgimento di quest’ultimo. Questo brano, come il successivo, è scritto fra il 29 e il 31 luglio 1820». Rimando però anche al *Pensiero XXVIII* (G. LEOPARDI, *Poesie e prose*, Vol. II *Prose*, a cura di R. Damiani, Milano 1988, *Pensieri*, p. 301): «Il genere umano e, dal solo individuo in fuori, qualunque minima porzione di esso, si divide in due parti: gli uni usano prepotenza, e gli altri la soffrono. Né legge né forza alcuna, né progresso di filosofia né di civiltà potendo impedire che uomo nato o da nascere non sia o degli uni o degli altri, resta che chi può eleggere elegga. Vero è che non tutti possono, né sempre».

«La politica non deve considerer solamente la ragione, ma la natura, dico la natura vera e non artefatta né alterata. Il codice de' Cristiani in quante cose si scosta dalla fredda ragione per accostarsi alla natura! Esempio poco o nulla imitato dai legislatori moderni».

Non è certo il caso di impostare ragionamenti su una presunta “dottrina dello Stato” del Leopardi, ma le istituzioni vanno rinnovate e i privati da solo non lo possono fare; serve la politica, che deve però saper mediare tra ragione e natura e, se necessario, prendere conto anche dal Vangelo. Tutto ciò inerisce però ad *Illusioni*, un campo assai vasto nello *Zibaldone*, in cui si gioca grande parte della “malinconia” leopardiana: della sua “disperazione della felicità”.

Come forse inerisce all'illusione più grande dello stesso Giacomo che, dopo aver trapassato le fasi della filologia, della poesia, della filosofia, ambiva a trattare complessivamente il “mondo”.

«Della natura degli uomini e delle cose... Dovrebbe essere l'opera della mia vita. Trattato delle passioni e sentimenti degli uomini... Manuale di filosofia pratica: cioè un Epitteto a mio modo. Galateo morale... Orazioni morali: cioè Prediche e Panegirici senza Scrittura e senza teologia. L'arte di essere infelice»⁷.

Se le colonne d'Ercole di quella “cosa” (il *Ding* di Heidegger?), che è il mondo ma anche la vita, sono il desiderio di felicità da una parte e la volontà di violenza dall'altra non c'è da stare allegri; e infatti si è tristi, impregnati di “disperazione della felicità”, cioè di “malinconia”⁸. Ma è questa che poi ci spinge alle “distrazioni” che producono progresso e civiltà, incivilimento e assuefazione, cioè veri e propri uomini di mondo⁹. La religione cristiana sta a lato, riconosciuta non nella sua parte di fede ma in quella

⁷ Sono spunti, molto sottili, tratti dal *Commento* di Rolando Damiani ai *Pensieri*, in G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, *Prose*, pp. 1384 ss., il quale rimanda in proposito anche all'edizione dei *III Pensieri* (Milano 1985) a cura di Ugo Dotti, ma si estende a un giudizio sintetico, fra moralisti antichi e moderni, individuando «qualcosa di specifico [che] appartiene ai *Pensieri* e li definisce unitariamente, nella radicale scomposizione, al di fuori di ogni modello teologico o teleologico, del meccanismo psicologico individuale, governato dalla legge del desiderio, e di quello sociale e “mondano”, mosso dalla logica della violenza e della volontà di potenza».

⁸ Il *Pensiero XXVII* non lascia dubbi: «Nessun maggior segno d'essere poco filosofo e poco savio, che volere savia e filosofica tutta la vita»: mi trattengo a stento dal mettere in mezzo Sigmund Freud!

⁹ Cruciale la chiusa di *Zibaldone*, 1720,1 (17. Sett. 1821), p. 383: «Tutto ciò non è che una prova del mio stesso sistema, il quale fa consistere le facoltà, le opinioni, le inclinazioni, la ragione umana ec. nell'assuefazione».

destruens, “nel suo smascheramento delle ideologie mondane”, ad opera dello stesso Cristo¹⁰.

Quanta contraddizione! Ma quanto sovranamente gestita non tocca certo a me notarlo. Mi tocca piuttosto ripetere che qui non si tratta di dare un giudizio su Leopardi e sul suo “sistema”, ma di provare a mostrare come quest’ultimo possa venir assunto, fra tanti altri, a indicatore della contraddittoria “condizione umana” che caratterizzerà il fulgido mondo borghese dell’Ottocento¹¹.

Al centro c’è forse il problema del piacere, che non a caso è tema illuministico (prima che freudiano!). Nel luglio 1820, Leopardi annota nello *Zibaldone* una lunga considerazione sul piacere, insistendo molto su un aspetto classico della dottrina relativa – fra il sensista e l’esistenzialista, annota Cacciapuoti – che è quello della interminabilità del soddisfacimento del piacere stesso, vista la perenne discrepanza fra il raggiungimento del piacere particolare e il piacere totale che non si raggiunge mai. Ciò però può fare da molla all’agire, che alla fine diventa quasi fine a sé stesso, cioè pura illusione, nel mentre è produttore di illusioni (ideali, valori, passioni). Potrebbe essere questa una previsione realistica del mondo borghese, nella sua grande illusione di dominare il mondo senza alla fine mai riuscirci?¹²

¹⁰ *Ivi*, p. 1385: «il “primo” che, in opposizione al sapere mitico, “additò” e condannò nella violenza la scaturigine “della natura degli uomini e delle cose”». Da aggiungere sul cristianesimo la nota 101,5, p. 597 dove, riferendosi anche a Benjamin Constant, Giacomo Leopardi osserva che «una delle gran cagioni del cambiamento nella natura del dolore antico messo col moderno, è il Cristianesimo, che ha solennemente dichiarata e stabilita e per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana, laddove gli antichi come non dovevano considerarla come cosa degna delle loro cure, se gli stessi Dei secondo la loro mitologia s’interessavano grandemente alle cose umane per se stesse (e non in relazione ad un avvenire), erano animati dalle stesse passioni nostre, esercitavano particolarmente le nostre stesse arti (la musica, la poesia ec.), e insomma si occupavano intieramente delle stesse cose di cui noi ci occupiamo?».

¹¹ Rimando ancora a A. DEL NOCE, *Ideologia e Filosofia*, di cui in particolare: pp. 75-86, “Alle origini del concetto di filosofia”; come pure a S. MORAVIA, *Il tramonto*. Di grande interesse sarebbe una comparazione – per quanto possibile – di Giacomo Leopardi con Auguste Comte (a partire dai diversissimi concetti di “sistema”) che potrebbe partire dagli studi di H. GOUHIER (*La jeunesse d’Auguste Comte et la formation du positivisme*, 2 voll., Paris 1833-1836).

¹² Aggiungerei la tensione «fra soggetto desiderante e oggetto del desiderio: un oggetto che per sé è inafferrabile. Quest’ultimo può trovare una propria soddisfazione solo nella sfera immaginativa, attraverso la fantasia» (Cacciapuoti, Ed. tem. dello *Zibaldone*, nota 1 relativa alla citazione di pagina seguente da *Zibaldone* 165,1 p. 263) ed è perciò facilmente sfumabile nell’aria: cfr. retro, nota 28, p. 12. L’incisione di De Ghein è del 1617 e reca il titolo “Vertu Mesure du Bonheur”: essa si raccomanda mi pare per il palese incontro/scontro fra la cornucopia presentata dalla ninfa e la posizione orgogliosamente melanconica di Ercole.



Dal punto di vista per così dire teorico-politico, la posizione di Giacomo Leopardi sulla “rivoluzione Francese” è fin troppo chiara:

«È veramente compassionevole il vedere come quei legislatori francesi repubblicani, credevano di conservare, e assicurar la durata, e seguir l'andamento la natura e lo scopo della rivoluzione, col ridur tutto alla pura ragione, e pretendere per la prima volta *ab orbe condito* di geometrizzare tutta la vita»¹³.

Al contrario, sono le illusioni generosamente prodigate dalla natura ad operare: «Perciò non è maraviglia 1. che la speranza sia sempre maggiore del bene, 2. che la felicità umana non possa consistere se non se nella immaginazione e nelle illusioni», e concludendo: «Quindi deducete le solite conseguenze della superiorità degli antichi sui moderni in ordine alla felicità»¹⁴.

Quello “degli antichi e dei moderni” è un *refrain* ricorrente nella “modernità”, che si risveglia dopo la prova più alta e scavalcante (*Sattelzeit*) che quest'ultima ha dato fra Sette e Ottocento, con la Rivoluzione. Un esempio lampante è quello di Mme de Staël – o Madama o Baronessa, come la chiama Giacomo Leopardi – anche nella sua

¹³ Si tratta di due note successive (rispettivamente 165,1 pp. 260-263 e 160,2 pp. 258-260) nello *Zibaldone* a cura di F. Cacciapuoti.

¹⁴ Perché gli antichi – come i fanciulli e gli ignoranti – avendo un immaginario più esteso e meno razionale – «consequivano il fine voluto dalla natura, che è di vivere se non paghi intieramente di quella tal vita, almeno contenti della vita in genere», mentre invece «La speranza propria dell'uomo, degli antichi, fanciulli, ignoranti, è quasi annullata per il moderno sapiente». Inutile dire che qui ci starebbe bene un confronto con la *Liberté des anciens et des modernes* di Benjamin Constant, apparentemente ispirato ad una visione anti-melancolica, opposta a quella espressa da Leopardi.

Quarta parte

strenua battaglia “*De la poésie classique et de la poésie romantique*”¹⁵, il cui tema è proprio di «giudicare da un punto di vista filosofico il gusto antico e il gusto moderno», partendo dal presupposto che «a spartirsi l'impero della letteratura sono stati paganesimo e cristianesimo, nord e mezzogiorno, antichità e medioevo, cavalleria e istituzioni greche e romane». Cosicché l'autrice può dare la famosa definizione di *romantique* come il nome «recentemente introdotto in Germania per designare la poesia la cui origine sono stati i canti dei trovatori e che è nata dalla cavalleria e dal cristianesimo»¹⁶. Ma il vero e proprio punto d'incontro e di scontro fra il Contino e la Baronessa è l'articolo che di quest'ultima era apparso nel gennaio 1816 sulla “Biblioteca italiana” dell'Acerbi *Sulla maniera e la utilità delle traduzioni*, al quale il Leopardi rispose il 18 luglio di quell'anno con la *Lettera ai Sigg. compilatori della Biblioteca Italiana in risposta a quella di Mad. la Baronessa di Staël Holstein ai medesimi*; anche se poi tutto viene molto meglio esposto nel più famoso *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* iniziato a comporre da Giacomo nello stesso anno¹⁷.

L'intento non è per me qui di ricostruire le fasi del grande dibattito fra classicismo e romanticismo, anche se – non occorre dirlo – in esso si celano di certo molte ragioni pro e contro la melancolia, come si andò sviluppando nel corso del XIX secolo. Ma, come ho più volte ricordato, a me non interessa tanto lo svolgimento della melancolia come “tema” – che allora andrebbe certo indagato dal punto di vista della scienza medico-psichiatrica o della filosofia o dell'arte o della letteratura – quanto l'individuazione di una marca politica della melancolia, cioè di un nesso storico fra un certo modo di concepire il mondo e la vita e l'idea e la pratica della vita in società.

Mme de Staël ha certo molto a che fare ella stessa con la melancolia: un libro importante ne ha inquadrato il limite fra implosione ed esplosione e questo mi sembra un bel modo per proiettare il tema su tutto l'Ottocento e sulla forza sociale che per

¹⁵ È il titolo del capitolo XI della parte prima di *De l'Allemagne*, par Mme la Baronne de Staël Holstein, Paris 1814, vol. I, pp. 271 ss.

¹⁶ *Ivi*, p. 271.

¹⁷ Entrambi pubblicati per la prima volta negli *Scritti vari*, curati dal Mestica nel 1906: ora in G. LEOPARDI, *Prose*, pp.434 ss. e pp. 347 ss.

così dire ha egemonizzato il secolo, la borghesia¹⁸. Così come mi sembra bella e ottocentesca l'osservazione della Madama sulla differenza fra l'*événement* e il *caractère*: nell'antichità il primo era tutto, il secondo occupa invece più spazio negli uomini moderni, soprattutto grazie alla svolta cristiana che ha prodotto in loro «l'habitude à se replier continuellement sur eux mêmes»¹⁹.

Ma c'è di più; c'è l'elemento popolare, legato alla nazione. Nella *Preface* a *De l'Allemagne*, Mme de Staël aveva scritto, sulle nazioni, queste parole: «La différence des langues, les limites naturelles, les souvenirs d'une même histoire, tout contribue à créer parmi les hommes ces grands individus qu'on appelle des nations»²⁰. Il carattere è legato alla nazione, così com'è legato allo spirito cristiano e cavalleresco che ha dato luogo al romanticismo nordico: questa è la modernità e la superiorità che Mme de Staël rivendica alla Germania e all'Inghilterra e in quest'ambito va inquadrato anche il ruolo che la melancolia ha nella sua visione del mondo.

A differenza che per Leopardi – che la considera geneticamente impressa nella condizione umana (nel gioco composito di felicità, illusioni e assuefazione: che vuol dire, tutto insieme, cultura) e quindi “costituzionale al soggetto” – per la Staël la melancolia è una conquista della modernità ed è propria dell'uomo che non si limita a copiare il passato ma vive il suo tempo impegnandosi in esso. Anche se poi, per entrambi, il segno melancolico è comunque positivo, perché aiuta l'uomo o lo consola²¹. Gli ultimi tre capitoli dell'*Allemagne* sono dedicati da Staël all'*enthousiasme*. E l'opera proprio si conclude con la constatazione che: «Dans toutes les circonstances l'enthousiasme anime ou console». Per lei l'entusiasmo è il carattere più proprio dei

¹⁸ A. AMEND, *Zwischen 'Implosion' und 'Explosion'. Zur Dynamik der Melancholie im Werk der Germaine de Staël*, Trier 1991.

¹⁹ *De l'Allemagne*, p. 274.

²⁰ *Ivi*, p. XII. Mentre a p. 277 del I vol. Staël si esprime così: «La littérature romantique est la seule qui soit susceptible encore d'être perfectionnée, parce qu'ayant ses racines dans notre propre sol, elle est la seule qui puisse croître et se vivifier de nouveau; elle exprime notre religion; elle rappelle notre histoire; son origine est ancienne, mais non antique [...] le génie qui l'inspire s'adresse immédiatement à notre coeur, et semble évoquer notre vie elle-même comme un fantôme le plus puissant et le plus terrible de tous».

²¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone* (460,1) p. 138: «E dava il mio contento in custodia alla malinconia». Della melancolia in Germaine de Staël parla, oltre alla già citata Amend, anche G. BARUDIO, *Madame de Staël und Benjamin Constant. Spiele mit dem Feuer*, Berlin 1996, in particolare pp. 68 ss. Cfr. anche S. GENAND, *La Chambre noire. G. de Staël et la pensée du négatif*, Genève 2016.

tedeschi: varrebbe la pena d'indagare il rapporto tra questo entusiasmo staëliano e quello che abbiamo visto così importante nel dibattito medico-filosofico tedesco alla fine del Settecento. Ma soprattutto vale la pena di compararlo con i ragionamenti di Kantorowicz sulla *virtus* umanistica, che rimanda ovviamente alla società cavalleresca e cristiana da cui si è generato, per Staël, il romanticismo dei moderni. Una *virtus* in evoluzione continua, dai signori ai cittadini, dalla chiesa alla società. Una virtù sempre più “mercuriale”, come quella già vista nel Rinascimento e così simile all'entusiasmo settecentesco: forza creativa, capacità produttiva, impegno diretto nel mondo²².

Sarebbe eccessivo risalire, qui, alle radici personali del “carattere” della Baronessa, fin dall'opera del 1796 *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, in cui ella ha cercato, per sua stessa ammissione, di sviluppare “ma doctrine sur moi-même”. Così come non è possibile cogliere l'ovvio collegamento con il grande amico Benjamin Constant, anche solo per portare avanti e un po' complicare la questione degli antichi e dei moderni, questa volta approfondendone le complesse implicazioni politiche²³.

Dobbiamo infatti cercare di restare concentrati sul tema della melancolia, in una sua eventuale evoluzione nel corso del XIX secolo, nei confronti sia della già notata sua trasformazione in senso antropologico, da una parte, e della definitiva mutazione in “società” dei precedenti contesti di *societas civilis* ovvero di *socialité*. Anche seguire questa strada presenta però immensi problemi a una ricerca come la mia, perché inevitabilmente significherebbe entrare nel merito della nascita della sociologia come la scienza sociale in cui progressivamente si concentra l'uscita dall'illuminismo, l'entrata nel positivismo e il dibattito serrato che alla fine porterà alla crisi “modernista” nella svolta fra Otto e Novecento. Impresa per me impossibile perché comporterebbe la discussione di tesi di tenore filosofico, epistemologico e metodologico troppo complesse,

²² E.H. KANTOROWICZ, *Mysteries of State. An Absolute Concept and its Late Medieval Origins*, «Harvard Theological Review», 48, 1/1955, pp. 65-91: «Therewith sociological problems began to shape ecclesiological problems and, vice versa, ecclesiology, sociology».

²³ *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* è il testo di una famosa conferenza tenuta da Benjamin Constant all'*Athénée royal* di Parigi nel 1819. Il suo senso generale sta nel concetto che «Puisque nous sommes dans les temps modernes, je veux la liberté convenable aux temps modernes. La liberté politique en est la garantie. La liberté politique est par conséquent indispensable».

soprattutto nel loro intreccio, combinato o scombinato, ad ampio spettro europeo – anzi atlantico – con tutte le differenze ovviamente riscontrabili almeno nelle tre principali zone socio-culturali di Francia Germania e Gran Bretagna. Eppure è proprio in quel contesto che lo scontro fra razionalismo valoriale e pessimismo esistenziale emana i vapori in cui prospera una melancolia borghese che accompagna il secolo dell'industria e della *performance*²⁴.

Provare a seguire tale traccia è lo scopo del prosieguo del mio lavoro qui, basandomi su quella che è, al momento, poco più di una battuta che ho rinvenuto a proposito di Auguste Comte: che cioè proprio lui nella sua paradossale azione scientifica e pedagogica basata sul carattere elementare di universalità sociale e sulla volgarizzazione sistematica degli studi positivi, a destinazione proletaria, abbia rappresentato in certo modo uno dei fuochi dell'inconscio dell'epoca. È in quell'inconscio che potrebbe essere maturata la melancolia ottocentesca e borghese di cui vorrei parlare. Il commento che accompagna quella battuta è infatti illuminante:

«Chez Comte, la science est fondamentale, mais considérée comme un tout organique intellectuellement, enseignée dans la perspective d'une éducation morale, pas dans un but d'élévation intellectuelle : alors même que la science est vue comme source première et exclusive de vérité, elle n'est pas une fin en soi. Le but de l'éducation n'est pas tant intellectuel que moral et social. Chacun à sa place, et les vaches (ou le peuple ?) seront bien gardées, car elles se garderont toutes seules, et/ou feront confiance sans discuter à leur bouvier»²⁵.

Ridurre tutto alla proposta di Schopenhauer di superare la distinzione kantiana fra fenomeni e noumeni mediante la scelta della volontà (contro la rappresentazione) come base di una conoscenza diretta e intuitiva piuttosto che indiretta e riflessa è

²⁴ A illustrare la complessità del tema può servire la seguente citazione da S.G. MEŠTROVIĆ, *Durkheim, Schopenhauer and the Relationship Between Goals and Means: Reversing the Assumptions in the Parsonian Theory of Rational Action*, «Sociological Inquiry», 58/1988, pp. 163-179: «Scholars have approached Durkheim's thought primarily from the starting point that he was a positivist. Although Schopenhauer's philosophy is not generally invoked in Durkheim's work, it appears that Schopenhauer's philosophy supplanted Comte's positivism at the turn of the century and that Durkheim was enamored with Schopenhauer's philosophy. In this essay Schopenhauer's influence upon Durkheim is traced, and the implications of this influence are discussed in terms of their effect upon sociology. By applying this starting point to Durkheim's thought and the Parsonian-Mertonian goals-means schema, it is demonstrated that Durkheim, like Schopenhauer, assumed the opposite of the Enlightenment belief that human reason could dominate passion».

²⁵ La citazione proviene da una breve introduzione premessa alla pubblicazione on-line del *Discours sur l'esprit positif*, del 1844.

Quarta parte

troppo poco, ma rende a mio avviso lo sforzo di Schopenhauer verso una conoscenza «che include la volontà, la cosa-in-sé e il noumeno, incorporando percezione sensuale, indipendenza da tutte le categorie (compreso tempo e spazio), intuizione ed altri sinonimi per ciò che egli chiama il cuore»²⁶. Altrettanto riduttivo è certamente concentrarsi sulla coppia Comte-Spencer per provare a comprendere il significato che il positivismo poté avere nel trambusto culturale dell'epoca. Un terzo aspetto per me molto interessante sarebbe di capire se è possibile considerare la freccia dell'evoluzione – accanto o anche al posto di quella del progresso – come l'idea-forza risolutiva rispetto alla prospettiva illuministica dell'uomo/ragione capace di dominare il mondo (*progrès*).

Non vi sono mai – nella storia delle mentalità in particolare – svolte repentine da un quadro all'altro a comprendere e dirigere le azioni degli uomini (*Lebensführung*); servono però a meraviglia, a noi interpreti col senno di poi, idee-bandiera, o anche concetti da battaglia (*Kampfbegriffe* come li chiamava Koselleck), per delimitare il campo e riconoscerne gli schieramenti. Io sono convinto che nella *Sattelzeit* (età di passo) di Koselleck la sempiterna idea di progresso – che ha accompagnato la storia d'Occidente dalla *revolutio* medievale in poi, come crescita regolare dell'umanità attraverso la civilizzazione verso uno scopo ideale finale²⁷ – subisce una delle sue tante implementazioni grazie alla messa a punto del principio di evoluzione. A cavallo fra scienza naturale e scienza dell'uomo, questa idea sembra spostare – rispetto all'esaasperazione illuministica – il peso della responsabilità dall'uomo, ma soprattutto dalla sua ragione, alla forza propulsiva della natura, la quale esige, nei suoi intimi mutamenti complessivi, progressivo adeguamento di comportamento da parte di tutte le specie viventi, pena la vita.

Mettere in fila questi tre aspetti ci aiuterà a seguire un sentiero appena visibile nella cultura occidentale dell'Ottocento, dominata preferibilmente da prospettive di

²⁶ S.G. MEŠTROVIĆ, *Anthony Giddens. The Last Modernist*, London-New York 1998, p. 55.

²⁷ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna 2015 («in ricordo di Giuliana Nobili Schiera»): «V. Dalla storia della salvezza all'ideale di progresso»; ma cfr. anche il commento a p. 92: «Questa anima dell'Europa la chiamo "rivoluzione permanente", al centro della storia europea di lungo periodo vi è il processo di sviluppo del patto politico, ma le radici di questo processo affondano in questa tensione rivoluzionaria».

tipo material-produttivistico o, all'opposto, genetico-filosofico. Invece, l'indagine di quella specie di inconscio collettivo (o almeno di classe) che può essere stata la melancolia nel secolo borghese ha forse bisogno di specchi più duttili e articolati per scoprirne eventuali sedi nascoste.

Mi pare comunque necessario partire ancora dal romanticismo, riprendendo magari una vecchia domanda che non è di lana caprina: fu il romanticismo a produrre melancolia o non piuttosto quest'ultima a produrre il primo? Solo l'epoca di passaggio fra Sette e Ottocento può giungere a intendere «das künstlerische Wertmoment» come qualcosa insieme di soggettivo e di astratto: per Kant «schöne Kunst ist Kunst des Genies». È evidente che quest'ultimo ha molto poco in comune con la «angeborene Gemütsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt» di cui parlava Dürer. Ciò che è mutato, in realtà, è proprio il concetto stesso di natura e, attraverso quella trasformazione, il grande di Norimberga potrà essere facilmente eletto a mentore del romanticismo e della sua nuova estetica, basata sulla genialità e l'individualità più accentuata²⁸. Infatti da allora, «studiare la natura significa entrare nell'animo umano e nei suoi enigmi»²⁹, cioè recuperare tutte le valenze perdute della melancolia, una volta consegnata interamente al mondo dell'arte. Si esprime in tal modo il ruolo centrale della nuova estetica che si va affermando nel romanticismo e che consiste anche nel recupero ideologico e falsificante (come dev'essere per ogni citazione) della dimensione eroico-rinascimentale della creazione (*Schöpfung*): da qui la celebrazione di Albrecht Dürer, la rinascita del mito del prometeismo, la nuova fortuna del Tasso e via dicendo.

Ma innanzi tutto “natura”. Il «fiore blu» è un elemento importante nel *Heinrich von Ofterdingen* di Novalis; ma tutto il romanzo – come pure *Die Lehrlinge zu Sais* – è pieno di immagini floreali e gli stessi protagonisti, Enrico e Matilde, sono presentati

²⁸ P. SCHIERA, *La melancolia come fattore originario del Romanticismo: appunti sul caso tedesco*, in AA. VV., *Romanticismo. Il nuovo sentimento della natura*, Milano 1993, pp. 338-350 (ora in *Profili III*, pp. 120-121).

²⁹ Cfr. gli scritti contenuti nel catalogo della Mostra del MART, Trento 1993, Palazzo delle Albere: G. BELLÌ (ed), *Romanticismo. Sul romanticismo tedesco in particolare* cfr. L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, Torino 1964, pp. 698 ss., con anche una preziosa “Bibliografia essenziale del romanticismo”.

Quarta parte

come figure floreali. Si tratta di tracce di una filosofia della natura che ritroveremo in Runge, ad esempio, ma che in Novalis (e forse ancora di più in Hölderlin) raggiungono un grado di concentrazione difficilmente superabile, nella sintesi di «montagne blu», «età dell'oro», «vergine celeste» e “*göttliche Sehnsucht*”. Insisterei sull'azzurro, che a me pare proponibile addirittura come il nuovo colore della melancolia romantica, al posto del nero di quell'atrabile ora in via di rimozione grazie alla medicina psichiatrica.

È Ladislao Mittner a sottolineare che l'azzurro (*Blau*) è in Novalis proprio il colore della spiritualità³⁰. Bluastri sono inoltre i vapori che circondano i protagonisti del *Heinrich*; azzurro è «il colore di quel fiore che rappresenta il magico ideale dell'artista, l'ideale dell'immortalità propria e della propria poesia»³¹. E come «isola celeste» è (in *Christenheit und Europa*) la «nuova Gerusalemme»: essa «appare visibile sopra le onde che si ritirano, quale sede dell'uomo nuovo»³². Non meno invadente è la luce traslucida che avvolge alcune delle più belle liriche di Hölderlin: la luce dell'etere, intesa come purezza ultraterrena, come condizione essenziale e suprema della spiritualità. Anch'essa luce celeste, metà olimpica e metà divina, non tanto romantica da non esprimere il massimo di classicità allora possibile, anche attraverso il recupero (appunto assai classico) della *Stille* (silenzio) pietistica nella *Sehnsucht* (male del desiderio) romantica³³.

Ma insomma che conta sembra essere la coscienza di un radicamento nell'anima – individuale e artistica, come sintesi umana dell'infinito naturale – della melancolia, nella variante assunta nel romanticismo (o, se si preferisce, in quella sua variante natural-psicologica – o anche antropologica – da cui poté sorgere anche il romanticismo). Si potrà dunque dire, in generale, che la melancolia funzionò – nella *Sattelzeit* che c'interessa – come nesso fra anima individuale (dell'artista/uomo) e mondo

³⁰ L. MITTNER, *Correnti e figure della letteratura tedesca dal Settecento ad oggi*, Milano 1958, pp. 136 ss.

³¹ C. DE PASCALE, *Il problema dell'educazione in Germania. Dal neoumanesimo al romanticismo*, Torino 1979, p. 130.

³² NOVALIS (Friedrich von Hardenberg), *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*, in L.T.-F. SCHLEGEL (eds), *Novalis. Schriften*. Bd. I. Reimer, Berlin 1826, S. 187–208; ma per la citazione cfr. L. PIKULIK, *Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung*, München 1992.

³³ L. MITTNER, *Storia*, pp. 699 ss.

infinito (della natura/paesaggio)³⁴, con apparente disinteresse per il mondo esterno della società e del mondo³⁵. Anche se lo stesso orientamento espresso da Lavater nel *Diario segreto di un osservatore di sé medesimo*, sembra ricevere smentita dai *Physiognomische Fragmente* dello stesso, in cui la registrazione della realtà umana circostante non può non rimandare al forte interesse per le relazioni sociali che abbiamo già colto poco fa come caratteristica del nascente blocco borghese³⁶.

Il paradosso della melancolia moderna – di quella romantica che stiamo studiando e che è romantica non perché prodotta dal romanticismo, ma forse perché fu proprio essa a produrre quest'ultimo – sta nella straordinaria potenzialità che offre alla costruzione del cliché borghese dell'azione e della produttività. Scrive Gurméndez:

«El hombre se afana por lograr el bienestar, lucha por mejorar su vida, es un ser dinámico dotado de una enorme vitalidad. Por el contrario, el hombre melancólico se desinteresa de todos los negocios del mundo, es indiferente, pasivo, inclinado a la meditación pesarosa, y para el comun de los mortales, es un ser extravagante, raro, un extraño personaje»

³⁴ P. SCHIERA, *La melancolia come fattore originario del romanticismo*, p. 124, dove cito F. LOQUAI, *Künstler und Melancholie in der Romantik*, Frankfurt 1984 (ma per il nesso già barocco di paesaggio e melancolia cfr. anche H. WATANABE – O'KELLY, *Melancholie und die melancholische Landschaft. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Bern 1978).

³⁵ «La melancolia romantica, per il contrario, nasce del egocentrismo, pues para estos melancólicos el mundo exterior no interesa y, por tanto, no lo temen» scrive C. Gurméndez, *La melancolia*, Madrid 1990, p. 36.

³⁶ Nell'«Avviso degli editori» delle *Regole fisionomiche o sia Osservazioni su di alcuni lineamenti caratteristici e su le relazioni della fisionomia della umana razza con quella dei bruti*, di Giovan Gaspere Lavater, versione di G.B. Carta, con le tavole incise in rame, 2 voll., Milano 1819, pp. 3-4, si può leggere: «Questo lavoro, che sempre più tende a spianare l'arduo studio della umana fisionomia, e più sicura può rendere e più esatta la conoscenza del carattere e dei sentimenti dell'uomo per lo mezzo delle osservazioni che fare si possono sulla sua esterna organizzazione, su i lineamenti del suo volto, su le sue stesse abitudini, le quali ben sovente un nitido specchio sono, in cui rifulgono i più intimi movimenti del cuore, riuscire non potrà che vantaggiosissimo». E lo stesso Lavater osserva in apertura delle sue «Avvertenze generali» a proposito dell'incontro di uomini fra loro: «L'uno per l'altro vi creò la natura: assai cose scambievolmente comunicar vi potete in poche parole: studiatelo quindi con cura, ed attentamente osserva in esso i più risentiti lineamenti». Va ricordato che nell'opera maggiore – i *Fisyognomische Fragmente* – la quarta parte è dedicata espressamente ai temperamenti, e a quello melancolico in particolare, in una miscela di materiale e spirituale che abbiamo già tante volte incontrato e che stava alla base della specificità stessa delle scienze naturali romantiche. Commentano P.-K. SCHUSTER – K. FLEICHENFELDT, *Philipp Otto Runge's "Vier Zeiten" und die Temperamentenlehre*, in R. BRINKMANN (ed), *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, Stuttgart 1978, p. 654: «Von Lavaters Temperamentenerörterung läßt sich wiederum ein Bogen zur naturmystischen Tradition und zur romantischen Naturphilosophie schlagen».

Quarta parte

– concludendo peraltro che dal bipolarismo di mania (produttiva) e melancolia (depressiva) sorgerebbe – «el cálculo exacto, la racionalidad formal, propia del orden burgués»³⁷.

Ma non è così semplice. Non può trattarsi di una pura somma, seppure algebrica, di fattori semplici ed elementari. La melancolia non rappresenta un “meno” nella costituzione borghese, perché essa è già stata depurata della sua parte crudamente patologica, resa manicomializzabile e terapeutizzabile. Ciò che resta dopo la drastica neutralizzazione è altrettanto creativo dell’azione economica, è altrettanto produttivo e profittevole dell’invenzione giuridico-politica ed è comunque funzionale all’ordine borghese che si va costruendo, nella sua composita mistura di individuale e collettivo, di materiale e spirituale, di strutturale e sovrastrutturale.

Lo specifico della melancolia romantica consiste proprio nella qualità fortemente riflessa che essa esprime e proietta sull’intera esistenza umana.

L’artista, nella sua dimensione di creatore, intensa come mai era stata nella storia della cultura occidentale, non esprime soltanto l’ansia insopprimibile dell’anima bella, individuale e isolata, e il volo della ragione nei sonni (sogni) del sentimento e dell’inconscio, ma riflette anche (e soprattutto, oserei dire) il ruolo sociale attribuito alla poesia (e all’arte) dal governo razionale e collettivo dell’esistenza borghese³⁸.

³⁷ C. GURMÉNDEZ, *Melancolia*, p. 42.

³⁸ Walter Benjamin, nella conferenza a Parigi del 1934 *L'autore come produttore* (ora in tr. it. in *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Torino 1973, pp. 199-217) vi contrappone l’utopia platonica, in cui i poeti non hanno spazio: «Ricorderanno come Platone tratta i poeti nel disegno del suo Stato ideale. Egli proibisce loro di soggiornarvi, nell’interesse della comunità». Non diverso, forse, l’intendimento di Goya nel tracciare “il sonno (sogno) della ragione genera mostri”: cfr. W. HENNIS, *Die Vernunft Goyas und das Projekt der Moderne. Ein Versuch zum Verständnis des “Traums der Vernunft”* (Capriccio 43), «Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento», 19/1993, pp. 357-389.



La melancolia romantica (attraverso la grande e ordinata funzione che essa svolge nell'azione creativa dello spirito e dell'anima umana, anche sotto forma di partecipazione alla *Bildung*) finisce per essere la migliore medicina preventiva per il fluido organizzarsi e scorrere della società borghese: tanto che mi piacerebbe parlare, a proposito del romanticismo, di “melancolia come terapia borghese”, sia pur prescindendo dal discorso – che pure andrebbe fatto – sull'importanza che verrà a rivestire per lo stesso fenomeno artistico la formazione e formalizzazione di una logica di mercato³⁹.

La già ricordata neutralizzazione dell'aspetto fisico-individuale-psichiatrico, alla fine patologico, della melancolia “vecchia” ha consentito di lanciare un progetto più lungo e attraente per l'uomo: quello fra individuo e infinito. Da qui è emersa una possibilità molto più grande per l'umanità intera. Quella di proporsi come creatrice e gestrice del suo stesso destino. Il romanticismo ha dentro di sé i due poli dell'esistenza umana e della sua avventura: quello della liberazione informale dell'individuo e quello della fissazione formale della persona (nelle scienze sociali ottocentesche, soprattutto: da quella giuridica a quella economica a quella sociologica e statistica).

³⁹ Tutto ripreso da P. SCHIERA, *La melancolia come fattore*, pp. 128-129, a cui rimando per un abbozzo di lettura del romanticismo tedesco in pittura, con particolare attenzione all'opera di Runge.

Quarta parte

Il romanticismo è per questo il vero prodotto della melancolia: struttura bipolare profonda dell'esistenza umana nei suoi termini terreni, cioè laici e mondani, cioè fatti di responsabilità e di libertà, di invenzione e sofferenza, di genio e disperazione. E ciò ha a che fare con l'affermazione compiuta della scienza, col superamento della cieca fiducia nella ragione, coll'abbandono della natura come sede privilegiata ed esclusiva delle leggi della vita, anche quella sociale.

Non può stupire che, alla fin fine, accanto e dopo il romanticismo si attesti come segno dell'epoca il positivismo e, ancor più, che l'idea razionale di progresso dell'illuminismo si arricchisca e approfondisca con l'inserzione di una grande nuova idea-forza: quella di evoluzione. Quest'ultima, in realtà pur prendendo e portando acqua allo sviluppo del primo, mi sembra rilevante più per il colpo che inferisce al mito della ragione umana e quindi dell'assoluta supremazia dell'azione individuale e collettiva degli uomini verso un destino tutto nelle loro teste e segnato a un perpetuo miglioramento delle condizioni di esistenza⁴⁰.

⁴⁰ Qui ci sta un rimando a ERASMUS DARWIN: dalla voce di *Encyclopædia Britannica* sulla sua opera (*The Temple of Nature, or the Origin of Society, a Poem, with Philosophical Notes*, 1803) la quale «contains a system of pathology, and a treatise on generation, in which he, in the words of his famous grandson, Charles Robert Darwin, “anticipated the views and erroneous grounds of opinions of Lamarck”. The essence of his views is contained in the following passage, which he follows up with the conclusion “[...] that one and the same kind of living filaments is and has been the cause of all organic life” [...] Would it be too bold to imagine that, in the great length of time since the earth began to exist, perhaps millions of ages before the commencement of the history of mankind [...] would it be too bold to imagine that all warm-blooded animals have arisen from one living filament, which the great First Cause endued with animality, with the power of acquiring new parts, attended with new propensities, directed by irritations, sensations, volitions and associations, and thus possessing the faculty of continuing to improve by its own inherent activity, and of delivering down these improvements by generation to its posterity, world without end!”».

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

3.

Charles Darwin – si sa – non tratta dell'uomo nell'*Origine delle specie*, ma nelle pagine finali predice che presto verrà luce anche sul destino dell'uomo¹. Se ne occuperà invece nel più tardo *Descent of Man*, facendo ricorso a quello che Patrick Tort ha definito «effetto reversivo dell'evoluzione»². Renato G. Mazzolini individua nella tensione fra la legge della selezione naturale delle specie (quindi necessariamente anche della specie umana) e l'aspirazione (*social instincts*) «for the good of the community»³ la causa del rovello di Charles Darwin riguardo al destino dell'uomo, cioè alla vera e propria antropologia. L'effetto reversivo consisterebbe nel fatto che l'ineluttabilità della selezione naturale viene continuamente contrastata dalle istituzioni che gli uomini in società creano per mettere in pratica il sentimento di simpatia di cui sono pure impastati.

Scrive Mazzolini:

«Nonostante i conflitti presenti nell'uomo tra istinti sociali superiori e impulsi e desideri inferiori, è la progressiva evoluzione della moralità, attraverso la sua istituzionalizzazione, a divenire costitutiva nell'uomo e pertanto a limitare sempre più l'azione della selezione naturale nei confronti dei più deboli o meno adatti»⁴.

¹ C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London 1859 (C. DARWIN, *Sulla origine delle specie per selezione naturale ovvero conservazione delle razze perfezionate nella lotta per l'esistenza*, traduzione di G. Canestrini, Milano 1933), citato da R.G. MAZZOLINI, *Darwin: schiavismo e razze umane*, «Scienza & Politica», 21, 40/2009, p. 61, nota 42: «Light will be thrown on the origin of man and his history».

² *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, diretto da Patrick Tort, 3 voll., Paris 1996, vol. 1, pp. 95-102, cit. in R.G. MAZZOLINI, *Darwin*, p. 65, nota 53.

³ *Ivi*, p. 65, nota 54: C. DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1871, 2 voll., vol. I, p. 103 (*L'origine dell'uomo e la scelta sessuale*, Milano 1982, p. 149: «Infine, gli istinti sociali che senza dubbio furono acquisiti dall'uomo, come dagli animali inferiori, per il bene della comunità, per prima cosa gli avranno dato un qualche desiderio di aiutare i suoi simili, qualche sentimento di simpatia, e lo avranno spinto a considerare la loro approvazione o disapprovazione. Questi impulsi gli saranno serviti in un primissimo periodo come una rozza regola di giusto e di erroneo. Ma quando l'uomo gradualmente progredì in forma intellettuale, e fu in grado di prevedere le più lontane conseguenze delle sue azioni, quando acquistò conoscenza sufficiente da respingere costumi nocivi e superstizioni, quando considerò sempre di più, non solo il benessere, ma anche la felicità dei suoi simili, quando per abitudine, seguendo l'esperienza benefica, l'educazione e l'esempio, le sue simpatie divennero più dolci e ampiamente diffuse, estendendosi a uomini di tutte le razze, agli idioti, ai mutilati e a tutti gli altri membri inutili della società, e finalmente agli animali inferiori – allora il modello della sua moralità venne salendo sempre più in alto».

⁴ *Ivi*, p. 65.

Ci sarebbe insomma un “progresso etico” individuale e collettivo degli uomini a combattere contro il “processo cosmico” di selezione, sosterrà più tardi Thomas Henry Huxley, definito il “Darwin’s bulldog” e nonno del più famoso Aldous che incontreremo forse più avanti⁵.

Concludo con un’ultima e conclusiva citazione dal saggio di Mazzolini: «Si capisce allora perché la distinzione, in Darwin, tra civilizzati e selvaggi non riguardi mai la struttura corporea dell’uomo, ma esclusivamente il livello di sviluppo tecnico, culturale e sociale, e non necessariamente il livello morale»⁶. Evitando con somma cura di entrare nel persistente dibattito tra “creazionisti” e “evoluzionisti”, vorrei solo riprendere lo spunto dello “sviluppo tecnico, culturale e sociale”, per introdurre nel discorso l’ulteriore aspetto, inquietante ma ineludibile, della comparsa sulla scena della macchina⁷.

Erewhon è un’operetta utopico-satirica dello scrittore inglese Samuel Butler, durante il suo soggiorno in Nuova Zelanda. Il nucleo centrale è rappresentato da un articolo dal titolo *Darwin among the machines* che Butler, sotto lo pseudonimo di *Cel-larius*, pubblicò nel 1863 – quattro anni dopo l’*Origin* di Darwin – sul giornale locale

⁵ *Ivi*, p. 66, nota 55: T.H. HUXLEY, *Essays Ethical and Political* (1893), London 1903, p. 51. Per la traduzione italiana cfr. *Evoluzione ed etica*, a cura di Antonello La Vergata, Torino 1995, p. 53.

⁶ *Ivi*, p. 66, nota 57, dove si cita F. CASSATA, *Da Darwin a Hitler?*, «MicroMega», Almanacco di scienze: Darwin, 1809-2009, pp. 141-149.

⁷ È una fuga in avanti, lo so, ma voglio riportare qui un brano di Claudio Pogliano dal suo intervento su Leonardo Sinisgalli e la sua rivista «Civiltà delle macchine», fondata nel 1953 presso Finmeccanica (Claudio Pogliano, «La rivista dei libri», 11/1993): «Nulla sarebbe stato meno catastrofico, in realtà, e anche meno pensabile, d’un arresto dello sviluppo tecnico; il che non escludeva ansiosi interrogativi circa la sua rapidità, così ben suggeriti da due versi di Queneau: “Le singe, sans effort, le singe devint homme / le quel un peu plus tard désagrègea l’atome”. E se quell’uomo già scimmia, nel suo nevrotico giocherellare con ordigni complicati – si domandava Sergio Solini – avesse finito per mandare tutto all’aria in una spettacolosa esplosione? Era una “situazione limite” – secondo Enzo Paci – quella che si stava vivendo, cosiffatta da imporre una drammatica alternativa: o adeguare i principi etici e l’organizzazione sociale all’altezza raggiunta dai mezzi tecnici, o prepararsi a imminenti esiti distruttivi. Un apparente paradosso consisteva in ciò, che la macchina destinata a liberare l’uomo fosse in procinto di renderlo schiavo: *apparente*, tuttavia, giacché non alla macchina andava imputata l’effettiva responsabilità, ma al comportamento umano. Non solo: le “nuove” macchine del dopoguerra erano, per eccellenza, quelle in grado “di guardare indietro ai propri risultati e di regolare così la propria azione in un dato campo di probabilità”: nel *feed-back* Paci segnalava un elemento differenziale rispetto alla linearità del meccanicismo newtoniano. C’era qualcosa del processo evolutivo nell’omeostasi, e non per nulla Norbert Wiener aveva parlato di “macchine darwiniane” assimilabili ad organismi. Se le si fosse prese a modello, tutta la natura, e la stessa storia umana avrebbero assunto sembianza d’un complicato processo organico, dove all’uomo sarebbe spettato di scoprire vie e d’inventare mezzi a scampo del disordine e dell’entropia».

“The Press”. Dopo il ritorno in Inghilterra, nel 1865 uscì sul “Reasoner” un secondo articolo dal titolo intrigante: *The Mechanical Creation*. Come frutto definitivo dell’interesse dell’autore per il tema dell’evoluzione biologica, sia pure in posizione critica nei confronti di Charles Darwin (che egli criticò, anche per non aver tenuto nel debito conto il contributo del suo stesso nonno Erasmus, oltre che di Buffon e Lamarck), nel 1872 uscì anonimo il romanzo *Erewhon*. La fortuna del libro fu grande, tanto che seguirono altre edizioni, fino ad una “rivisitazione” del 1901, col titolo appunto di *Erewhon Revisited*⁸.

C’è, dentro al libro, anche una sorta di storia, che è molto attuale e mi va di riprendere:

«Some two thousand five hundred years ago the Erewhonians were still uncivilised, and lived by hunting, fishing, a rude system of agriculture, and plundering such few other nations as they had not yet completely conquered. They had no schools or systems of philosophy, but by a kind of dogknowledge did that which was right in their own eyes and in those of their neighbours; the common sense, therefore, of the public being as yet unvitiated, crime and disease were looked upon much as they are in other countries. But with the gradual advance of civilisation and increase in material prosperity, people began to ask questions about things that they had hitherto taken as matters of course, and one old gentleman, who had great influence over them by reason of the sanctity of his life, and his supposed inspiration by an unseen power, whose existence was now beginning to be felt, took it into his head to disquiet himself about the rights of animals—a question that so far had disturbed nobody».

Così al *common sense* si sostituì poco a poco il *duty*, garantito da una potenza invisibile (*unseen power*) e si giunse al divieto di uccidere animali per mangiarne la carne⁹; successivamente furono proibite anche uova e latte.

⁸ S. BUTLER, *Erewhon*, London 1872. Vent’anni dopo (e sarà una procedura parzialmente seguita anche da Aldous Huxley per il suo romanzo *Brave New World*, 1932: *Brave New World revisited*, 1958) Butler pubblicherà *Erewhon Revisited Twenty Years Later, Both by the Original Discoverer of the Country and by His Son*, London 1901.

⁹ *Erewhon*, p. 264: «“The unseen power who has revealed himself to me alone among you, has told me to tell you that you ought by this time to have outgrown the barbarous habits of your ancestors. If, as you believe, you know better than they, you should do better. He commands you, therefore, to refrain from killing any living being for the sake of eating it. The only animal food that you may eat, is the Flesh of any birds, beasts, or fishes that you may come upon as having died a natural death, or any that may have been born prematurely, or so deformed that it is a mercy to put them out of their pain; you may also eat all such animals as have committed suicide. As regards vegetables you may eat all those that will let you eat them with impunity”».

Ciò che mi preme sottolineare è la contrapposizione tra “senso comune” e “dovere”. Il primo viene da Butler anche chiamato “natura”.

Il punto cruciale d’incontro tra l’autore-eroe narrante e gli abitanti di *Erewhon* è l’orologio:

«But by and by they came to my watch, which I had hidden away in the inmost pocket that I had, and had forgotten when they began their search. They seemed concerned and uneasy as soon as they got hold of it. They then made me open it and show the works; and when I had done so they gave signs of very grave displeasure, which disturbed me all the more because I could not conceive wherein it could have offended them»¹⁰.

La spiegazione viene poco dopo, nel magazzino-museo in cui sono conservati vecchi pezzi di macchinari e anche alcuni orologi ad ammonimento della perversione delle macchine¹¹; poi da quanto egli apprende in proposito:

«I also questioned them about the museum of old machines, and the cause of the apparent retrogression in all arts, sciences, and inventions. I learnt that about four hundred years previously, the state of mechanical knowledge was far beyond our own, and was advancing with prodigious rapidity, until one of the most learned professors of hypothetics wrote an extraordinary book (from which I propose to give extracts later on), proving that the machines were ultimately destined to supplant the race of man, and to become instinct with a vitality as different from, and superior to, that of animals, as animal to vegetable life. So convincing was his reasoning, or unreasoning, to this effect, that he carried the country with him; and they made a clean sweep of all machinery that had not been in use for more than two hundred and seventy-one years (which period was arrived at after a series of compromises), and strictly forbade all further improvements and inventions under pain of being considered in the eye of the law to be labouring under typhus fever, which they regard as one of the worst of all crimes».

Circa cinquecento anni prima c’era stata una terribile guerra civile, fra macchinisti e anti-macchinisti, e la vittoria era toccata a questi ultimi. Solo dopo molto tempo, qualcuno era tornato a interessarsi di macchine, raccogliendone pezzi in museo e scrivendo libri di tipo antiquario sul loro previo uso e funzionamento¹².

¹⁰ *Ivi*, p. 68. Viene automatico il riferimento all’orologio di Hobbes, da lui impiegato per spiegare il funzionamento dello Stato, come corpo artificiale.

¹¹ Il *leit-motiv* dell’opera di Butler essendo proprio di «convey to the reader an idea of the entire perversion of thought which exists among this extraordinary people».

¹² *Ivi*, p. 223: «with the feelings of an English antiquarian concerning Druidical monuments or flint arrow heads».

Quarta parte

Butler fornisce poi un riassunto del libro – scritto originariamente nell'incomprensibile lingua erewhoniana – che era stato all'origine dell'eliminazione delle macchine: si tratta di una ripresa satirica della teoria dell'evoluzione di Charles Darwin, contenuta nel XXII capitolo del libro e intitolata *The Book of the Machines*. Il punto centrale mi sembra essere questo:

«There is no security – to quote his own words – against the ultimate development of mechanical consciousness, in the fact of machines possessing little consciousness now. A mollusc has not much consciousness. Reflect upon the extraordinary advance which machines have made during the last few hundred years, and note how slowly the animal and vegetable kingdoms are advancing. The more highly organised machines are creatures not so much of yesterday, as of the last five minutes, so to speak, in comparison with past time. Assume for the sake of argument that conscious beings have existed for some twenty million years: see what strides machines have made in the last thousand! May not the world last twenty million years longer? If so, what will they not in the end become? Is it not safer to nip the mischief in the bud and to forbid them further progress?»¹³.

Una prima conclusione è che «A “machine” is only a “device”». Un utensile però dotato di una certa coscienza, come le piante e gli animali più semplici, un essere animato cioè, suscettibile di migliorare la propria apparenza e la propria applicabilità, al punto da potersi, un giorno, regolare da solo. «Some people may say that man's moral influence will suffice to rule them; but I cannot think it will ever be safe to repose much trust in the moral sense of any machine». E, ancora più drammaticamente: «May not man himself become a sort of parasite upon the machines? An affectionate machine-tickling aphid?».

Infine:

«Man's very soul is due to the machines; it is a machine-made thing: he thinks as he thinks, and feels as he feels, through the work that machines have wrought upon him, and their existence is quite as much a *sine qua non* for his, as his for theirs. This fact precludes us from proposing the complete annihilation of machinery, but surely it indicates that we should destroy as many of them as we can possibly dispense with, lest they should tyrannise over us even more completely».

Infatti

«Is it not plain that the machines are gaining ground upon us, when we reflect on the increasing number of those who are bound down to them as slaves, and of those who devote

¹³ *Ivi*, p. 247 ss. per le citazioni che seguono.

their whole souls to the advancement of the mechanical kingdom? [...] Are we not ourselves creating our successors in the supremacy of the earth? daily adding to the beauty and delicacy of their organisation, daily giving them greater skill and supplying more and more of that self-regulating self-acting power which will be better than any intellect?».

Alla fine Butler solleva il problema della spontaneità delle azioni, dell'uomo come della macchina, e non vede differenza, poiché tutto dipende dall'organizzazione. È solo un problema di gradi di versatilità: la macchina – al presente – è dotata di minore capacità di previsione dell'uomo, ma ciò dipende dal fatto che «the machines are still in their infancy; they are mere skeletons without muscles and flesh»; basterebbe pensare a fra un centinaio di migliaia di anni «and the accumulated progress which they will bring unless man can be awakened to a sense of his situation, and of the doom which he is preparing for himself».

La macchina è diventata, per la nostra stessa vita animale, più importante dell'aria che respiriamo; è la macchina che agisce ormai sull'uomo più di quanto l'uomo stesso agisca sulla macchina; eliminarla sarebbe costosissimo, ma è l'unico rimedio all'eventualità di diventarne schiavi, come lo sono le bestie nei campi per noi: felici magari ma addomesticati¹⁴.

Sono queste le ragioni di massima che hanno condotto alla distruzione della *machinerya Erewhon*. Infatti una macchina-utensile non è altro che un membro supplementare del corpo umano: dalla vanga al treno si tratta di protesi che hanno reso possibile la *civilization*, la quale dunque è progredita grazie alla meccanica. L'esito finale sarebbe – secondo l'autore del libro da cui Butler cita – il declino del genere umano, a causa del venir meno della competizione e del ridursi dell'uomo a «an intelligent but passionsless principle of mechanical action».

E poi immagina addirittura la “Citroën 2CV”: «he will be furnished with a large box upon wheels, two horses, and a coachman» e la differenza fra ricchi (pochi) e poveri (molti) starà nella quantità di protesi meccaniche su cui ciascuno potrà contare: «That old philosophic enemy, matter, the inherently and essentially evil, still hangs

¹⁴ *Ivi*, p. 268: «yet the mass of mankind will acquiesce in any arrangement which gives them better food and clothing at a cheaper rate, and will refrain from yielding to unreasonable jealousy merely because there are other destinies more glorious than their own».

Quarta parte

about the neck of the poor and strangles him: but to the rich, matter is immaterial; the elaborate organisation of his extra-corporeal system has freed his soul»¹⁵. Butler chiude la sua relazione sul *Book of machines* affermando che, dopo lunga discussione gli Erewhoniani decisero di distruggere tutte le invenzioni degli ultimi 271 anni. Di seguito, il suo libro affronta il tema dei diritti degli animali, da cui abbiamo preso le mosse.

Al di là della sua più o meno voluta o mistificata relazione con l'*Origine delle specie* di Darwin, ciò che mi ha spinto a tante citazioni dal testo è il lungo discorso che Butler impianta intorno al ruolo delle macchine nella società industriale. Ciò va molto oltre, mi pare, la semplice satira dell'età vittoriana, aprendo una porta su un mondo che difficilmente avrebbe potuto realizzarsi meglio di quanto è avvenuto e sta tuttora avvenendo a 150 anni di distanza¹⁶. Nel già ricordato suo articolo *Darwin among the Machines* (apparso il 13 giugno 1863 sul giornale "Press" di Christchurch in Nuova Zelanda) Butler usa consapevolmente i termini *mechanical life*, *mechanical kingdom*, *mechanical world*, perché è convinto che «now, in these last few ages, an entirely new kingdom has sprung up of which we as yet have only seen what will one day be considered the antediluvian prototypes of the race».

Macchine come nuova razza? Sembra, a prima vista, una presa in giro di Darwin, ma Butler sostiene con apparente sincerità che non era così: probabilmente si trattò semplicemente di uno dei primi casi di *science-fiction*, cioè di appropriazione da parte di uno scrittore letterario dei risultati di un'eccezionale scoperta o intuizione

¹⁵ *Ivi*, pp. 271-274: «Thus civilisation and mechanical progress advanced hand in hand, each developing and being developed by the other, the earliest accidental use of the stick having set the ball rolling, and the prospect of advantage keeping it in motion. In fact, machines are to be regarded as the mode of development by which human organism is now especially advancing, every past invention being an addition to the resources of the human body. Even community of limbs is thus rendered possible to those who have so much community of soul as to own money enough to pay a railway fare; for a train is only a seven-leagued foot that five hundred may own at once».

¹⁶ Utilizzando la lettura che ne ha fatto G. DELEUZE, «*Erewhon*, [...] is not only a disguised *no-where* but a rearranged *now-here*». Sull'eventuale influenza di Samuel Butler su Gilles Deleuze e Félix Guattari, cfr. J. EIKSSON, *Maskinisk darwinism: teknikens naturhistoria hos Samuel Butler och Gilles Deleuze*, «Linköping University Conference Proceedings», 40/2009, pp. 299-310: «Ultimately, Butler and Deleuze both describe a mechanical or "machinic" vitalism and evolutionism beyond the human animal, which conflates the realms of nature and culture».

scientifico. Lo dice la grazia con cui viene fatto il confronto fra l'evoluzione degli enormi sauri primitivi nei più piccoli e contenuti mammiferi odierni e quella degli antichi orologi di piazza del Duecento (*clocks*) nei moderni orologi da tasca (*watches*).

Ma che dire allora di quelli di oggi, inseriti nelle macchinette senza luogo né tempo (ma con autentico logo) che sono i nostri cellulari? Ecco la prova dell'evoluzione di una razza. La quale succederà all'uomo «in the supremacy of the earth».

E l'uomo diverrà razza inferiore, rispetto a una nuova razza in cui «sin, shame and sorrow will have no place»¹⁷, e non vi sarà dunque più motivo né ragione di melancolia. L'uomo “addomesticato” starà perfino meglio di quello che oggi si trova nel suo stato “selvaggio”¹⁸.

Saranno gli *habits* a salvarlo (Leopardi?), a cui Butler ha dedicato il suo secondo libro *Life and Habit*, affrontando il tema della *civilization*: la quale però non avrebbe potuto agire – o solo molto più lentamente e parzialmente – se l'uomo non avesse potuto godere di «mechanical appliances»¹⁹.

Non interessa qui approfondire il senso delle critiche che Butler porta alla teoria della selezione naturale di Charles Darwin, che sostanzialmente si sintetizzano nella

¹⁷ S. BUTLER, *Darwin among the Machines*, ora in “The Project Gutenberg eBook”, *The Note-Books of Samuel Butler*, by Samuel Butler, edited by Henry Festing Jones (1912), 2014, cap. III “The Germs of Erewhon and of Life and Habit”, pp. 39 ss: «Inferior in power, inferior in that moral quality of self-control, we shall look up to them as the acme of all that the best and wisest man can ever dare to aim at. No evil passions, no jealousy, no avarice, no impure desires will disturb the serene might of those glorious creatures. Sin, shame and sorrow will have no place among them. Their minds will be in a state of perpetual calm, the contentment of a spirit that knows no wants, is disturbed by no regrets. Ambition will never torture them. Ingratitude will never cause them the uneasiness of a moment. The guilty conscience, the hope deferred, the pains of exile, the insolence of office and the spurns that patient merit of the unworthy takes—these will be entirely unknown to them».

¹⁸ Non posso tralasciare la sintetica descrizione del passaggio della razza umana a questo “stato selvaggio”: «It was a wise monkey that first learned to carry a stick and a useful monkey that mimicked him. For the race of man has learned to walk uprightly much as a child learns the same thing. At first he crawls on all fours, then he clammers, laying hold of whatever he can; and lastly he stands upright alone and walks, but for a long time with an unsteady step. So when the human race was in its gorilla-hood it generally carried a stick; from carrying a stick for many million years it became accustomed and modified to an upright position. The stick wherewith it had learned to walk would now serve it to beat its younger brothers and then it found out its service as a lever. Man would thus learn that the limbs of his body were not the only limbs that he could command. His body was already the most versatile in existence, but he could render it more versatile still. With the improvement in his body his mind improved also. He learnt to perceive the moral government under which he held the feudal tenure of his life – perceiving it he symbolised it, and to this day our poets and prophets still strive to symbolise it more and more completely».

¹⁹ S. BUTLER, *Life and Habit* (London 1877), New York 1911.

Quarta parte

negazione da parte di quest'ultimo della teoria, fondata da Lamarck, della presenza in ogni essere organico di una tendenza ad uno sviluppo progressivo (*tendency to progressive development*). Quest'ultimo sembrerebbe implicare un grado di coscienza (quindi di intelligenza e memoria) nei soggetti dell'origine e dell'evoluzione delle specie, superiore a quello ammesso da Darwin, mediante la semplice selezione naturale²⁰. Così come appare collegato all'accettazione del principio di teleologia nella vita organica²¹.

Che Charles Darwin fosse forse «his century's most-accomplished Hypochondriac» non ha probabilmente niente a che fare con questa storia²², anche se egli stesso si occupò di melancolia nel suo *The expression of the emotions in man and animals* del 1872, in cui descrive “the grief muscles”, più tardi identificati come un segno della malattia melancolica (*omega melancholicum* o *omega sign*)²³. L'espressione di tristezza mediante quel segno ha un'enorme importanza per la teoria di Darwin: il suo argomento è che quelle espressioni di sofferenza (tristezza, dispiacere, melancolia)

²⁰ *Ivi*, “Concluding Remarks”, p. 300: «Life, then, is memory. The life of a creature is the memory of a creature. We are all the same stuff to start with, but we remember different things, and if we did not remember different things, we should be absolutely like each other. As for the stuff itself of which we are made, we know nothing save only that it is “such as dreams are made of”».

²¹ B. BROWN, *Ethics in Darwin's Melancholy Vision*, «Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 42/2011, pp. 20-9, si occupa del problema della teleologia nella dottrina di Darwin, come risulta dall'*abstract* del suo saggio che qui riproduco: «Darwinian natural selection draws on Malthus' harsh vision of human society to explain how organisms come to be adapted to their environments. Natural selection produces the appearance of teleology, but requires only efficient causal processes: undirected, heritable variation combined with effects of the variations on survival and reproduction. This paper draws a sharp distinction between the resulting form of backwards-directed teleology and the future-directed teleology we ascribe to intentional human activity. Rather than dismiss teleology as mere illusion, the paper concludes with an account of how future-directed teleology came to be a justifiable part of how we understand ourselves».

²² «For the Victorians, the disease combined fear, misery and an organic disorder that arose, as it had for the Greeks, from the stomach. Among the more common treatments for hypochondria was hydrotherapy, the water cure that involved drenching the patient daily to bring about a crisis or turning-point. Dr James Manby Gully, prime exponent of the treatment in Malvern, proudly advertised his success in banishing “the friend of hypochondria”. Charles Darwin is Gully's most prominent patient, but many Victorian notables had recourse to the same cure», da *What's wrong with Hypochondriacs*, «Independent», 7 September 2009, che recensisce B. DILLON, *Nine Hypochondriac Lives*, London 2009.

²³ Darwin dà anche una chiara descrizione della melancolia: «After the mind has suffered from an acute paroxysm of grief, and the cause still continues, we fall into a state of low spirits; or we may be utterly cast down and dejected» e ciò produce «no longer wish for action, but remain motionless and passive [...] the circulation becomes languid; the face pale; the muscles flaccid; the eyelids droop»: da E. SHORTER, *Darwin's Contribution to Psychiatry*, «The British Journal of Psychiatry», 195/2009, pp. 473-474.

sono versioni umane di un grido animale anteriore che si è venuto evolvendo attraverso le epoche. Le grida del bambino sono simili a quello stato anteriore; mentre negli adulti segni di melancolia non si trovano più in quelle grida ma nelle sopracciglia oblique e negli angoli depressi della bocca. Ma già in *The Descent of Man*, il tema è molto presente:

«Come ha osservato molto bene sir J. Lubbock, “non si può abbastanza deplorare l’orribile terrore d’ignoti mali che come una fitta nube gravano la mente del selvaggio, e gli amareggiano ogni godimento”. Queste miserabili ed indirette conseguenze delle nostre facoltà più elevate possono essere comparate cogli errori incidentali ed occasionali degli istinti degli animali sottostanti»²⁴.

E Darwin così continua:

«Io mi unisco pienamente al giudizio di quegli scrittori i quali asseriscono che di tutte le differenze che esistono fra l’uomo e gli animali inferiori, la più importante è il senso morale o la coscienza. Questo senso, come dice Mackintosh, “ha una giusta supremazia sopra ogni altro principio di azione umana”; e si riassume in quel breve ma imperioso vocabolo *dovere*, tanto pieno di alto significato [...e conclude] l’imperiosa parola *dovere* sembra puramente rinchiudere in sé l’interna consapevolezza della esistenza di un istinto persistente, sia esso innato o acquisito in parte, che gli serve di guida, quantunque possa essere disobbedito».

Non meno importanti sono le considerazioni sulla socievolezza umana, compreso il rimando a Adam Smith: «Adamo Smith asseriva anticamente, ed oggi ciò conferma il sig. Bain, che la base della simpatia sta nella nostra forte rimembranza di precedenti stati di dolore o di piacere»; come pure a *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, di David Hume: «doversi confessare che la felicità e la sventura degli altri non sono spettacolo al tutto indifferente per noi, ma che la vista della prima [...] ci dà una segreta gioia; l’aspetto dell’altra [...] stende un velo di malinconia sulla nostra immaginazione»²⁵.

Per concludere, vorrei fare un rimando anche alla bella citazione che Darwin fa di Spencer, sul senso morale gli fa dire:

«Io credo che gli esperimenti di utilità organizzati e consolidati lungo le passate generazioni della razza umana siano andati producendo corrispondenti modificazioni, le quali venendo di continuo trasmesse ed accumulate, sono divenute in noi certe facoltà di intuizione

²⁴ C. DARWIN, *L’origine dell’uomo*, p. 92.

²⁵ *Ivi*, le citazioni rispettivamente a p. 94, 123, 108 e 114.

Quarta parte

morale, certe emozioni corrispondenti alla retta ed alla cattiva condotta, che non hanno base apparente nelle individuali esperienze di utilità. A me non pare che possa esservi la minima improbabilità inerente, acciocchè le tendenze virtuose siano più o meno fortemente ereditate [...] Togliendo il principio della trasmissione delle tendenze morali non possiamo darci ragione delle differenze che esistono per questo riguardo fra le varie razze del genere umano. Tuttavia fino ad oggi non abbiamo guari sufficienti prove in proposito»²⁶.

Per poi concludere, di suo:

«Ma mentre l'uomo andava progredendo man mano in potenza intellettuale e poteva riconoscere le più remote conseguenze delle sue azioni; mentre acquistava sufficienti cognizioni per respingere da sé le superstizioni e gli usi nocevoli; mentre considerava e cercava sempre più non solo la prosperità ma la felicità del suo simile; mentre le sue simpatie, mercè l'abitudine, la benefica esperienza, l'istruzione e l'esempio, si facevano sempre maggiori e più diffuse, tanto da estendersi agli uomini di tutte le razze, agli idioti, agli storpi ed agli altri membri inutili della società, e finalmente agli animali sottostanti, in tal modo si andava sempre più e più elevando il livello della sua moralità. E tutti i moralisti della scuola derivativa ed alcuni intuizionisti ammettono che il livello della moralità è andato crescendo da un antichissimo periodo della storia dell'uomo».

²⁶ Lettera al signor Mill, nella *Mental and Moral Science* di Alexander Bain, 1868.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

4.

Accelerazione potrebbe essere la parola giusta per indicare il trend in atto nella linea che stiamo seguendo, la quale non bada tanto all'emergenza del tema melancolico nella produzione letteraria o filosofica dei diversi tempi – e qui dell'Ottocento – quanto all'evidenza di segni di sostanziale mutamento nella condizione umana: qui dunque nell'epoca susseguente all'eccitazione prima illuministica e poi romantica fra XVIII e XIX secolo. Il procedere incalzante della industrializzazione in economia, ma anche la socializzazione di strati sempre più ampi di popolazione, insieme all'enfasi del positivismo scientifico, sia nel duro che nel molle, fanno da cornice a una nuova "misura" dell'uomo, divisa fra una trionfalizzazione della modernità occidentale e la critica alla monolitica autocelebrazione di quest'ultima in termini borghesi. Di una simile tensione si nutre, a mio parere, la particolare forma che la dimensione melancolica dell'essere umano viene assumendo nel corso del secolo.

Basterà riferirsi al drammatico resoconto che Marx e Engels fanno del ruolo storico della borghesia nel *Manifesto del Partito comunista* (scritto fra il 1847 e il 1848 e pubblicato a Londra il 21 febbraio del 1849) per ricavare una sensazione precisa del mutamento in corso.

«La borghesia ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria [...] Essa ha creato ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche; essa ha fatto ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le Crociate. La borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutata conservazione dell'antico modo di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le altre. Tutte le stabili e arrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, si dissolvono, e le nuove invecchiano prima ancora di aver potuto fare le ossa. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si evapora, ogni cosa sacra viene sconsacrata, e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi liberi da ogni illusione la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci»¹.

¹ K. MARX – F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Introduzione di Palmiro Togliatti (1948), a cura di Franco Ferri, Roma 1960, pp. 58-61.

Notoriamente il *Manifesto* inizia con la terribile constatazione che «Uno spettro si aggira per l'Europa – lo spettro del comunismo»; nelle righe appena citate sul modo rivoluzionario della borghesia si legge che «Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si evapora». Come pretendere che quest'analisi non turbi la coscienza borghese e non produca melancolia?

Friedrich Engels, nel suo indirizzo “Al lettore italiano” per la traduzione italiana del testo nel 1893, inizia sottolineando che «La pubblicazione del *Manifesto del Partito Comunista* coincidentemente, quasi giorno per giorno, con le rivoluzioni di Milano e di Berlino del 18 marzo 1848», continuando col dire «Se, dunque, la rivoluzione del 1848 non fu una rivoluzione socialista, essa *spianò la via, preparò il terreno* a quest'ultima. Collo slancio dato, in ogni paese, alla grande industria, il regime borghese degli ultimi quarantacinque anni ha creato dappertutto un proletariato numeroso, concentrato e forte; ha allevato dunque, per usare l'espressione del *Manifesto*, i suoi propri seppellitori»². Tutte ottime ragioni per supporre un diffuso malessere da parte borghese, che vorrei assimilare alla forma melancolica che vorrei immaginare strisciante sotto l'egemonia borghese della seconda parte dell'Ottocento.

«Nel suo dominio di classe, che dura appena da un secolo, la borghesia ha creato delle forze produttive il cui numero e la cui importanza superano quanto mai avessero fatto insieme le generazioni passate. Soggiogamento delle forze naturali, macchine, applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, navigazione a vapore, ferrovie, telegrafi elettrici, dissodamento di interi continenti, fiumi resi navigabili, intere popolazioni sorte quasi per incanto dal suolo – quale dei secoli passati avrebbe mai presentato che tali forze produttive stessero sopite in grembo al lavoro sociale?».

C'è anche il riferimento alle macchine e alla divisione del lavoro nel *Manifesto*, anzi proprio lì risiede la forza del suo ragionamento:

«Il lavoro dei proletari, con l'estendersi dell'uso delle macchine e con la divisione del lavoro ha perduto ogni carattere d'indipendenza e quindi ogni attrattiva per l'operaio. Questi diventa un semplice accessorio della macchina, un accessorio a cui non si chiede che un'operazione estremamente semplice, monotona, facilissima ad imparare [...] Più ancora: a misura che crescono l'uso delle macchine e la divisione del lavoro, cresce anche la quantità di

² *Ivi*, pp. 49-50 (F. ENGELS, *Al lettore italiano*, Milano 1893).

Quarta parte

lavoro, sia per l'aumento delle ore di lavoro, sia per l'aumento del lavoro richiesto in una data unità di tempo, per la cresciuta celerità delle macchine, ecc.»³.

Anche qui dunque accelerazione: verso la rivoluzione, questa volta, che però non è forse la forma reciproca alla melancolia borghese di prima?

Una pubblicazione recente ci accompagna lungo questa ipotesi, suggerendo una lettura di pensatori fra Otto- e Novecento che

«confronted with the rapid emergence of an integrated globalised industrial complex and the usurpation of inherited value-systems by exchange value, attempted to understand the precise nature of the relation between technical edifice and economic system, and speculated as to their potential future consequences for human society and culture»⁴.

Mackay e Avanesian suggeriscono che nel suo a lungo già qui citato *Erewhon* Butler abbia sviluppato «Marx's extrapolations of the machine system into a full-scale machinic delirium», utilizzando in chiave fantascientifica le sue proprie conoscenze nel campo della selezione naturale, come si è visto sopra. Vorrebbe dire che Butler era al corrente del *Frammento sulle macchine* presente nei *Grundrisse* marxiani, o quanto meno del discorso su *Macchine e grande industria* che costituisce il capitolo XIII del Libro primo del *Capitale*. Però colpisce certo il passaggio in cui viene scritto che

«La macchina non appare in alcun modo come mezzo di lavoro dell'operaio singolo. La sua *differentia specifica* non è affatto, come nel mezzo di lavoro, quella di mediare l'attività dell'operaio nei confronti dell'oggetto; ma l'attività stessa dell'operaio è posta ora in modo che si limita essa a mediare il lavoro della macchina, l'azione della macchina sulla materia prima; a sorvegliare questa azione e a proteggerla dalle perturbazioni. A differenza dello strumento, che l'operaio anima – come un organo – della sua propria abilità e perizia, e il cui maneggio dipende quindi dalla sua virtuosità. Mentre la macchina, che possiede abilità e forza al posto dell'operaio, è essa stessa il virtuoso, che possiede una propria anima nelle leggi meccaniche in essa operanti e consuma (come l'operaio mezzi alimentari) carbone, olio ecc. [...] L'attività dell'operaio, ridotta a una semplice astrazione di attività, è determinata e regolata da tutte le parti dal moto del macchinario, e non viceversa. La scienza, che costringe le membra inanimate del macchinario – grazie alla costruzione in cui sono inserite

³ *Ivi*, pp. 66-67.

⁴ R. MACKAY – A. AVANESSIAN (eds), *#Accelerate#*, Introduction, dove viene anche spiegato che «The term “accelerationism” was initially coined by Roger Zelazny in his 1967 SF novel *Lord of Light*, and taken up as a critical term by Benjamin Noys in *The Persistence of the Negative* (Edinburgh 2010), pp. 4-9. Noys continues his meditation on accelerationism in *Malign Velocities: Acceleration and Capitalism* (London 2014)».

– ad agire funzionalmente come un automa, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce – attraverso la macchina – come un potere estraneo su di lui, come il potere della macchina stessa. [...] Il processo produttivo ha cessato di essere processo di lavoro nel senso che il lavoro lo trascenda e lo comprenda come l'unità che lo domina. Esso, il lavoro, appare invece solo come organo cosciente in vari punti del sistema meccanico nella forma di singoli operai vivi; disperso, sussunto sotto il processo complessivo del macchinario, esso stesso solo un membro, un anello del sistema, la cui unità non esiste negli operai vivi, ma nel macchinario vivente (attivo), che appare di fronte all'operaio come un possente organismo rispetto alla sua attività singola e insignificante»⁵.

Il lavoratore diventa una protesi del macchinario (sistema automatico di macchine) mentre nella fase precedente, quella manifatturiera, lo strumento di cui l'operaio si serviva era una protesi di lui stesso. Egli viene governato da una forza "aliena", viene alienato: semplice organo cosciente del potente organismo del macchinario. «Individuals are incorporated into a new, machinic culture, taking on habits and patterns of thought appropriate to its world, and are irreversibly resubjectivized as social beings»⁶. Nello stesso linguaggio di Marx⁷,

⁵ K. MARX – F. ENGELS, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica), Frammento sulle macchine*. Nella traduzione di Renato Solmi, «Quaderni rossi», 4/1964, pp. 289-300. Vorrei riportare qui il testo della nota 89 del citato Libro primo del *Capitale*, che mi sembra di grande rilievo antropologico, perché pone il problema del rapporto uomo-tecnica: «Una storia critica della tecnologia dimostrerebbe, in genere, quanto piccola sia la parte d'un singolo individuo in un'invenzione qualsiasi del secolo XVIII. Finora tale opera non esiste. Il *Darwin* ha diretto l'interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali. Non merita eguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare? E non sarebbe più facile da fare poiché, come dice il *Vico*, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatto l'altra? La tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione della sua vita, e con essi anche l'immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono. Neppure una storia delle religioni, in qualsiasi modo eseguita, che faccia astrazione da questa base materiale, è critica. Di fatto è molto più facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose che, viceversa, *dedurre* dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico. I difetti del materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il *processo storico*, si vedono già nelle concezioni astratte e ideologiche dei suoi portavoce appena si arrischiano al di là della loro specialità».

⁶ R. MACKAY – A. AVANESSIAN (eds), *#Accelerate#*, che commentano, a proposito di Butler: «In line with the integration that at once fascinates Marx and yet which he must denounce as a fantasy of capital, Butler's vision, a panmachinism that will later be inspirational for Deleuze and Guattari, refuses any special natural or originary privilege to human labour: Seen from the future, might the human prove nothing but a pollinator of a machine civilization to come?».

⁷ K. MARX – F. ENGELS, *Il Capitale*, Libro primo, pp. 428-429.

Quarta parte

«Nella manifattura l'articolazione del processo lavorativo sociale è *puramente soggettiva*, è una *combinazione* di operai parziali; nel sistema delle macchine la grande industria possiede un organismo di produzione del tutto *oggettivo*, che l'operaio trova *davanti a sé*, come condizione materiale di produzione già pronta».

Ne deriva che «il carattere cooperativo del processo lavorativo [operaio *socializzato*] diviene dunque *necessità tecnica* imposta dalla *natura del mezzo di lavoro stesso*». Ciò che consentirà forse agli uomini (operai socializzati ma organizzati nel proletariato in lotta di classe) di averla vinta sulle macchine.

Non è senza interesse che la rassegna di “acceleratori” prosegua, nella rassegna di Mackay e Avanesian, con Nicolai Fedorov e con Thorstein Veblen, per concludere così:

«The speculative extrapolation of the machine process, the affirmation that this process is inextricably social, technical and epistemic; the questioning of its relation to capitalism; the indifferent form of exchange-value and its corrosion of all previous social formations and subjective habits; and its effect upon culture and the new possibilities it opens up for the human conceived not as an eternal given, fated to suffer the vicissitudes of nature, but as a historical being whose relation to nature (including its own), increasingly mediated through technical means, is mutable and in motion».

Potrei suggerire che questo movimento mutevole è uno dei supporti del persistere dell'elemento melanconico nella chimica culturale e politica del secolo ventesimo.

Ciò di cui stiamo parlando può essere fatto rientrare anche sotto l'equivoca etichetta di “darwinismo sociale”, a cui è stato spesso associato il nome di Herbert Spencer⁸. Il quale va invece considerato sotto il punto di vista più proprio del pensiero utilitarista, se non addirittura benthamiano⁹. Libertà e utilità individuale concorrono a creare e garantire libertà e utilità per tutti: «liberty of each, limited by the like liberty of all, is the rule in conformity with which society must be organized»¹⁰.

⁸ R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, 1955, gli dedica ad esempio un intero capitolo, addebitandogli l'origine delle visioni di capitalismo arretrante e sregolato di Andrew Carnegie e William Graham Sumner.

⁹ D. WEINSTEIN, voce *Herbert Spencer* della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (internet) che così colloca Spencer: «Like J. S. Mill, Spencer struggled to make utilitarianism authentically liberal by infusing it with a demanding principle of liberty and robust moral rights. He was convinced, like Mill, that utilitarianism could accommodate rights with independent moral force and yet remain genuinely consequentialist. Subtly construed, utilitarianism can effectively mimic the very best deontological liberalism».

¹⁰ H. SPENCER, *Social Statics* (1851), 1970, p. 79.

Questa visione, mobile e composita, riposava su una altrettanto complessa psicologia morale (*The Principles of Ethics*, 1879-1893) di tipo evolucionistico in una combinazione di associazionismo, idea lamarckiana di eredità/uso, intuizionismo e utilità¹¹. Scopo era la fissazione di “regole di condotta” a forte valore normativo, come parametri di libertà egualitaria e dunque come diritti morali fondamentali.

Si tratterebbe del punto più avanzato dell’etica evolutiva che caratterizza la particolare storia dell’evoluzione della specie umana, che è perciò qualitativamente diversa da quella delle specie precedenti, tanto da rendere possibile una diversa, eticamente migliore, configurazione del principio (spesso volgarmente attribuito al darwinismo sociale) del “survival of the fittest”.

Più un edonista evolucionistico che un evolucionista etico lo definì nel 1907 A.G. Sinclair¹². Ma meglio di tutto, forse, un sostenitore insieme razionale ed empirico dell’utilitarismo, convinto della sua realizzabilità mediante quei “diritti morali” che venivano giù dall’evoluzione stessa della specie umana. Alla fine, un liberale: ma troppo intransigente e complicato per poter essere compreso come tale, dunque esempio di quella melancolia leggera ma così pervasiva che accompagna ogni tentativo di sottrarre la dottrina liberale dal suo deterministico dipendere dalle leggi del mercato, piuttosto che dagli “indefeasible moral rights” dell’evoluzione utilitaria dell’uomo.

Ma per converso – quanto a Spencer – anche esempio di quella melancolia che avrebbe condotto Miss Beatrice Potter ad abbandonare l’intransigente – e anche personalmente malato di mente (lui lo chiamava «the Mischief»¹³) – Maestro per

¹¹ D. WEINSTEIN, voce *Herbert Spencer*, dove si conclude che, spencerianamente, «Social evolution favors cultures that internalize utilitarian maxims intuitively [...]. Wherever general utility thrives, societies thrive. General utility and cultural stamina go hand-in-hand. And general utility thrives best where individuals exercise and develop their faculties within the parameters stipulated by equal freedom».

¹² *Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer*: che era il rimprovero rivolto a Spencer anche dall’evoluzionista T.H. Huxley (1893, “Evolutionary Ethics” in T.H. HUXLEY, *Evolution and Ethics and Other Essays*, New York 1929).

¹³ «Spencer's last years were characterized by a collapse of his initial optimism, replaced instead by a pessimism regarding the future of mankind. Nevertheless, he devoted much of his efforts in reinforcing his arguments and preventing the mis-interpretation of his monumental theory of non-interference. He was admired by many intellectuals, including American philosopher William James, but was frequently accused of being petty, hypochondriacal, and maudlin» (A. WEE, voce *Herbert Spencer -1820/1903-* in “The Victorian Web” (internet) .

Quarta parte

perseguire obiettivi più pratici e operativi nell'organizzazione (ormai però per lei socialista) della lotta per un'umanità migliore¹⁴.

Ma prima di tutto ciò c'era stato il Quarantotto, a Parigi e a Berlino soprattutto, ma non solo (anche a Milano). Una rivoluzione europea, con obiettivi politici ma con prevalenti caratteri di tipo sociale. Una rivoluzione borghese in cui sulla scena era apparso, accanto al cittadino-borghese (*Bürger*), il lavoratore (*Arbeiter*): un effetto del tutto indipendente dalla pubblicazione, nel febbraio dello stesso anno, del *Manifesto* di Karl Marx. Eppure, il “fantasma” da cui il geniale testo prende le mosse girava davvero per l'Europa! « Sozialismus und Kommunismus waren 1848 vor allem handwerklich und kleingewerblich geprägt. Einen Industrie-kapitalismus und eine entsprechende Arbeiterschaft gab es in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch kaum »¹⁵. Gli obiettivi erano piuttosto di tipo associazionistico, in funzione del diritto al lavoro e di una migliore organizzazione di quest'ultimo.

Per Lorenz von Stein già nel 1851 il fallimento della rivoluzione significava la fine del socialismo alla francese e l'apertura di una nuova fase, quella della *Gesellschaft* (società), sede di “dati di fatto ed eventi reali”, da studiare da parte della *deutsche Gesellschaftswissenschaft* (scienza tedesca della società). La nuova rivoluzione intendeva fare del cittadino un “uomo sociale”, mediante l'amministrazione (*Verwaltung*) e dunque caricando lo Stato di un nuovo ruolo¹⁶. In Francia, con Louis Blanc, ciò si riassume nell'idea di *progrès*, di cui era garante e produttore lo Stato; Stein spiegava invece il fallimento della rivoluzione in Germania con la mancanza di un comune sentimento sociale, mentre continuava a crescere l'interesse per lo Stato, nella prospettiva dell'unificazione nazionale¹⁷.

¹⁴ R. FERRARI, *Beatrice Potter e il capitalismo senza civiltà. Una donna tra scienza, politica e amministrazione*, Roma 2017. Cfr. anche D. WEINSTEIN, *Deductive Hedonism and the Anxiety of Influence*, «Utilitas», 12, 3/2000, pp. 329-346.

¹⁵ J. HERRES, *Sozialismus und Kommunismus in ihrer Bedeutung für die Revolution von 1848/49*, in B. RILL (ed), *1848: Epochenjahr für Demokratie und Rechtsstaat in Deutschland*, München 1998, pp. 257-275.

¹⁶ L. VON STEIN, *Die socialistischen und communistischen Bewegungen*, Anhang, p. 16. Le *Lettere dalla Francia (Briefe aus Frankreich)* erano originariamente apparse sulla «Allgemeine Zeitung» di Augsburg.

¹⁷ *Der Sozialismus in Deutschland*, in *Die Gegenwart. Eine encyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände*, vol. 7, Leipzig 1852, pp. 517-563. Lorenz von Stein aveva già pubblicato nel 1842,

Mette però conto rilevare anche lo stato della Gran Bretagna, usando le parole di un osservatore qualificato come A.V. Dicey che, a proposito della da lui temutissima “crescita del collettivismo”, scrive così:

«With the passing of the *Reform Act* (1832) began the reign of liberalism, and the utilitarianism of common sense acquired, in appearance at least, despotic power, but this appearance was to a certain extent delusive. [...] The 15 years from 1830 to 1845, which may well be termed the era of the *Reform Act*, were among the most critical in the history of England [...] No Act of Parliament could remove at a stroke the wretchedness and pauperism created by the old poor law. The true cure contained in the new poor law of 1834, with its drastic severity [...] increased for the moment the sufferings of the poorest amongst the poor, and excited intense popular resentment. [...] The demand for the *People's Charter* was the sign of a social condition which pretended revolution».

Dicey sottolinea anche la grande attenzione pubblica tra il 1832 e il 1840 per lo “state of English question” e con certo rammarico ricorda che ne derivò un orientamento politico generale di favore verso il collettivismo, con il conseguente declino del tradizionale liberalismo di stampo benthamiano, concludendo che «Under the Parliamentary Reform Acts 1867-1884 the constitution of England has been transformed into a democracy, and this revolution, it is argued, completely explains the increasing influence of socialism»¹⁸.

La nota di melancolia che regge la ricostruzione di Dicey risuona chiaramente dall’osservazione conclusiva che si trattò, alla fin fine, di un «mero declino di fiducia nella capacità di farcela da soli (*self-help*)» da cui sgorgò il peculiare sviluppo del diritto inglese durante l’ultima parte del XIX secolo, con una legislazione sempre più tendente verso il socialismo. In tal modo finì anche per evaporare il lungo momento del liberalismo benthamista, nelle versioni che aveva trovato, dopo lo stesso Bentham e Austin, in James Mill e suo figlio John Stuart, secondo la formula della “greatest happiness of the greatest number”, come pure in Herbert Spencer, da un punto di

mentre era inviato prussiano a Parigi, un famoso volumetto su *Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*.

¹⁸ A.V. DICEY, *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, London 1905, *Lecture VII*, p. 210, 217, citando autori come Sydney Smith, Southey, Dr. Arnold e Carlyle. Vorrei sottolineare che la pur breve ricostruzione che Dicey compie del benthamismo, nelle sue tre fasi di esplicazione nell’Inghilterra dell’800, è molto succosa e convincente, anche rispetto a lavori più diffusi come quello di suo cugino Leslie Stephen, autore del famoso *English Utilitarians* (1900) ma anche di una precedente *History of English Thought in the Eighteenth Century*.

Quarta parte

vista più strettamente liberistico¹⁹. Si passò così – secondo letture di questo genere – dallo *spirit of time* che aveva respinto, con paura, le sirene della rivoluzione francese e che era improntato a “energy, self-reliance, and independence”, secondo i canoni di un individualismo empirico, all’aumento d’intervento dello Stato mediante legislazione sociale e crescita del nuovo spirito socialista²⁰.

Sarebbe banale – e fuori dalle mie competenze – segnalare un rispecchiamento letterario della soffusa aura melancolica che ho cercato di intravedere nei mutamenti occorsi anche nella politica e nella società britannica durante l’Ottocento. Ma la linea Scott- Thackeray-Dickens è troppo brillante per non richiamarla subito alla memoria. Punto di partenza fu la trasformazione del romanzo in opera di sociologia: la famosa frase con cui Austen apre *Pride and Prejudice* nel 1813 dice già tutto: «It is a truth universally acknowledged»²¹.

È la scienza sociale che si infiltra in letteratura, ma non basta: credo che si possa dire che la melancolia non è stata un elemento secondario in questo passaggio. L’apice è Thackeray, ma il discorso comincia già da Walter Scott e continuerà con impeto in Dickens.

Sono cose note, su cui è inutile insistere; che però sono indicatori, anzi moltiplicatori, dei sentimenti diffusi in una cultura, come quella vittoriana, intrisa di motivazioni contrastanti anche per quanto riguarda il riassetto dei due termini di società e Stato che in Gran Bretagna non avevano subito la scossa della rivoluzione, se non indirettamente dall’esperienza americana²². La lunga durata del regno di Vittoria,

¹⁹ *Ivi*, p. 133. Di Spencer egli cita *Social Statics*, pp. 7-10 e *The Man versus the State* pp 372-83.

²⁰ L. STEPHEN, *The English Utilitarians*, London 1900, pp. 131 ss. Di James Mill viene citato l’articolo *Government* sull’*Encyclopaedia* (1820), definito da Bain come la «impelling and guiding force» verso il *Reform Act* del 1832 e da John Stuart Mill come «a masterpiece of political wisdom». S. CONWAY, *Bentham and the Nineteenth Century Revolution in Government*, in R. BELLAMY (ed), *Victorian Liberalism. Nineteenth Century Political Thought and Practice*, London-New York 1990, pp. 71-90, sottolinea il grande cambiamento nel *british government* fra 1830 e 1870, in particolare per quanto riguarda la *social administration*: tale fu la “nineteenth century revolution in government” da cui verrà poi fuori il “quasi-collective welfare state” del XX secolo. Cfr. anche L. WOODWARD, *The Age of Reform 1815-1870*, Oxford 1962.

²¹ D.S.KASTAN, *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, vol. I, Oxford 2006, p. 107.

²² W. BAGEHOT, *The History of the Unreformed Parliament, and Its Lessons. An Essay*, London 1960, pp. 21 s: «The social condition of England had undergone a series of very extensive changes between the time of the accession of the House of Hanover and the year 1832 (*Reform Bill*). A new world – a world of industry and manufacture – had been created; new interests had arisen; new modes of thought had been awakened;

sotto l'egida di una costituzione non scritta e quindi in certo qual modo sottratta alle turbolenze del costituzionalismo continentale²³, poté fare da supporto a trasformazioni sostanziali in quello che allora da più parti veniva chiamato il *character* inglese²⁴.

Un insieme di valori e costumi socialmente condivisi la cui ricostruzione, descrizione e normativizzazione rimanda al punto di vista sociologico a cui era giunta, in chiave positivista, l'analisi della "condizione umana"²⁵ che abbiamo già visto

new habits of mind had been engendered. The mercantile and manufacturing classes, which had risen to influence, were naturally unrecognised by the ancient constitution; they lived under its protection, but they were unknown to its letter; they had thoughts which it did not take account of, and ideas with which it was inconsistent. The structure of English society was still half-feudal, and its new elements were utterly unfeudal [...]. Between the two classes there was a contrast which made the higher unintelligible to the lower, and the lower disagreeable to the higher. Education, moreover, was diffusing itself. The political intelligence of the aristocratic classes was no longer so superior to that of other classes as it had formerly been [...]. The contrast between the constitution of England and England itself in consequence became day by day greater and greater, and at last became unendurable [...]. A constitution which was adapted to the England of 1700 must necessarily be unadapted to the England of 1832. Changes so momentous as there had been between those years in our society required and enforced an equivalent alteration in our polity». Al di là della lucidità della ricostruzione, Bagehot tradisce una forte preoccupazione (melancolica?) per l'allargamento del suffragio a gente di «scanty intelligence» o addirittura alle «unbridled passions of the multitude».

²³ W. BAGEHOT, *The English Constitution*, London 1867, p. 11 mescola i due "caratteri" fondamentali della costituzione inglese, che sono quelli della dignità e dell'efficienza: «The brief description of the characteristic merit of the English Constitution is, that its dignified parts are very complicated and somewhat imposing, very old and rather venerable; while its efficient part, at least when in great and critical action, is decidedly simple and rather modern». I suoi meriti capitali sono che «it contains a simple efficient part which, on occasion, and when wanted, can work more simply, and easily, and better than any instrument of government that has yet been tried; and it contains likewise historical, complex, august, theatrical parts, which it has inherited from a long past, which take the multitude, which guide by an insensible but an omnipotent influence the associations of its subjects. Its essence is strong with the strength of modern simplicity; its exterior is august with Gothic grandeur of a more imposing age. Its simple essence may, mutatis mutandis, be transplanted to many very various countries, but its august outside – what most men think it is – is narrowly confined to nations with an analogue history and similar political relics».

²⁴ Per Bagehot il carattere di un popolo potrebbe essere la sua disposizione a una «combination for cooperative actions»: il che apre la strada all'opera/azione di Beatrice Potter, secondo quanto recentemente proposto da R. FERRARI, *Beatrice Potter e il capitalismo senza civiltà. Scienza, politica e amministrazione in Gran Bretagna tra Otto e Novecento*, Roma 2017. Per Forrest Morgan, il curatore di *The Selected Works of Walter Bagehot* (5 voll. 1889), London 1995, p. IX, il processo che governa il rinnovamento istituzionale si svolge fra i due poli di disciplina e progresso: «Bagehot harps upon the fact that everything has a case; that institutions and practices are tools to do certain work vital to a society, and cannot be passed upon till we know its needs; and that those needs may demand alternate acceptance and rejection of given institutions, according as discipline is paralyzing progress or progress weakening discipline». Non riesco a trattenermi dal citare l'album (2005) *Character* del gruppo svedese (*melodic death metal*) *Dark Tranquillity* il cui quinto brano è il famoso *Lost to Apathy*: un titolo che ben si adatta a designare un aspetto fondamentale della melancolia "modernista".

²⁵ Il riferimento è al gigantesco progetto di H. DE BALZAC: *La comédie humaine* (1829-1850) con cui egli voleva ricostruire una «histoire naturelle de la société», con metodo narrativo (*Etudes des moeurs*), filosofico (*Etudes philosophiques*) e analitico (*Etudes analytiques*). Senza voler approfondire il rapporto fra

Quarta parte

consistere, fra XVIII e XIX secolo, nella nascente antropologia sotto veste di storia naturale della società.

Perfetto esempio, anche in dimensione popolare per la sua semplicità e chiarezza, di questo atteggiamento può essere considerato il libretto di Walter Bagehot *Physics and Politics*, che qualcuno ha addirittura allineato alla *Origin of Species* di Darwin, in quanto in grado di offrire la più chiara conoscenza delle molle di cambiamento e progresso nel mondo, concludendo così:

«Most important is the terrible clearness with which it brings out the lack of any necessary connection between the interests of the individual and those of the society (that is, the individual of the future), and their direct antagonism often for ages; this fact alone is the source of half the tragedy of the world [...]. One must have little imagination not to be impressed by it as by a great melancholy epic»²⁶.

Tornando però alla condizione politico-costituzionale di metà Ottocento in Europa, il saggio già citato di Herres sulla Germania quarantottesca si conclude così:

«In der Revolution von 1848 konnten die nationalen und liberalen Ideale, um deren Verwirklichung vor allem gekämpft wurde, nicht verwirklicht werden. Auch die Ansätze sozialreformerischer und sozialistischer Bestrebungen ließen sich nicht umsetzen. Von der Reaktion unterdrückt, konnten sie sich erst Jahrzehnte später zu geschichtlich bedeutsamen Kräften entwickeln. Nach Niederschlagung der Revolution sahen sich aber selbst die siegreichen 'alten' Mächte gezwungen, in stärkerem Maße gesellschaftliche Interessen des Bürgertums, der Handwerker, der Kirchen und der Landbevölkerung zu berücksichtigen, um ihre politische Herrschaft nicht zu gefährden».

Una *débacle* generale, si direbbe, con un fantasma che ancora a lungo avrebbe continuato a girare per l'Europa.

Le reazioni furono diverse, ma tutte impastate dei due ingredienti principali del costituzionalismo e della *Realpolitik*. Per restare in Germania, colpisce il libro di Ludwig August von Rochau, uscito fra il 1853 e il 1869 col titolo perentorio di *Grundsätze*

Balzac e Comte, segnalò un lavoro che li lega entrambi a Claude Lévi-Strauss, relativamente ad alcuni tratti tipici della follia, in una direzione quindi non lontana dal nostro interesse per la melancolia: F. KECK, *Fiction, folie, fétichisme*, «L'Homme», 3/2005, pp. 203-218.

²⁶ È ancora il citato curatore Morgan a esprimersi così (p. X), aggiungendo che Bagehot ha operato sulla società umana allo stesso modo in cui Darwin aveva agito sulla vita organica. Ma lo stesso Bagehot aveva descritto questo suo lavoro come «an attempt to apply the principles of natural selection and inheritance to political society».

der Realpolitik e dichiaratamente dedicato alle “condizioni statali della Germania”²⁷; mentre forse in Francia l’autore più rappresentativo in tal senso fu Alexis de Tocqueville, il quale nel 1856 componeva la sua ultima opera politica *L’Ancien régime et la Révolution*, rivelando fin dalla prime righe dell’*avant-propos* la “pena” provata a cercare di «oublier un moment la France que nous voyons, et aller interroger dans son tombeau la France qui n’est plus»²⁸.

Anche per lui, il modo più interessante per ricostruire il passato – in particolare il Settecento – e collegarlo al presente, in termini di continuità oltre che di cesura, sono le *opinions* e i *moeurs*, cioè «les vrais instincts du temps». Ma a ciò va aggiunto l’operato dell’*administration publique*, già «très-centralisée, très-puissante, prodigieusement active» prima che la Rivoluzione ne fondasse una nuova. Via via che la ricerca procedeva, scrive Tocqueville «j’y rencontrais partout les racines de la société actuelle profondément implantées dans ce vieux sol». Ma c’è di più: nell’*ancien régime* Tocqueville è andato cercando anche «quelques-unes de ces vertues mâles qui nous seraient le plus nécessaires et que nous n’avons presque plus, un véritable esprit d’indépendance, le goût des grandes choses, la foi en nous-mêmes et dans une cause»²⁹. E soprattutto l’autore non ha ritengo a confessare «un goût bien intempestif pour la liberté, dont on m’assure que personne ne se soucie plus guère en France», ricordando peraltro che più di vent’anni prima (nella *Démocratie en Amérique*) egli aveva dedicato ad essa, parlando di un’altra società, il più vivo interesse.

Il quadro che emerge – già nell’*avant-propos*, cioè dall’ipotesi di lavoro di Tocqueville – è tenebroso. L’eliminazione dell’aristocrazia è il segno del venir meno di ogni legame “di casta, di classe, di corporazione, di famiglia”, cosicché gli uomini finiranno per preoccuparsi solo dei loro interessi particolari, «toujours trop portés à n’envisager qu’eux mêmes et à se retirer dans un individualisme étroit où toute vertu publique est étouffée». Un po’ di melancolia, forse? Certamente, se è vero che il despotismo – in pieno esercizio nella Francia degli anni Cinquanta – «retire aux citoyens toute passion

²⁷ L. VON ROCHAU, *Grundsätze der Realpolitik. Angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands* (prima parte: 1853; seconda parte: 1869), a cura di H.-U. Wehler, Frankfurt-Berlin-Wien, 1972.

²⁸ A. DE TOCQUEVILLE, *L’Ancien Régime et la Révolution*, Paris 1856, p. VI.

²⁹ *Ivi*, p. XIV.

Quarta parte

commune, tout besoin mutuel, toute nécessité de s'entendre, toute occasion d'agir ensemble; il les mure, pour ainsi dire, dans la vie privée. Ils tendaient déjà à se mettre à part: il les isole; ils se refroidissaient les uns pour les autres: il les glace»³⁰.

La sto tirando troppo per le lunghe, ma non posso tralasciare un ultimo commento di Walter Bagehot, che ricalca in certo modo l'opinione appena espressa da Tocqueville: che conta, anche rispetto a un buon governo e ad ogni possibilità di progresso (che vuol dire, a questo punto, modernizzazione) è la necessità di tener insieme il tessuto politico (*political fabric*) del sistema di un paese. È questo il senso espresso anche dalle *Letters on the Coup d'état* che Bagehot dedica al regime dispotico di Napoleone III. Con il suo abituale sarcasmo, Bagehot ridimensiona l'importanza attribuita al valore astratto della libertà, giungendo ad affermare che solo la *stupidity* di un popolo è la condizione essenziale della sua libertà politica e i francesi sono di gran lunga troppo "intelligenti" per essere liberi: «if a government cannot keep itself alive, it makes no difference how good it is». È la *unity of action* (cioè il suo *character*, mi pare) a consentire a un popolo di *semi-barbarians* (che sarebbero gli inglesi in confronto ai francesi) di cavarsela e andare avanti. Lo stesso vale anche nei confronti degli americani degli Stati Uniti: nel confronto tra sistema inglese e americano, è il primo a risultare più effettivamente democratico. L'aristocrazia nominale inglese è in realtà sempre in grado di confrontarsi crudamente con la massa, nonostante il *cabinet system* e la mancanza di una costituzione scritta; mentre la democrazia nominale americana è impedita dall'eccesso di istituzioni («by its written Constitution and fixed executive terms») e dalla «division of power between national (qui inteso per *federal*) State, and municipal bodies»³¹.

In tutti i casi, sia pur in modi diversi, si ha un recupero di continuità storica, contro fratture sociali inconciliabili nel tessuto sociale, di cui lo Stato dev'essere la forza istituzionalizzata. Accentramento e concentrazione sono la risposta alla dimensione di massa che la politica – anche attraverso gli episodi rivoluzionari – è venuta acquisendo. Mentre, d'altra parte, all'individuo viene riconosciuta la dovuta posizione di

³⁰ *Ivz*, p. XVII.

³¹ *Ivz*, pp. XIV-XV.

“libertà” nell’ambito di una visione costituzionalistica incentrata sulla dottrina dello Stato di diritto. In questo “giro” fra timori e autodifese si sviluppa la sindrome ansiosa di una borghesia incapace di tradurre sul piano politico il peso della propria egemonia in campo economico-sociale.

Emblematico di tutto ciò sembra un po’ essere la situazione storica francese, dopo il colpo di Stato di Luigi Bonaparte. I due principi della libertà e dell’eguaglianza appaiono disgiunti e non sarà un caso che ad essi se ne vada aggiungendo un terzo, appena accennato al tempo della Rivoluzione: quello di fratellanza, cioè di associazione e solidarietà fra i più deboli³². Le basi sembrano fragili per tutto, di fronte alla crescita costante dell’industrializzazione, da una parte, e della potenza amministrativa statale dall’altra. Il ripiegamento è generale, anche sul piano del pensiero, anche in Germania che ne era stata la culla nel periodo precedente: « Grandi costruzioni metafisiche possono riuscire soltanto a una generazione predisposta esteticamente, grandi scoperte sul piano della filosofia trascendentale solo in quelle epoche in cui i polsi della vita nazionale battono più in alto, in cui il coraggio si è risvegliato, le profondità dell’animo sono pronte per un mondo in divenire. Il nostro tempo – non ci si sbaglia su questo punto – non è questo. ...Una nuova metafisica – la poesia come la scienza – potrà formarsi da noi solo quando lo spirito tedesco avrà portato a termine la sua spinta verso il reale e si sarà creato un nuovo terreno nell’elemento della libertà politica»³³.

³² J.G. DROYSEN, *Zur Charakteristik der europäischen Krisis* (1854), in J.G. DROYSEN, *Politische Schriften*, München 1933, pp. 328-341. Cfr. M. BORGETTO, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l’avenir de la solidarité*, Paris 1993, con Introduzione molto bella di P. Ardant.

³³ R. HAYM, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel’schen Philosophie*, Berlin 1857, pp. 464 s.

5.

La chiave di lettura principale applicata da Wolf Lepenies nel suo *Melancholie und Gesellschaft* è quella dell'ordine. A partire da Robert Burton, viene condannato il disordine prodotto dalla melancolia e si celebra invece l'utopia come "progetto di ordine"¹. Maurizio Ricciardi inizia il suo libro *La società come ordine* con queste parole: «La società come ordine sembra imporsi con l'evidenza irresistibile di un effetto della ragione»². In entrambi i casi s'incontra la scienza, come proposta e promessa di ordine: nell'*Utopia* di Moro (1516) come nel *Book of Fallacies* di Bentham (1824); in entrambi i casi si tratta, a due secoli di distanza e con tutte le differenze del caso, di "scienza sociale" (*de optimo rei publicae statu*)³.

Per Ricciardi si tratta di una «politicalità che emerge dagli stessi rapporti sociali determinandoli come ordine [...]». L'ordine da questo punto di vista non è un fine in sé. L'ordine è la forma politica dei rapporti societari»⁴. Si è appena visto come Alexis de Tocqueville abbia denunciato, nel suo ultimo lavoro sull'*Ancien Régime*, l'eccesso di individualismo prodotto da una società appiattita su un concetto di ordine formalmente egualitario e liberale ma sostanzialmente indifferente al bene pubblico e protettivo soltanto degli interessi privati. Abbiamo anche già considerato il complicato percorso attraverso cui lo strumento – prevalentemente amministrativo – dell'ordinanza si è progressivamente trasformato nella struttura – prevalentemente

¹ W. LEPENIES, *Melancholie*, p. 32: «Immerhin muß betont werden, wie Burtons Aversion gegen die Melancholie sich nicht nur mit ihrer formalen Abwertung als "Unordnung" begnügt, sondern den Ordnungsbegriff inhaltlich zu füllen imstande ist: in Form der anti-melancholischen Utopie». Su tutt'altro piano, ma sempre incentrato sul tema del progetto – che è a mio avviso più vicino allo strumento politico dell'ideologia che dell'utopia – cfr. P. COSTA, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*. Vol. I: *Da Hobbes a Bentham*, Milano 1974. Il nesso progetto-ideologia è al centro del mio antico saggio *L'ideologia come forma storicamente determinata del "politico" nell'età moderna*, in *Aspetti e tendenze del diritto costituzionale. Scritti in onore di Costantino Mortati*, vol. I, Milano 1977, pp. 833-64 (ora in *Profili I*, pp. 105-135).

² M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 9.

³ Su Bentham cfr. P. RUDAN, *Governare la felicità. Riflessioni sulla rinuncia al contratto originario nel pensiero politico di Jeremy Bentham*, in S. CHIGNOLA – G. DUSO (eds), *Storia dei concetti. Storia del pensiero politico. Saggi di ricerca*, Napoli 2006, pp. 63-117.

⁴ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, pp. 18-19.

costituzionale – dell’ordinamento: termini entrambi che, in una lingua come il tedesco non certo priva di ambizioni e applicazioni concettuali, si rendono con il medesimo termine-concetto *Ordnung*.

Il passaggio, per così dire, da strumento a struttura che, nello spicchio di discorso che sto qui conducendo, segna l’idea di ordine, fra XVII e XX secolo (dall’ordinanza all’ordinamento) potrebbe in qualche modo essere trasferito – per lo spicchio di discorso che lo riguarda: quindi con tutte le cautele del caso e senza pretendere di introdurre altro che analogie ermeneuticamente produttive – alla vicenda storica della melancolia, nella sua dimensione “sociale”, che pure stiamo vedendo estendersi fra Seicento e Novecento.

Ciò corrisponde forse all’emergenza definitiva – proprio nell’Ottocento – della “vita societaria” come referente ultimo ed esclusivo dei comportamenti individuali e di gruppo, sia dal punto di vista economico e culturale che da quello gestionale e amministrativo. La costituzione stessa diventa “amministrazione vivente” e l’ordinamento ha prevalente connotazione amministrativa, funzionale al mantenimento e corretto funzionamento della società nel suo complesso. È Lorenz von Stein a insegnarci ciò nella sua monumentale *Verwaltungslehre*, che farà a lungo da controcanto alla celebrazione strettamente giuridicistica della *Deutsche Rechtswissenschaft* e del corrispondente modello-mito dello Stato di diritto⁵.

Il nuovo scenario è ora dato dalla società, vera sede – oltre la indeterminatza romantica di popolo e quella storico-culturale di nazione – del conflitto fra borghesia e movimento sociale. Ma il dato politico decisivo è l’incapacità borghese di prendere decisioni, annichilita com’è fra l’orrore per l’anarchia e la striminzita visione di un ordine solo fine a sé stesso (cioè agli interessi particolari borghesi). Di fronte all’inevitabilità storica della rivoluzione sociale, quella democratico-borghese deve cedere il passo ed emerge allora un nuovo ruolo dello Stato, attraverso la sua amministrazione⁶. La “questione sociale” (*Sociale Frage*) è tutta lì: sintomi e prognosi insieme del venir

⁵ Cfr. in generale, i saggi recentemente raccolti in volume da G. DILCHER, *Die Germanisten*, ma più in generale M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, II: *Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft, 1800-1914*, München 1992 (trad it. 2014).

⁶ Il passaggio è perfettamente spiegato da M. RICCIARDI, *La società come ordine*, pp. 95 ss.

Quarta parte

meno dell'ottimismo borghese, smascherato sia sotto il profilo della libertà che sotto quello dell'uguaglianza, perché non è al soggetto generico di "uomo" che bisogna guardare bensì a quello di personalità⁷.

Prosegue a scrivere molto bene Maurizio Ricciardi che la sociologia classica tedesca «è anche indagine di una crisi, assume cioè come sua problematica centrale la condotta e lo stile di vita del singolo, i limiti e le possibilità del suo agire, e il modo in cui i rapporti associativi stabiliscono le condizioni di costituzione dell'individuo stesso»⁸.

Nell'intrinseca socialità del soggetto umano – cioè nella sua dipendenza dai ruoli sociali che occupa per quanto riguarda le sue relazioni con gli altri soggetti – potrebbe stare, a mio avviso, il punto di contatto fra il rigoglio della sociologia tedesca fra Otto e Novecento e l'evidenza della melancolia sociale che segna la crisi del liberalismo tedesco e accompagna nello specifico il regno pazzo di Guglielmo II. Una delle cause potrebbe essere la perdita di fede nel progresso – di fronte alle allarmanti prospettive macchinistiche ma anche sociali delle dottrine evoluzionistiche – che aveva caratterizzato le generazioni precedenti⁹; ma forse maggiore dovette essere il senso d'impotenza dei ceti borghesi a padroneggiare i mutamenti in atto – dal punto di vista sia sociale che tecnico – e a proseguire dunque un discorso di modernità¹⁰.

Non si trattò certamente solo del caso tedesco, anche se in Germania il rapporto "costituzionale" tra scienza e politica aveva raggiunto, durante il secolo, una intensità – organizzativa oltre che culturale – del tutto peculiare¹¹. In tutta Europa la nuova

⁷ M. HAHN, *Bürgerlicher Optimismus im Niedergang. Studien zu Lorenz Stein und Hegel*, München 1969, citato in Ricciardi che cita anche una bella conclusione di Stein: «die reine Demokratie zur Verwaltung nicht fähig ist». Sul concetto steiniano di personalità cfr. F. DE SANCTIS, *Proprietà privata e società moderna*, in F. DE SANCTIS, *Società moderna e democrazia*, Padova 1986, pp. 82-148.

⁸ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 118, citando anche G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe* (1893-1894).

⁹ H.J. DAHME, *Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber*, in O. RAMMSTEDT (ed), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt 1988, pp. 222-274.

¹⁰ Il fascicolo 2/2016 di «Scienza & Politica» è dedicato al tema della modernità, con mia introduzione dal titolo *Storia come modernità*, pp. 9-20.

¹¹ P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*.

configurazione del rapporto fra società e Stato è al centro dell'attenzione da parte delle nuove scienze sociali che, al di là delle ormai consolidate scienze del diritto e dell'economia, si concentrano in particolare sui temi dell'amministrazione e della sociologia. Si tratta evidentemente dei principali campi di realizzazione dell'ideologia democratica, presa in mezzo fra l'enorme allargamento della base politica, da una parte, e l'inadeguatezza degli strumenti d'intervento dall'altra. Ciò si combina con la trasformazione del pilastro centrale del sistema rappresentativo: il Parlamento nel suo rapporto col Governo, progressivamente svuotato, il primo, di ogni capacità di prendere decisioni plausibili.

È questa la "crisi" a cui cercano di rispondere sociologi e amministrativisti, sia battendo le vecchie strade ormai pienamente formalizzate del diritto e della storia, sia aprendone di nuove, più pragmatiche e operative. Ed è una crisi che, ancora una volta, pone al suo centro l'individualità nel suo rapporto con l'azione sociale. E, ancora una volta, questa crisi produce melancolia, cioè riflessione dell'uomo sopra sé stesso e la propria condizione, in una mistura variabile di *up and down*, di angoscia e di entusiasmo, di fuga dal mondo e di rivoluzione, di tradizionalismo e di avanguardia.

Per restare in Germania, basta pensare al "complessivo" entro cui, durante mezzo secolo e più, s'intrecciano, attraendosi e respingendosi, i pensieri di Schopenhauer, Wagner e Nietzsche, ciascuno dei quali, da solo, varrebbe una biblioteca "melancolica".

Ma non è questo l'intento della mia ricerca che si deve quindi accontentare di lasciare sullo sfondo il turbamento culturale e filosofico che accompagna la tedesca *Kultur* dall'idealismo e dal romanticismo, attraverso l'exasperazione del concetto di individualità, all'esistenzialismo novecentesco nelle sue diverse forme, sia passive che attive, in rapporto anche con la tensione, più occidentale, della *civilization*¹². Potrei forse dire che la *Kultur* tedesca si traduce, al livello dell'uomo singolo, nel concetto di *Lebensführung*, per il quale è andato famoso Max Weber: «Da Weber a Oestreich –

¹² Cfr. A. HARRINGTON, *German Cosmopolitan Social Thought and the Idea of the West. Voices from Weimar*, Cambridge 2016, su cui la mia recensione, P. SCHIERA, *Kultur and Civilisation: the Tradition of Deutsche Wissenschaft and Weimar Cosmopolitanism. A Review Essay*, «Sociologica», 11, 3/2017.

Quarta parte

l'inventore della categoria storiografica del concetto di *Sozialdisziplinierung* – questo concetto mi sembra spiegare nel modo migliore la sorta di legame che s'instaura, nell'esperienza tedesca, fra soggettività e libertà dell'esistenza individuale e oggettività e unità dell'esistenza di una società organizzata»¹³.

Dalla *Bildung* luter-melantoniana alla *Kultur* di Lamprecht e Weber si snoda un percorso peculiare per l'uomo tedesco, colto sia nella sua responsabilità individuale che nell'identità comunitaria di appartenenza al popolo. Non è difficile scorgere in ciò le premesse per un persistere della sindrome socio-politica melanconica che altrove ho posto sotto l'insegna del blu di Prussia¹⁴.

Tornare dunque all'amministrazione e alla società per registrare invece lo stato della questione nei suoi termini di realtà empirica nel triangolo concreto – e di nuovo esistenzial-istituzionale – fra soggetto individuo, massa di base e potere d'intervento. Al centro del triangolo c'è di nuovo l'entità politica della pubblica amministrazione: essa rappresenta la nuova “misura” – *eine richtig rechnende Vernunft* dirà Tönnies¹⁵ – rispetto alla quale si calcola anche la giustizia della convivenza umana.

Una misura che, a differenza di altre che s'impongono nella grande trasformazione economica e sociale che segna la fine della modernità, possiede ed esercita grande autonomia rispetto al mantello giuridico che ricopre l'intera struttura organizzativa dello Stato nella sua versione non a caso definita “di diritto”¹⁶. Il fatto amministrativo infatti tarda a trovare sistemazione scientifico-giuridica, e anche quando la trova ne distorce spesso la logica sequenzialità interna, sia mescolando i due mondi classicamente separati del “privato” e del “pubblico”, sia – all'interno di quest'ultimo – invadendo non poco lo spazio del “costituzionale”, che invece è sempre posto e visto a

¹³ P. SCHIERA, *Il “deutsches Problem”: un'interpretazione storico-filosofico-politica dall'esterno*, in «Scienza & Politica», 7, 12/1995, p. 45.

¹⁴ P. SCHIERA, *Preußisch Blau*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient», 40/2014, pp. 121-145.

¹⁵ F. TÖNNIES, *Historismus und Rationalismus*, in F. TÖNNIES, *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*, a cura di K. Lichtblau, Wiesbaden 2012, p. 83.

¹⁶ Nella Premessa (*Le trasformazioni dello Stato*) al volume S. CASSESE – P. SCHIERA – A. VON BOGDANDY, *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna 2013, Casseese osserva che «Le ragioni belliche e finanziarie degli Stati e quelle garantistiche e democratiche dei cittadini hanno fatto confluire insieme tre fenomeni che vengono solitamente studiati in modo separato: la formazione dello Stato amministrativo, la sua costituzionalizzazione, la giuridificazione dell'uno e dell'altra».

tutela e sostegno dell'intero ordinamento. La ritrosia dell'amministrativo a ridursi a diritto è d'altronde frutto anche della sua lunga storica presenza nel processo di formazione dello Stato e forse, anche prima, dello stesso potere costituito, secondo i canoni della storia costituzionale europea, dal Mille in poi¹⁷.

L'Ottocento europeo fu certamente il secolo in cui si compì la formalizzazione del diritto amministrativo in scienza giuridica, secondo i moduli diversi in cui fu inteso e messo in pratica il generale processo di costituzionalismo; ma ciò emerse dalla più generale diffusione di una sensibilità amministrativa proveniente dall'antico regime e consolidata, in età post-rivoluzionaria, sulla base di bisogni sociali di cui abbiamo parlato fin qui, riconducibili da una parte – in particolare dalla metà del secolo – ai nuovi valori pubblici di fratellanza e solidarietà e dall'altra all'incremento d'intervento dello Stato sociale d'impronta borghese.

A partire dalla Francia dove, accanto all'enfasi portata dalla dottrina alla *puissance administrative*, va registrata l'esistenza di una vera e propria *société administrative*, incentrata anche sulla presenza crescente del *service public*: due vie per le quali si ridusse molto la drastica contrapposizione tra potere pubblico e diritti individuali come pure quella tra amministrazione centrale e locale. Ma ancor più per l'Inghilterra, dove fin dall'inizio del XIX secolo si affrontarono con grande energia problemi sociali e politici molto concreti, da quello della povertà a quello del governo locale a quello dell'allargamento del suffragio: «A me pare che le *administrative practices*, svolte tra *local e central government*, tra *Parliament e Courts*, corrispondenti alle accennate riforme, costituiscano in qualche modo – sia pure in regime di *common law* – un primo patrimonio di diritto amministrativo, che se non anticipa è, dal punto di vista sostanziale, più ricco e invadente di quello continentale, compreso, a lungo,

¹⁷ Faccio ricorso d'ora innanzi al mio saggio *Die gemeineuropäische Geschichte des Verwaltungsrechts und seiner Wissenschaft*, in A. VON BOGDANDY – P.M. HUBER (eds), *Handbuch Ius Publicum Europaeum*, vol. IV. A. VON BOGDANDY – S. CASSESE – P.M. HUBER (eds), *Verwaltungsrecht in Europa. Wissenschaft*, Heidelberg 2011, § 68 (apparso in italiano col titolo *La comune storia europea del diritto amministrativo e della sua scienza*, nel citato volume S. CASSESE – P. SCHIERA – A. VON BOGDANDY, *Lo Stato e il suo diritto*, pp. 51-95. Cfr. in particolare qui: “4. Dal disciplinamento sociale allo specifico del diritto amministrativo”, pp. 62 ss.).

quello francese»¹⁸. Per non dire dello sbocco che quelle “pratiche” ebbero, verso fine secolo, con una profonda riconsiderazione del *civil service*, sulla base anche di una ricostruzione storica ma anche teorica del sistema amministrativo inglese tra le più avanzate d'Europa: quella dei coniugi Webb. Ma più caratteristico ancora appare il caso tedesco, in cui l'indubbia carica di sistematicità teoretica propria della scienza del diritto rimase a lungo congiunta con l'alto grado di praticità che per tutto il Settecento aveva caratterizzato le “scienze camerali e di polizia” e che abbiamo già visto persistere, ad esempio, nel contributo di Lorenz von Stein¹⁹.

Servirà allora sottolineare che si trattò di un fenomeno europeo di circolarità di modelli riguardanti l'amministrazione pubblica fra i tre principali paesi europei (Inghilterra, Francia e Germania) a cui aderirono però altri “casi” nazionali, come fra gli altri quelli di Italia, Austria e Belgio. Un fenomeno da considerare, dunque, sotto il duplice punto di vista della sua dimensione transnazionale e del suo intrinseco collegamento col dispiegamento – pure di livello europeo – del costituzionalismo post-rivoluzionario²⁰. Fu infatti solo con il ritorno in auge del diritto come chiave della regolazione sociale che si diede la condizione storica necessaria per la nascita di un vero e proprio “diritto” amministrativo: ciò che avvenne nel corso del XVIII secolo, mediante la positivizzazione del diritto naturale, ad opera delle diverse scuole europee ma con grande concerto e sintonia. Estese raccolte di ordinanze e di consuetudini, sempre più orientate a una ricostruzione sistematica e razionale, costituirono

¹⁸ P. SCHIERA, *La comune*; cfr. anche E.J. EVANS, *The Forging of the Modern State. Early Industrial Britain 1783-1870*, London 1985; J.C.D. CLARK, *English Society 1688-1832. Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Regime*, Cambridge 1985; G. NIEDHART, *Großbritannien*, in B. BRANDT – M. KIRSCH – A. SCHLEGELMILCH (eds) *Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel*, vol. I: *Um 1800*, Bonn 2006.

¹⁹ P. SCHIERA, *Dall'arte di governo e Il laboratorio*. Cfr. anche L. JELLINGHAUS, *Zwischen Daseinsvorsorge und Infrastruktur. Zum Wandel von Verwaltung und Verwaltungsrecht im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2006. Ma già molto prima: R. SMEND, *Der Einfluß der deutschen Staats- und Verwaltungsrechtslehre des 19. Jahrhunderts auf das Leben* (1939), ora in *Verfassung und Verwaltung, Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin 1955.

²⁰ Di cui il classico manuale di P. WEIL – D. POUYAUD, *Le droit administratif*, Paris 2006, S. 11, presenta così i «dogmes politico-juridiques»: «1) Le premier est d'ordre politique: primauté de l'individu face à l'état et affirmation des 'droits naturels et imprescriptibles de l'homme' [...] 2) service public [...] de l'Etat gen-darme à l'Etat providence».

l'enorme fenomeno della codificazione, su cui si sarebbe insediato il trionfo della scienza giuridica nel XIX secolo²¹.

Se il disciplinamento sociale²² è stata una delle vie di sviluppo dello Stato moderno, la sua traduzione nei termini giuridici è avvenuta sul piano del diritto pubblico, più specificamente su quello del diritto amministrativo. Proprio in tal senso, il diritto amministrativo delle origini è stato parte integrante del costituzionalismo e suo indispensabile strumento per aggiornare l'obbligazione tra autorità e sudditi, in modo da dare a questi ultimi l'aspettativa – e, entro certi limiti, anche la possibilità e la capacità – di partecipare ai processi di decisione e di gestione della cosa pubblica, in nome dei loro interessi (inizialmente riducibili alla vita e alla proprietà) e in base ai due criteri-guida della libertà e dell'eguaglianza, per non dire, come ormai si sostiene sempre più spesso e sempre meglio, della stessa fratellanza o solidarietà²³.

È nell'ambito del costituzionalismo liberale che va rintracciata l'origine di un diritto amministrativo dotato di autonomia, grazie alla presenza di uno Stato efficiente, in una situazione storica di *rule of law* o di *Rechtsstaat*²⁴. Ciò significa che esso è funzionale alla rappresentazione e tutela degli interessi propri della nuova classe sorta dalle rivoluzioni economiche e politiche che hanno decretato la fine dell'*ancien régime*. A partire dall'Inghilterra, tale classe finirà per dominare la società europea dell'Ottocento. Nella creazione di un suo diritto amministrativo²⁵, la classe borghese

²¹ G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, Bologna 1976; P. SCHIERA, *La concezione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750)*, in L. FIRPO (ed), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV: *L'età moderna*, Torino 1980, pp. 363-442.

²² W. SCHULZE, *Gerhard Oestreichs Begriff 'Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit'*, «Zeitschrift für historische Forschung», 14/1987, pp. 265-302 (trad. it. «Annali ISIG», 1992). Cfr. anche P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994; P. SCHIERA, *Specchi della politica*.

²³ M. BORGETTO, *La notion de fraternité*. Cfr. in generale anche: con F. PEDRINI, *Colloquio su Stato, Diritto e Costituzione. Intervista al Prof. Pierangelo Schiera* (Roncosambaccio, 4 giugno 2018), «Lo Stato», 10/2018, pp. 257-311.

²⁴ L. HEUSCHLING, *Etat de droit, Rechtsstaat, Rule of Law*, Paris 2002.

²⁵ P. LEGENDRE, *La facture historique des systèmes. Notations pour une histoire comparative du droit administratif français*, in *Tresor historique de l'Etat en France. L'Administration classique*, Paris 1992, p. 31: «Le droit administratif libéral, du grand tournant de l'Aufklärung version française jusqu'aux démarcations du XXe siècle, est un système en formation. La nébuleuse monarchique en a déjà marqué la mécanique, les reclassements révolutionnaires de la fin du XVIIIe siècle ont infléchi sa direction, la conquête

Quarta parte

concentra la propria esigenza – solo in apparenza contraddittoria – di disporre di uno strumento efficace di organizzazione dei rapporti sociali, quale può essere lo Stato, ma anche di difendersi da questa macchina, ponendo argini ai suoi eventuali eccessi di potere. Tutta la produzione legislativa che – nei vari paesi europei con le modalità proprie della tradizione e prassi costituzionale di ciascuno di essi – si muove in questa direzione può essere considerata, a mio avviso, diritto amministrativo²⁶.

Un diritto di classe, dunque, come ogni diritto ma forse più di altri diritti (come quello civile e quello costituzionale) perché tendente a serrare in un'unica tenaglia privato e pubblico, nella regolamentazione dei rapporti fra i cittadini e lo Stato. Né “metodo giuridico” (alla tedesca) né “funzione amministrativa” (alla francese) mi paiono rappresentare l'essenza della scienza del diritto amministrativo all'epoca della sua fondazione. Esso fu piuttosto – con quel metodo e quella funzione variamente intrecciate fra loro nei vari casi europei – strumento rispondente alle necessità del dominio di classe della borghesia, anche se spesso travestito da risposta ai bisogni sociali e politici crescenti delle classi dominate.

È in tale bipolarismo che si cela, a mio avviso, il nesso fra efficienza amministrativa e melancolia sociale nel corso dell'Ottocento e soprattutto della sua ultima parte, dando ragione, almeno per questa faccia del problema, alla pretesa di sottoporre tutto ciò a una “critica della violenza”²⁷. Mentre per converso, si possono celebrare i risultati

bourgeoise puis la montée de nouvelles clientèles politiques ont tour à tour imposé de profonds remaniements».

²⁶ Secondo H. BERTHELEMY, *Traité élémentaire de droit administratif*, Paris 1900: «Le Droit administratif français n'a pas, comme le Droit civil, de profondes racines dans le passé», esso è però espressione di un popolo «justement désireux de concilier ces deux choses également nécessaires: l'ordre et la liberté».

²⁷ La lettura fornita in tal senso da Walter Benjamin sarà forse affrontata e discussa più avanti. Bisognerà però tener presente che, per altro verso, fu poi davvero proprio il diritto amministrativo a rendere possibile ciò che nella genesi dello Stato moderno sembrava impossibile: la qualificazione in termini statali del cittadino e con ciò anche il ridimensionamento di quel monopolio della violenza legittima da parte dello Stato che Weber ha descritto come principio dominante del suo funzionamento e del suo successo. Per questo motivo, ritengo che il percorso della “funzione” amministrativa possa essere ancora lunga, anche oltre l'esperienza statale e in chiave eventualmente anche democratico-partecipativa: cfr. P. SCHIERA, *Hegel e la misura: verso un federalismo amministrativo*, in *Symposium Giuseppe Duso, Libertà e costituzione in Hegel*, «Etica e politica. Rivista di filosofia», 18, 1/2016; *Il cittadino-governante. Contributo per un futuro buongoverno*, «Filosofia politica», 30/2016, pp. 531-546; *Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa*, «Giornale di storia costituzionale», 32, II/2016, pp. 89-99; *Roberto Ruffilli*

concreti, e “amministrativi”, della politica sociale e dello Stato di benessere²⁸, come pure – particolarmente in Germania, come abbiamo già notato – la modernità dell’idea di società (*Gesellschaft*) «come terreno giuridico autonomo fra esistenza individuale e Stato», quindi come spazio suscettibile di una regolazione particolare, appunto intermedia, da parte del diritto amministrativo e della sociologia²⁹. A questo punto, l’amministrazione emerge davvero come il filo rosso della statualità moderna, o addirittura come suo punto d’arrivo (oltre che, magari, di partenza³⁰), cioè come sbocco dell’evoluzione costituzionale moderna in senso statale. E la Germania sembra essere la terra “felice” in cui si perfezionò l’incontro tra la storica dimensione amministrativa della vita pubblica e l’abilità dogmatica e sistematica della scienza del diritto.

Ciò fu reso possibile dal fatto che l’Ottocento è stato in Germania il secolo della scienza e, ancor più precisamente, della scienza sociale. La fondazione dell’Università di Berlino su progetto di Wilhelm von Humboldt stupì l’Europa e procurò alla Germania un grande vantaggio. Già durante il *Vormärz* e poi negli anni rivoluzionari del ’48, si profilò la figura del *politischer Professor*, che diede un tono particolare al rapporto fra scienza e politica negli Stati tedeschi. Ma fu dopo l’unità che il sistema scientifico tedesco generò il suo prodotto più esclusivo che io sintetizzo nella *Deutsche Wissenschaft*, orgoglio e vanto dei Tedeschi fino ad oggi. Ma anche oggetto d’ironia e di scherno, come attraverso le figure del *Tolle Professor* di Hermann Sudermann

(1937-1988): *l’utopia governante. Rileggere il riformismo a trent’anni dalla morte dello studioso*, «Il Regno», 12/2018, pp. 365 ss.

²⁸ H.J. LASKI – W.I. JENNINGS – W.A. ROBSON (eds), *A Century of Municipal Progress, 1835-1935*, London 1935; F. SYRUP, *Hundert Jahre staatlicher Sozialpolitik, 1839-1939. Aus dem Nachlass*, in J. SCHEUBLE – O. NEULOH (eds), *Hundert Jahre staatlicher Sozialpolitik, 1839-1939*, Stuttgart 1957; P. FLORA, *Krisenbewältigung oder Krisenerzeugung? Der Wohlfahrtsstaat in historischer Perspektive*, in W.J. MOMMSEN – W. MOCK (eds), *Die Entstehung des Wohlfahrtsstaats in Großbritannien und Deutschland, 1850-1950*, Stuttgart 1982; S. CASSESE, *Une des formes de l’Etat nouveau au monde. Reflexions sur le droit administratif français*, «Actualité Juridique Droit Administratif», numero speciale, 1995; M. LOUGHLIN, *The Functionalist Style in Public Law*, in *Administrative Law Today: Culture, Ideas, Institutions, Processes, Values. Essays in Honour of John Willis*, «University of Toronto Law Journal», 55/2005.

²⁹ Fin dalle osservazioni di H. ROESLER, *Lehrbuch des Deutschen Verwaltungsrechts*, I: *Das soziale Verwaltungsrecht*, Erlangen 1872, p. VII: cfr. P. SCHIERA, *Il laboratorio*.

³⁰ G. MIGLIO, *Le origini*.

(*Roman aus der Bismarckzeit* del 1926) o del *Professor Unrat*, l'eroe negativo dell'*Angelo azzurro* di Heinrich Mann.

Ecco allora trovata la terza de-generazione del blu di Prussia, dopo l'azzurro della divisa del grande Federico e il fiore azzurro romantico. L'angelo azzurro di Marlene Dietrich (*Der Blaue Engel* di Josef von Sternberg del 1930) può servire benissimo a segnalare il nucleo melancolico presente nel fulgore della scienza tedesca, la cui nota melancolica fa risuonare la particolare *Nervosität* che attraversava l'Europa – soprattutto la *Mitteleuropa* – fra Otto e Novecento ma in realtà non fa che rispondere ancora una volta all'antica questione rinascimentale, del perché la scienza produca melancolia³¹.

Tutto questo mi serviva per riepilogare il senso della grande trasformazione subita dalla pubblica amministrazione nel suo contatto con la “misura” del costituzionalismo, dopo l'impatto rivoluzionario e il suo incontro con la scienza del diritto. Non solo incremento della “funzione” amministrativa ma simultanea crescita della “potenza” amministrativa sono i due principali aspetti di quella trasformazione, entrambi ridondanti sulla zona “nuova” dei rapporti sociali e politici che è quella (privato-pubblica) della società. Questa è infatti la differenza maggiore con l'amministrazione d'antico regime: che essa non pertiene più esclusivamente alla “camera” (stato) del principe, ma opera secondo criteri burocratici, all'interno di quello che Max Weber ha definito il tipo “legale” di potere legittimo, il cui ambito d'azione è appunto la società dei cittadini (società civile). Dopo la lunga fermentazione ottocentesca, saranno allora due le frecce lungo le quali l'amministrazione pubblica si svilupperà nel Novecento: una è quella del rafforzamento della macchina statale, la seconda è il crescente rilievo della posizione del cittadino. È in entrambe le direzioni che va valutata l'eventuale

³¹ È il titolo della voce contenuta in J.-B. SILVATICUS, *Controversiae medicae numero centum*, Milano 1601 (che, mi accorgo, rischia di diventare il titolo più citato in questa mia ricerca: ma ci sarà il suo perché). Naturalmente si aprirebbe qui il discorso su autori di grandezza eccessiva per il mio saggio: quali ad esempio Robert Musil o Karl Kraus (su quest'ultimo cfr. M. CAU, *Politica e diritto. Karl Kraus e la crisi della civiltà*, Bologna 2009); per non parlare di Walter Benjamin, sulla cui melancolia di fondo ha scritto in modo insuperabile S. SONTAG, *Nati sotto Saturno*, Torino 1982.

comparsa di una speciale forma di melancolia che potremmo chiamare “burocratico-sociale”.

Max Weber è certamente colui che ha meglio “compreso” questo snodo essenziale della modernità occidentale, costruendo un memorabile tipo ideale nel “potere legale”, in cui capitalismo e burocrazia s’intrecciano a definire la condizione umana del cittadino borghese, nella sua duplice pretesa “razional-di-valore” di *libertà* e “razional-di-scopo” di *efficienza*³². Senza entrare nel dettaglio della ricostruzione, basterà ricordare il destino segnato dalla “gabbia d’acciaio” – in cui il processo inevitabilmente sbocca – per intuire il possibile grado di melancolia che si cela in esso³³. Ancora più significativo è che la ricostruzione di Weber non sia a matrice storiografica, ma tipico-ideale: tale cioè da rappresentare un denominatore comune di tutti i possibili esiti piuttosto che la descrizione di un caso storico specifico, in particolare quello tedesco. Infatti, il nucleo del problema è già presente nel fortunato saggio sullo *Spirito del capitalismo*, prima che in *Economia e società*, proprio a dimostrazione dell’intento strutturalistico che spingeva l’autore a cogliere nella quasi ossimorica “ascesi intramondana” – cioè nel ripetuto salto mortale fra etica religiosa e pratica economica – il carattere trionfale – ma anche per forza deprimente – della razionalità occidentale moderna³⁴.

Rimando ancora una volta alla lettura sintetica che Max Weber dà del suo tragitto di ricerca nella *Vorbemerkung*-premessa all’edizione completa degli *Aufsätze zur Religionssoziologie* del 1921:

³² Cfr. J. KOCKA, *Otto Hintze, Max Weber und das Problem der Bürokratie*, in P. HAMILTON (ed), *Max Weber: Critical Assessments 2*, London-New York 1991, vol. II, pp. 224 ss.

³³ A. MITZMAN, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, New York 1969, su cui la recensione di B. MAZZLISH, «History and Theory», 10/1971, pp. 90-107, che evidenzia il tentativo dell’autore di mostrare Weber «as a man of subterranean passions flawing his rationality, and, even more importantly, undermining his putative value-free work».

³⁴ M. BELL, *Melancholia. The Western Malady*, Cambridge 2014, p. 115: «According to one tradition in Western thought, modernity is a melancholy place. As moderns, we witness the massive forces that forged “the tremendous cosmos of the modern economic order” (in the words of Max Weber). Economic, bureaucratic, political, social, and scientific rationalization. Modernity promised us unrivalled mastery over our world by making it calculable and predictable, but instead of being masters we find ourselves prisoner “iron cage” of economic rationality (Weber again)».

Quarta parte

«Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturercheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?».

Intanto il suo lettore dev'essere «figlio del moderno mondo culturale europeo», che però va preso nella dimensione “storico-universale”, per rispondere alla domanda perché “solo in Occidente” sono successi “eventi culturali” che ne hanno orientato la storia “in senso universale”. Dopo quasi vent’anni dalla prima pubblicazione del saggio sullo spirito del capitalismo (che era il centro reale del suo interesse per l’indagine storico-religiosa sul ruolo della “ragione” nelle diverse “culture” del mondo) e dopo gli eventi terrificanti della grande guerra e della rivoluzione d’ottobre, la “premessa” che Weber redige – quasi come post-fazione alla pubblicazione congiunta dei suoi saggi – è dunque drastica: l’uomo europeo è culturalmente al centro del mondo, e ciò grazie allo spirito razionale che lo ha nutrito e che egli è riuscito a cogliere, applicandolo alla scienza, all’arte, alla musica e infine soprattutto allo Stato moderno e all’economia moderna. Figura centrale è allora quella del «Fachbeamte», ma più ancora il «Gehäuse einer fachgeschulten Beamtenorganisation», in cui si svolge la nostra intera esistenza, nei suoi fondamenti politici, tecnici ed economici³⁵. Verso la fine del saggio questa sorta di “contenitore” si trasformerà poi nella famosissima “gabbia d’acciaio”. In mezzo, Weber traccia la storia dell’intreccio fra spirito capitalista ed etica protestante, che potrebbe anche rappresentare una traccia pesante della storia della melancolia borghese.

Stato e capitalismo: perché è quest’ultimo ad essere la «schicksalvolleste Macht unseres modernen Lebens». Anch’esso ispirato alla ragione, sotto forma di profitto (*Rentabilität*) da una condizione di scambio razionalmente gestita, la quale deve, alla resa dei conti, costituire “capitale”. Ciò sulla base di una «organizzazione razionale di

³⁵ M. WEBER, *Die protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus*, («Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», 20-21/1904-1905, pp. 1-54, 1-110) in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, pp. 17-206, *Vorbemerkung*; dove più precisamente quel *Beamte* viene identificato «als Träger der wichtigsten Alltagsfunktionen des sozialen Lebens».

lavoro (formalmente) libero» – nella manifattura-fabbrica – che fa del capitalismo occidentale un *unicum*.

Organizzazione del lavoro, allo stesso modo che organizzazione delle funzioni sociali, per la via maestra della disciplina che legittima l'obbedienza al potere. Questo è il denominatore comune tra Stato e capitalismo, ed è ciò che consente di parlare dello Stato come impresa (*Staat al Betrieb*). Non è la prima volta che incontriamo la disciplina a braccetto con la melancolia, ma nella costruzione weberiana il dato diventa essenziale, e tanto più melancolico perché egli mira, in questa sua concettualizzazione ideale, a sintetizzare il prisma liberale della presenza storico-universale di quel “figlio del moderno mondo culturale europeo” che abbiamo visto all'inizio e che è l'uomo contemporaneo tedesco, protestante, razionale e “benevolente”: che è lui stesso, nella sua stessa nera melancolia, alla cui momentanea guarigione ha forse proprio contribuito la stesura della *Protestantische Ethik*³⁶. Tutto ciò si cela dietro la razionalissima ricerca del «capitalismo d'impresa borghese, con la sua organizzazione razionale del lavoro libero», causa principale del sorgere della borghesia occidentale (*des abendländischen Bürgertums*)³⁷.

³⁶ «Aber ebenso wie [...] der Begriff des *Bürgers* überall außer im Okzident und der Begriff der *Bourgeoisie* überall außer im modernen Okzident fehlte, so fehlte auch das *Proletariat* als Klasse und mußte fehlen, weil eben die rationale Organisation freier Arbeit als Betrieb fehlte... Vollends fehlt der moderne Gegensatz: großindustrieller Unternehmer und freier Lohnarbeiter. Und daher konnte es auch eine Problematik von der Art, wie sie der moderne Sozialismus kennt, nicht geben» (*Ivi, Vorbemerkung*, p. 6). Non è certamente per caso che ho affibbiato a Max Weber il termine di “benevolente”: Il rimando è al romanzo *Le Benevole* (Torino 2007, ma originale francese *Les Bienveillantes*, 2006) di Jonathan Littell, in cui viene ricostruito in maniera indelebile il clima cultural-politico dell'efficienza e razionalità applicativa dell'impresa bellico-laburistica nazionalsocialista.

³⁷ Non si dimentichi la descrizione della borghesia occidentale fatta da Marx e Engels in apertura del *Manifesto del partito comunista*. Per il suo nesso con il capitalismo razionale d'impresa, Max Weber continua così: «Denn der moderne rationale Betriebskapitalismus bedarf, wie der berechenbaren technischen Arbeitsmittel, so auch des berechenbaren Rechts und der Verwaltung nach formalen Regeln, ohne welche zwar Abenteuer- und spekulativer Händlerkapitalismus und alle möglichen Arten von politisch bedingtem Kapitalismus, aber kein rationaler privatwirtschaftlicher Betrieb mit stehendem Kapital und sicherer Kalkulation möglich ist».

Quarta parte

Nostro problema resta di vedere se e come anche quest'ultima manifestazione storica dell'umanità occidentale sia implicata con la melancolia come figura, non solo letteraria e metaforica, della sua costituzione³⁸.

Weber voleva indagare la *Eigenart* dell'ordine sociale europeo e ne ha colto le parti costitutive concludendo: «zu den unzweifelhaft wichtigen gehört die rationale Struktur des Rechts und der Verwaltung». Abbiamo già incontrato più volte questa constatazione. Interessa ora chiederci: è questa “struttura razionale” a produrre melancolia oppure è quest'ultima a ispirare come rimedio la prima? E magari è, infine, proprio questo imbarazzante dilemma a caratterizzare la melancolia occidentale, rispetto a tutte le altre sue forme reperibili nella *Weltkultur*? E fino a quando?

Proseguendo ulteriormente il discorso, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la doppia combinazione della melancolia con la scienza, da una parte, e con l'amministrazione, dall'altra, possa presentare un quadro non dissimile da quello a cui va ricondotta anche la specifica forma di “moderno” che ha conosciuto l'Occidente sotto forma di “modernità”: dove cioè, a detta di Paolo Prodi, l'utopia ha preso il posto della profezia – ma io ho già detto altrove: ideologia piuttosto che utopia, cioè progetto politico³⁹.

Per lo stesso Weber, la combinazione stretta di tecnica e amministrazione (di scienza e diritto) è essenziale alla sussistenza storica del capitalismo borghese, del quale egli vuole ricercare lo spirito, scavando nei pressi dell'etica protestante. Il ponte che ve lo conduce è quello del razionalismo della cultura occidentale, che non è cosa molto diversa da quella scolpita dal bulino di Dürer nel rame della *Melencolia I* (1514). Vi è infatti certamente un mondo occidentale, ma all'interno di questo vi è anche un “occidentale moderno”; e abbiamo già visto che anche la melancolia si piega a questa svolta, proprio a partire da Dürer. Si tratta, per Weber nella sua insuperabile *Vorbe-merkung*, di rintracciare il modo (moderno!) per cui si forma e si sviluppa la

³⁸ Il che potrebbe anche portare a chiederci – seguendo il flusso *nur okzidental* del discorso weberiano – se anche la melancolia non sia, nei suoi tratti più caratteristici (*eigenartig*) “solo” occidentale. Max Weber fa ripetuto riferimento ad una *Universalgeschichte der Kultur* che, nella sua relativa indeterminatazza, offre un rifugio molto intrigante alla mia voglia di sapere.

³⁹ P. PRODI, *Profezia vs. utopia*, Bologna 2013; P. SCHIERA, *L'ideologia e Storia come modernità*.

«Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung» e quel modo è da sempre condizionato dagli elementi magico-religiosi che stanno alla base di ogni etica⁴⁰.

La letteratura esistente sull'*Etica protestante* è immensa e non è necessario esaminarla qui, visto che nostro scopo non è di indagare gli effettivi rapporti fra calvinismo e capitalismo, come individuati da Weber (e, sia pure in polemica con lui, da Tawney), ma solo di sottolineare la corrispondenza fra l'analisi weberiana e il tema della melancolia. Non è neppure il caso di verificare in che modo e misura quei rapporti abbiano rappresentato una cornice idonea al diffondersi della sindrome melancolica nell'Occidente moderno⁴¹. M'interessa di più avanzare l'ipotesi che l'indagine stessa di Max Weber sia stata mossa – oltre che dalla sua poderosa visione di uno studio comparato ma anche tipologico della razionalità in rapporto alle diverse religioni del mondo – dalla sua impressione (probabilmente anche esistenziale⁴²) di una nuova evidenza melancolica nel suo proprio tempo, come esito esaustivo dei destini sia del capitalismo che del protestantesimo delle sette⁴³.

⁴⁰ M. WEBER, *Vorbemerkung*, p. 7.

⁴¹ M. BELL, *Melancholia*, che alle pp. 118 ss. dedica una capitolo alla «Weber-Tawney thesis and early modern melancholy».

⁴² Sulle crisi depressive di cui Max Weber soffrì specialmente fra il 1897 e il 1902, anche in concomitanza con gli studi condotti per *L'Etica protestante*, ci sono molti indizi (basta scorrere il suo epistolario di quegli anni: in particolare la risposta ad una lettera di Robert Michels dell'1 gennaio 1906, in cui parla dei suoi «schwarzen Tage»: in M.R. LEPSIUS – W.J. MOMMSEN (eds), *Max Webers Briefe. Briefe 1906-1908*, in Max Weber Gesamtausgabe, 5, Tübingen 1990, p. 19) ma poche prove: cfr. J. FROMMER – S. FROMMER, *Max Webers Krankheit – soziologische Aspekte der depressiven Struktur*, «Fortschritte der Neurologie-Psychiatrie», 61/1993, pp. 161-171. In una lettera all'amata cugina Emmy Baumgarten (*Jugendbriefe*, pp. 337 ss.) Max Weber, sei anni prima dell'esordio della sua malattia, le parla di «moderne Krankheit», riferendosi proprio alla depressione: una malattia universale se già ne parlava negli USA. G.M. BEARD, *American Nervousness, Its Causes and Consequences*, New York 1881 (tradotto in tedesco nel 1902).

⁴³ Va citata la lettera di Max Weber a Adolf Harnack del 5 febbraio 1906 (*Max Webers Briefe*, pp. 32-33) in cui, oltre a ringraziarlo per la lettera in risposta ai suoi «kleinen Aufsätze über die Protestantische Ethik», spende un insuperabile elogio per Lutero e per il Luterthum, che è «für uns Deutsche ein Gebäude, von dem ich unbedingt sicher bin, wie viel Kraft zur Durchdringung des Lebens von ihm ausgehen könnte». Ma poi subito prosegue: «Es ist eine innerlich schwierige und tragische Situation: Niemand von uns könnte selbst 'Sekten'-Mensch, Quäker, Baptist etc. sein. Jeder von uns muß die Überlegenheit des – im Grunde noch – Anstalts-Kirchentums, gemessen an nicht-ethischen und nicht-religiösen Werthen, auf den ersten Blick bemerken. Und die Zeit für "Sekten" oder etwas ihnen Wesensgleiches ist, vor Allem, historisch vorbei [...] und vollends bei religiöser Wertung steht eben – darüber hilft mir nichts hinweg – wie der Durchschnitts-Sektenmensch der Amerikaner ebenso hoch über dem landeskirchlichen "Christen" bei uns, wie,

Quarta parte

Il discorso da fare sarebbe qui insieme troppo duro e delicato e si deve riferire al realismo politico con cui Weber guarda alla qualità stessa del liberalismo del suo tempo, alla cui adesione d'altronde non si sottrae. In una lettera a Robert Michels del 4 agosto 1908, egli si certifica come un politico "borghese" (*bürgerlichen*), nel mentre dà un giudizio molto severo sui contenuti ideali della democrazia (borghese)⁴⁴. Per quanto sia problematico estrapolare da una lettera personale delle considerazioni di carattere – di metodo come di contenuto – scientifico, è forte l'impressione complessiva dello stato d'incertezza e di delusione in cui Weber si trova ad inizio secolo, e qualche spigolatura dalla parte finale del suo saggio non potrà che confermarlo. Non senza però aver prima ricordato il particolare portato di senso da lui attribuito al termine-concetto di *Beruf* che, a mio avviso, sta proprio alla base del piccolo tentativo che sto compiendo di "melancolizzare" il nostro autore.

La scelta è chiara: quel concetto è tipico delle popolazioni (e delle lingue-culture) protestanti e la sua origine sta nella traduzione della Bibbia da parte di Lutero⁴⁵. Più importante è il nesso che naturalmente s'instaura con l'altro termine cruciale di *Lebensführung* (condotta di vita): in virtù della "chiamata" tu sei tenuto a una "determinata" condotta di vita. Questa è la "misura" luterana, mi pare, ed è diventata la misura "tedesca", finché le condizioni (storiche, economiche, sociali, culturali) hanno tenuto.

als religiöse Persönlichkeit, Luther über Calvin, Fox e tutti quanti steht». Le sottolineature sono tutte di Max Weber.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 615 ss., in cui porta critiche al saggio di R. MICHELS, *Die oligarchischen Tendenzen der Gesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Demokratie*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 27/1908, pp. 73-136. Weber distingue fra due posizioni di fondo: quella – che definisce tolstoiana (cioè, mi pare, valoriale) – dell'indifferenza del fine politico ("il mio regno non è di questo mondo", "vale più il movimento dello scopo finale") e quella della «Cultur- (d. h. *objektive*, in technischen u.s.w. "Errungenschaften" sich äußernde Cultur-) *Bejahung* unter *Anpassung* an die soziologischen Bedingungen aller "Technik", sei sie ökonomische, politische oder was immer sonst (am *meisten* wäre sie grade in "Collectivgesellschaften" verkörpert». In base a questa seconda posizione – che è ovviamente quella *wertfrei* praticata da Weber – il giudizio su ogni discorso di "rivoluzione" è una *Farce*, come pure è *Utopie* «*jeder* Gedanke, durch *irgend* ein noch so "sozialistisches" Gesellschaftssystem, durch *noch* so ausgetüfelte Formen der "Demokratie" die "Herrschaft des Menschen über den Menschen" zu beseitigen» e, criticando Michels per non essere andato a fondo nelle sue argomentazioni, conclude: «Wer als "moderner Mensch" auch nur in dem Sinn leben will, daß er täglich seine Zeitung hat und Eisenbahnen Electricis etc. pp. – der *verzichtet* auf alle jene Ideale, die *Ihnen* dunkel vorschweben, sobald er überhaupt den Boden der Revolutionarismus um seiner selbst willen, ohne jedes "Ziel", ja ohne die *Denkbarkeit* eines "Zieler", *verläßt*».

⁴⁵ *Die protestantische*, pp. 41 ss: "Luthers Berufskonzeption. Aufgabe der Untersuchung".

Che già nella strettezza e dirittura del nesso *Beruf-Lebensführung* fosse presente il germe della melancolia mi pare indubbio e forse l'abbiamo già anche notato nelle parti precedenti, ma è certo che quel germe non poté che dare frutti maturi quando il nesso si spezzò: che fu il tempo di Max Weber. Vorrei solo aggiungere che nell'orbita dei due concetti "comportamentali" appena visti si muove anche un terzo concetto che da Lutero transita a Weber: quello di *Zucht-Disziplin*⁴⁶. Anch'esso è un accompagnatore consueto del nostro modo di vedere e intendere la melancolia, ciò che arricchisce il quadro che sto cercando di costruire intorno alla melancolia di Weber, a sua volta intrecciata con la questione dell'ascesi intramondana (*innerweltliche Askese*)⁴⁷.

Ciò che più importa però è che

«noi che siamo nati nel "cosmo dell'ordinamento economico moderno" non siamo più motivati a lavorare sistematicamente sulla base di una vocazione, ma lo facciamo semplicemente perché questo cosmo "legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica" ci costringe a farlo per poter sopravvivere»⁴⁸.

Resta dunque il dilemma della gabbia d'acciaio, su cui le opinioni divergono: contenitore di maggiore libertà⁴⁹ o di decisivo condizionamento per l'uomo "capitalistico"? Weber usa l'aggettivo «männlich» per designare il modo come quest'uomo deve gestire il proprio destino contemporaneo. Virile o umano? Trionfante o melancolico? O entrambe le cose?

Il problema dell'inversione dei valori è comune alla riflessione più acuta di fine Ottocento e primo Novecento, da Baudelaire a Nietzsche allo stesso Weber. Per quest'ultimo l'unità kantiana di bello buono e vero al fondo permane, ma è molto scossa dal destino politico dell'uomo al limite della modernità razionalistica: «The passage about art and Baudelaire occurs at a crucial point in the argument of *Science*

⁴⁶ Cfr. la voce *Disziplin* di Zedler, che rimanda a *Zucht* e cita la *lex charitatis* luterana.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 47 ss: "II. Die Berufsethik des asketischen Protestantismus. 1. Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese. 2. Askese und kapitalistischer Geist".

⁴⁸ S. KALBERG, *Il mondo moderno come una monolitica gabbia d'acciaio? Usare Max Weber per definire le dinamiche interne della cultura politica americana di oggi*, «Studi di sociologia», 43/2005, pp. 19-34.

⁴⁹ Scrive D. Fusaro, *La gabbia d'acciaio: il destino dell'Occidente secondo Max Weber*, «Koiné [Filosofia e politica: che fare?]», 16/2009, pp. 57-73: «è nella gabbia che, per Weber, bisogna cercare la libertà: in particolare, in quella gabbia, osserva il pensatore tedesco, vi è un proliferare rigogliosissimo di valori e di visioni del mondo caleidoscopiche ed eterogenee, un vero e proprio "politeismo dei valori" sconosciuto a tutte le epoche del passato».

Quarta parte

as a Vocation, and Weber's maximalist conception of culture is used to great effect to disabuse his audience»⁵⁰. Siamo così arrivati alle famose conferenze di Monaco di Baviera che ci riportano alla fase finale di Max Weber, vicino alla *Vorbemerkung* da cui eravamo partiti.

⁵⁰ S. WHIMSTER – S. LASH (eds), *Max Weber: Rationality and Modernity*, London 1987, p. 282.

6.

Per introdurre il suo saggio su Weber, Scott Lash afferma:

«Whereas modernity was inaugurated in the sixteenth and seventeenth centuries, modernism is usually taken as a paradigm change in the arts which began at the end of the nineteenth century. I wish to propose, however, that not only contemporary arts but contemporary social practices, taken more generically, can be understood in terms of modernism. Further my claim is that modernism registers a fundamental break with the assumptions of modernity».

La penso anch'io così¹. Il punto di fondo è che ciò abbia a che fare – come anch'io ho cercato di argomentare – con «fundamental departures from the Enlightenment and the rationalizing ethos of modernity» e, simultaneamente, con un interesse per il primitivismo che include il ritorno di un rinnovato particolarismo e la rottura con fondamenti di tipo razionale². Come detto, l'esempio letterario a cui Weber ricorre sono le *Fleurs du mal* di Baudelaire, a proposito del quale Weber commenta: «I do not know how one might wish to decide “scientifically” between the *value* of French and German culture: for here, too, different gods struggle with one another, now and for all times to come»³.

Affrontare, a questo punto, Baudelaire, seguendone la lettura fatta da Starobinski, consentirà di percorrere, all'indietro, un ponte fra il modernismo weberiano e il romanticismo. Si tratta della terra di nessuno in cui si è afflosciata la modernità.

Scrivendo Jean Starobinski, a conclusione del terzo saggio del suo *Sogno e immortalità malinconica*: «Non ci tengo per nulla a fare di Baudelaire, poeta dello *spleen*, un

¹ S. LASH, *Modernity or Modernism? Weber and Contemporary Social Theory*, in S. WHIMSTER – S. LASH (eds), *Max Weber*, pp. 355 ss; P. SCHIERA, *Modernità*.

² *Ivi*, dove si rimanda alle *Intermediate Reflexions* di Weber (che si completa con: *Theory of the Stages and Directions of Religious Rejections of the World*), in *From Max Weber: essays in sociology*, translated, edited, and with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills, London 1948, pp. 323-359 (dove vengono discusse le cinque sfere di valore – economico, politico, estetico, erotico e intellettuale – che si sono autonomamente differenziate nel moderno e si sostiene che l'unità “moderna” d'azione ed esperienza fra scienza, arte, moralità e politica è stata disarticolata dalle forze potenti di razionalizzazione e differenziazione).

³ Cito volutamente dall'appena citata traduzione americana (*Ivi*, pp. 147-148) riportata in S. TURNER (ed), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2000, p. 109. Ma qui è incalzante anche il richiamo a A. HARRINGTON, *German Cosmopolitan*.

Quarta parte

malinconico. Preferirei dire che mima ammirevolmente – con l'aiuto di quella che egli chiamava la propria "isteria" – gli atteggiamenti della malinconia e i suoi meccanismi profondi»⁴.

Per me, qui, ancora di più il significato di Baudelaire è indiretto: m'interesserebbe decifrare la chiave della sua rappresentatività melanconica, non solo e non tanto del suo tempo, quanto per il tempo che lo seguirà, fin dentro al Novecento. Parlo sempre della "mia" melanconia che non ha molto a che fare con la sindrome soggettiva, psicopatologica che, a partire da quello stesso tempo, è stata medicalmente formalizzata⁵. Essa attiene invece piuttosto alla disposizione culturale collettiva nei confronti del mondo e della vita: dell'azione insomma: la quale ultima – non certo per caso – diviene l'oggetto privilegiato e insieme il contenuto speciale di quella nuova forma di scienza sociale (la sociologia) che andrà a sostituirsi al diritto e all'economia come principio di legittimazione dello strascicante dominio borghese.

Diviene allora più interessante riprendere da Starobinski la metafora della statua come corpo senz'anima: «Sapere che l'anima vivente è fragile fa immaginare l'implacabile superiorità di ciò che non ha anima. Reciprocamente, incontrare il pesante volere, il passo ostinato della materia minerale significa sentire, all'estremo, l'imperfezione della nostra fluttuante esistenza». C'è già, mi pare, un ammiccamento alla macchina, statua mobile ma inanimata, eppure capace di maciullare la condizione umana dell'industrialismo avanzato; c'è anche l'apertura sull'immenso scenario del confronto

⁴ J. STAROBINSKI, *Sogno e immortalità malinconica*, in *L'inchostro della malinconia*, p. 398.

⁵ Starobinski cita con particolare riguardo – analizzando la poesia di Baudelaire – per la Francia, J. COTARD (*Etudes sur les maladies cérébrales et mentales* (postumo), Paris 1891), poi L. BISWANGER (*Melancholie und Manie: phänomenologische Studien*, Pfullinen 1960) e H. TELLENBACH (*Melancholie. Problemgeschichte Endogenität Typologie Pathogenese Klinik*, Berlin 1974) oltre naturalmente a *Trauer und Melancholie* di Sigmund Freud. Per Starobinski (a proposito delle statue di De Chirico) «Il soggetto malinconico, privo di avvenire, rivolto al passato, nella sua devastazione, prova la più grande difficoltà a ricevere e a rendere uno sguardo. Incapace di farvi fronte, ha la sensazione di un mondo cieco alla sua sofferenza. Si sente già morto in un mondo morto. L'adesso cristallizzato regna fuori come dentro di lui. E il soggetto malinconico resta in attesa di un messaggio di conforto che possa porre rimedio al disastro interiore e aprirgli le porte del futuro. Ma, attorno a lui, ci sono solamente esseri che gli assomigliano e questo diniego di sguardo lo fa sprofondare nella disperazione. O piuttosto non dispera e neppure non spera, si augura oscuramente di avere l'energia di disperare» (*Lo sguardo delle statue*, p. 400). Significativo che qui venga citato il saggio di J. CLAIR, *Sous le signe de Saturne, notes sur l'allégorie de la Mélancolie*, «Cahiers du Musée national d'art moderne», 1981, pp. 177-207.

arte/tecnica. È su tale scenario che si svolge il tempo della melancolia tra quei due secoli “corti-lunghi” che furono il diciannovesimo e il ventesimo.

C’è un’immagine, in questi saggi di Starobinski, che merita sicuro approfondimento ed è quella di “vanità”. Già sarebbe un bel collegamento con la prima melancolia sociale che abbiamo conosciuto nel nostro viaggio: quella seicentesca. Ma poi sarebbe un modo per comparare lo statuto individuale nelle due situazioni storiche. Nel primo caso, l’uomo viene fuori da una mirabolante illuminazione rivoluzionaria, che è quella prodotta dal rinascimento di Marsilio Ficino e incisa nel rame di Dürer; nel secondo l’uomo ha compiuto la parabola della produzione e viene fuori da un’altra rivoluzione, quella industriale.

In entrambi i casi si registra – oltre all’inebbriazione letteraria e comunicativa del “fatto” rivoluzionario – la grande alienazione che colpisce i soggetti umani implicati dalla rivoluzione, ma non favoriti da essa, anzi in qualche modo asserviti ai nuovi “modi”, stili di vita, *Lebensführungen* che ciascuna rivoluzione ha portato con sé. La *vanitas* della Controriforma (che riguarda di solito l’imperfezione della natura) è un richiamo all’ordine del gregge umano rispetto a un eccesso di individualismo che la sbornia “rinascimentale” potrebbe provocare e riflette l’atteggiamento disciplinante che non solo la Chiesa ma anche lo Stato deve proporre ai soggetti per ricordare loro che la convivenza è dura e passa per limitazioni pubbliche severe della vita privata. La vanità di fine Ottocento si traduce invece nel superamento del “bello è bello” e della valorizzazione della natura, in cui il romanticismo aveva trovato il suo pieno rispecchiamento.

I “fiori” possono ormai anche essere frutto del “male” e questo male può anche avere una dimensione sociale, oltre che scaturire dalla fonte individuale.

Può ad esempio provenire dalla oggettiva organizzazione della società e, all’interno di essa, del lavoro in fabbrica; può cioè essere prodotto dalla stessa tecnica – amministrativa come produttiva – che, per altro verso, è componente essenziale e consustanziale del progresso. La macchina, la tecnica acquistano così il significato duplice che abbiamo sempre attribuito alla melancolia dell’Occidente moderno: quello di energia imprescindibile per la realizzazione dell’uomo nel progresso, da una parte e quello di

Quarta parte

limite insuperabile alla libertà (e capacità) di espressione dell'uomo stesso nel suo obbligo (patto) di convivenza. Questa è la situazione che si presenta alla fine della modernità, quando il sogno illusorio dell'uomo che si realizza grazie alla ragione pratica s'infrange contro la barriera di una società chiusa, compatta e organizzata nella nuova dimensione macchinistica: allora solo la modernizzazione resta possibile e di fronte ad essa si diffonde una nuova forma di melancolia, in cui bene e male, bello e brutto, giusto e ingiusto convivono e diventano solo forme variabili dell'azione umana.

Starobinski coglie una traccia che collega, nell'orbita vuota (Dio non è più solo nascosto, è morto!) dello spazio e del tempo, Baudelaire con Gérard de Nerval da una parte e De Chirico dall'altra. Si tratta di esercizi letterari, ovviamente, ma gli uomini sono lì, ciechi come manichini⁶.

È ancora naturalmente Starobinski a portare l'attenzione sui *Sette vecchi* di Baudelaire, che sembrano sopravvivere all'immagine progressiva dell'erranza dalla modernità e si rispecchiano nell'anima del poeta:

«e l'anima /
mia, vecchia barca, ballava ballava /
senza antenna né albero su un mare /
mostruoso e privo di confini»⁷.

Commento di Starobinski:

«Ma il suo legame con l'immortalità malinconica ci fa supporre che questa favola si costruisce solo nella precisa misura in cui il reale, per parte sua, è portatore di "sintomi di rovina". L'ebreo errante aspettava, senza incontrarla, la fine del mondo. Baudelaire, invece, la vive nei suoi fantaasmi: "Il mondo sta per finire"»⁸.

⁶ J. STAROBINSKI, *Lo sguardo*, pp 410-411.

⁷ *Ivi*, p. 453. Starobinski ricorda, poco dopo (p. 457) il racconto scritto da Kafka nel 1917 *Il cacciatore Gracco* dove si legge: «Viaggio dopo morto per tutti i paesi della terra [...] La mia barca è senza timone e viaggia col vento che soffia nelle più basse regioni della morte».

⁸ *Ivi*, p. 455. Non sorprende il giudizio finale di Starobinski: «L'immortalità malinconica deve perciò essere detta, a un tempo immortale e mortale. È un rischio eterno, ed è una malattia che un certo clima storico ha momentaneamente esacerbato». *Ivi*, p. 459.

Il passaggio da Baudelaire al capitalismo è naturalmente offerto dal saggio di Walter Benjamin recante più o meno questo stesso titolo⁹. Le rovine della storia. Fine delle utopie. Fino forse alle *Tesi di filosofia della storia*¹⁰, per quanto concerne Benjamin; “la *mélancolie* toujours inséparable du sentiment du *beau*”; ma anche il *beau* che promana dalle *fleurs du mal*, la decomposizione prodotta dall’allegoria, lo *spleen*, l’*oreiller du mal* di Satan Trismégiste... *ce savant chimiste*, e infine tremendo l’*Ennui* (*Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, / – Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère!*) riguardo a Baudelaire¹¹. Per entrambi, forse: *Denkbilder* della modernità.

Ma, attenti a Adorno:

«considero metodologicamente infelice interpretare in chiave “materialistica” singoli tratti sensibili dell’ambito della sovrastruttura, ponendoli in una relazione immediata e addirittura causale con tratti corrispondenti della struttura. La determinazione materialistica di caratteri culturali è possibile solo con la mediazione nel *processo globale*»¹².

D’altronde, nella sua critica materialista al materialismo poetico di Baudelaire, Benjamin parte proprio dalla consapevolezza di quest’ultimo della fine dell’arte per l’arte” e del conseguente ruolo privilegiato del poeta. «Eh! quoi! vous ici, mon cher? Vous, dans un mauvais lieu! vous, le buveur de quintessences! vous, le mangeur d’am-broisie! En vérité, il y a là de quoi me surprendre»¹³.

Cruciale è la perdita dell’*auréole*, che diverrà poi – per noi restauratori del classico – la “aura”. Ma per Baudelaire è solo l’insegna del suo rango di cetò – il poeta! – e la sua perdita certifica ora il suo anonimato di *flâneur* che gli consentirà di «me

⁹ W. BENJAMIN, *Über einige Motive bei Baudelaire*, in R. TIEDEMAN (ed), *Charles Baudelaire, ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Zwei Fragmente*, Frankfurt a.M. 1969, pp. 103-149 (tr. it. Torino 2012); ma più ampiamente nella nuova edizione italiana G. AGAMBEN – B. CHITUSI – C.C. HARLE (eds), *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell’età del capitalismo avanzato*, Venezia 2012.

¹⁰ W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, a cura di Sergio Solmi, Torino 2014.

¹¹ È la chiusa della prima poesia delle *Fleurs* (C. BAUDELAIRE, *Tutte le poesie e i capolavori in prosa*, a cura di Massimo Colesanti, Roma 2011, p. 71), che Benjamin pone all’inizio del suo saggio, come ricordato da M. CRAVERO, *Benjamin critico di Baudelaire: la filologia in “chiave materialistica” (I)*, «Fucine mute webmagazine», 14 settembre 2016.

¹² W. BENJAMIN, *Baudelaire*, p. 747.

¹³ Di nuovo M. CRAVERO, *Benjamin critico di Baudelaire: la filologia in “chiave materialistica” (II)*, «Fucine mute webmagazine», 21 settembre 2016.

Quarta parte

promener incognito, faire des actions basses, et me livrer à la crapule, comme les simples mortels»¹⁴.

Per Benjamin/Baudelaire è forse questa la fine della modernità, che si annuncia allegoricamente in un nuovo ruolo sociale del poeta e della cultura, di fronte all'invadenza della merce e del denaro, ma che presto invaderà tutti i sentieri dell'arte e si tradurrà nell'opera egualificatrice della tecnica. Il nuovo contesto sociale è quello della massa, di nuovo allegorizzabile nella folla di Parigi; così come il metodo nuovo da usare dall'individuo (*flâneur* o giocatore d'azzardo¹⁵ che sia) non è più la sicura ragione ma la mobile fortuna¹⁶.

Altrimenti la Noia, che fa da contraltare (rimedio?) all'alienazione che «la contemporaneità capitalista e industriale di Baudelaire comporta»¹⁷.

C'è chi parla di «secular ethic», a proposito di Weber, suggerendo di collocare tale atteggiamento nell'ambito della «culture of modernism», precisandone il senso come «modernistic affectualism»¹⁸, un'onda di pensiero-prassi che bagna – sembrerebbe – proprio la zona culturale ricostruita da Benjamin intorno e dopo Baudelaire. È quella di un trionfante positivismo (*heri dicebamus*) in cui la scienza, che sa spiegare tutte

¹⁴ C. BAUDELAIRE, *Perte d'auréole*, in *Tutte le poesie*, p. 914.

¹⁵ Comunque bella l'osservazione di Benjamin: «Il giocatore si immedesima immediatamente nelle somme con cui fronteggia il banco o l'avversario. Assumendo i caratteri della speculazione in borsa, il gioco d'azzardo ha avuto un effetto di rottura simile a quello avuto dalle esposizioni universali, a tutto vantaggio dell'immedesimazione nel valore di scambio. (Proprio le esposizioni sono state l'alta scuola in cui le masse escluse dal consumo hanno imparato a immedesimarsi nel valore di scambio)» (W. BENJAMIN, *Baudelaire*, p. 754).

¹⁶ Da M. CRAVERO, *Benjamin (IV)*, 6 ottobre 2016: «Ripercorrendo il monumentale lavoro di Agamben che raccoglie ogni manoscritto che avrebbe dovuto comporre il libro sui *Passages* e rovistando l'immensa marea degli scritti di Benjamin, si ritrova una riflessione comparativa che conferma quanto stretto sia il rapporto tra il *flâneur* ed il giocatore d'azzardo, entrambi prodotti della modernità».

¹⁷ *Ibidem*, che riporta una celebre dichiarazione di Walter Benjamin sulla macchina in fabbrica: «L'intervento dell'operaio sulla macchina è senza rapporto col precedente proprio perché ne costituisce l'esatta ripetizione. Ogni intervento sulla macchina è altrettanto ermeticamente separato da quello che lo ha preceduto quanto un *coup* della partita d'azzardo dal *coup* immediatamente precedente; e la schiavitù del salariato fa, in qualche modo, *pendant* a quella del giocatore. Il lavoro dell'uno e dell'altro è egualmente libero da ogni contenuto» (W. BENJAMIN, *Angelus*, p. 113).

¹⁸ S. WHIMSTER, *The Secular Ethic and the Culture of Modernism*, in S. WHIMSTER – S. LASH (eds), *Max Weber*, pp. 259 ss. che pone il problema così (p. 259): «The title I have given this chapter denotes one dominant idea and one subordinate tendency within his work. The ruling idea is the secular ethic: how we conduct our lives in a modern rationalized world; the subordinate idea is an expression of a more general phenomenon – namely, modernism – that receives its first showing in the field of art and culture but comes to represent a more general experience of living in the modern urbanized world».

le cose del mondo, dovrebbe sapere anche fornirci le risposte su come condurre le nostre vite e regolare le nostre società. Per Max Weber non è così – e questo è certamente un primo cedimento alla stretta logica scienziata: oltre al pubblico c'è un privato, in cui girano valori diversi da quelli “comprensibili” dell'economico, del politico e dello scientifico, come in particolare l'erotico e l'estetico¹⁹. L'uomo a cui guarda Weber è l'uomo concreto, di personalità, carico di valori culturali (e vanno citati sia Hennis che Tenbruck al proposito²⁰); ma anche l'uomo sociale ed economico, inserito cioè in “economia e società”. Si tratta del medesimo “uomo” che si era presentato alla soglia della modernità, nel lontano e rivoluzionario medioevo, come bisognoso di controllo e guida (*Führung*) nella sua vita, privata come pubblica; e l'aveva trovata nella forza che da più di un millennio si era andata strutturando e organizzando, gestendo il “deposito”²¹ ricevuto da Gesù Cristo e affidato alla custodia e all'esercizio delle comunità (*ecclesiae*) cristiane, facenti sempre meno blandamente capo a Roma, finché la grande “riforma” di Gregorio VII non ne fissò la costituzione politica, in tensione con quella, in rapida formazione, imperial-cittadina.

È a quel punto che anche la “mia” melancolia diventa fatto moderno, socialmente e collettivamente rilevante: cioè proprio quando s'incontra con la politica. E ciò più o meno coincide col momento in cui essa viene definita come “male” dal potere valoriale-legittimante dominante che abbiamo appena incontrato e l'acedia diventa uno dei sette vizi capitali sanciti e sanzionati dalla chiesa. In tal modo la politica può qualificarsi anche come rimedio alla melancolia e acquistare tutta la sua valenza positiva, sul piano istituzionale, ma anche a base sacra, grazie alla funzione socio-culturale e amministrativo-poliziesca della chiesa (deposito paolino). Reciprocamente, la

¹⁹ «So, for instance, Weber inveighs against artistic or aesthetic standards entering the political realm and its reverse, the intrusion of the political into the cultural», precisa S. WHIMSTER, *The Secular Ethic*.

²⁰ Wilhelm Hennis (presente anche nel libro appena citato: cap. II: *Personality and Life Orders: Max Weber's Theme*, PP. 52-74) e Friedrich Tenbruck furono da me invitati a Trento a un seminario di studio proprio su “L'uomo in Max Weber”: cfr. W. HENNIS, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen 1996, *Vorbemerkung*, p. III: «Zum Weitermachen inspirierte die zum rechten Moment kommende Einladung Pierangelo Schieras an Friedrich H. Tenbruck und mich, wir sollten – idealkonkurrierend – im Herbst 1991 in Trient über “Max Webers Wissenschaft vom Menschen” vortragen. Ich danke dem Freund herzlich für diesen Anstoß und die Formulierung der Aufgabe».

²¹ Il suggerimento, invero paolino, viene da Paolo Napoli, che sta lavorando sul tema.

Quarta parte

melancolia può uscire dalla preminente considerazione fisico-medica entro cui era sorta nell'antichità²² e raggiungere le vette della speculazione filosofica, morale e anche politica, diventando anche una delle note fondamentali della mondana vita sociale e capitalistica. L'intrigo/intrigo ecclesiastico-politico si manterrà – come ci ha avvisato Prodi – fino alla nostra età contemporanea²³ mantenendosi sostanzialmente al centro della preoccupazione weberiana di fissare i limiti d'azione del “suo” uomo liberal-borghese, nazional-protestante, cultural-cetuale nella Germania guglielmina

Ma ora, come si è appena accennato, non c'è più identità fra i bisogni interni e gli interessi esterni dell'uomo in azione – com'era il caso per i puritani – e non c'è più alcuna teodicea in atto, visto che il trionfo cognitivo della scienza e il dominio dell'uomo sull'ambiente ne hanno reso del tutto periferico il senso²⁴. Mentre la *Lebensführung* puritana era compatta e tendenzialmente uniforme nelle diverse componenti personali, politiche o culturali, nelle società industriali avanzate queste ultime acquistano relativa autonomia e al loro reciproco gioco non è forse più sufficiente il precedente strumento cultural-religioso del *Beruf*.

Ma il campo continua ad essere proprio di scienza e cultura. Forse qui entra in gioco nuovamente la *modernity*, con le condizioni culturali da cui essa era sorta e che essa stessa avrebbe imposto.

Tra queste una sarcastica negazione dell'ottimismo per una moderna felicità procurata da una “scienza” che lo stesso Weber definisce così: «science – that is, the technique of mastering life which rests upon science»²⁵.

²² J. STAROBINSKI, *L'inchiostro*, e specialmente: *Storia del trattamento della malinconia*, pp. 5-121; come pure «*L'amor mio splenda fulgido per sempre*», pp. 523-534.

²³ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, p. 14, a proposito del libro di E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*, Ann Arbor 1938: «la componente rivoluzionaria come caratteristica peculiare e continua dell'Occidente: un processo continuo, durato nove secoli, in cui l'uomo europeo si forma nella separazione e nella dialettica fra potere religioso e potere secolare. L'identità fra potere politico e potere sacrale si è rotta con la rivoluzione di Gregorio VII, con la lotta tra papato e impero nel secolo XI, e questa tensione è continuata sino alla prima guerra mondiale e alla Rivoluzione russa del 1917».

²⁴ «the Puritan literally works out his interiorized religious disposition» spiega S. WHIMSTER, *The Secular*, pp. 263-264.

²⁵ *Ivi*, p. 265: per Weber «religion has been shifted into the realm of irrational» (p. 281).

Beruf contro tecno-scienza, allora? Sì, come anche contro le motivazioni artistiche o etiche, e a favore dello stretto legame fra azione (*doing*) e rinuncia (*renunciation*), «which is the ascetic basis of the bourgeois style of life , if indeed it is to be a style of life and not a lack of style»²⁶.

Tutto il contrario della pulsione al potere che, nell'età di massa, s'impadronisce dei nuovi politici/politicanti, culturalmente propensi a un immediato "collasso interiore", una volta a contatto coll'inevitabile pragma del potere.

Quanto di *psychic distress* ci può essere in una tale posizione? Magari nascosta dietro il velo di un prezioso esteticismo, quale ad esempio quello di Stefan George e dei suoi adepti, così ben delineato, in questi stessi termini, dal suo amico Georg Simmel o in modi analoghi da Lukàcs²⁷. Simmel è particolarmente interessante per un'analisi che ci avvicina all'idea di "cultural modernism": «The present time, however, writes Simmel, sees only a malaise in which there are only old forms without new ideals. The result is "life", in every imaginable sphere, rebelling against the need to contain itself within any fixed form at all»²⁸. Ma le forme sono irrimediabilmente mutate, «Modern culture cannot be disassociated from the city in advanced capitalism» e così siamo ripiombati in Baudelaire/Benjamin. Whimster cita qui un passo normalmente negletto dell'intervento di Max Weber nel dibattito , aperto da Sombart, su *Technique und Kultur*, al primo convegno della Società sociologica tedesca a Francoforte del 1910. E qui viene posto in primo piano l'impatto delle innovazioni tecnologiche nella metropoli sulla cultura artistica rispetto ad ogni tipo di costellazione sociale o di rapporto di proprietà²⁹.

Il bello e il buono non coincidono più: ogni supposizione che i valori ultimi possano venir supportati o giustificati da premesse di tipo etico, religioso, artistico o

²⁶ *Ivi*, p. 267.

²⁷ *Ivi*, p. 269.

²⁸ *Ivi*, p. 275.

²⁹ *Ivi*, p. 280. Il commento di Whimster è: «The passage is almost unsociological, for it attempts to portray a diffuse feeling of febrile excitement, of a sense of inexhaustible enjoyments, that have nothing to do with plodding sociological concepts like social constellations or property relations». Altro commento che ci riporta al clima di Baudelaire, alla pagina successiva: «Wealth cohabits with poverty, beauty with ugliness; the transience and change of modern life are simply observed and set down».

Quarta parte

scientifico viene da Weber smentita proprio con riferimento alle *Fleurs du mal* di Baudelaire. Come il brutto può raggiungere una bellezza formale, così anche il male può essere celebrato artisticamente come bene.

Agli studenti che seguono la sua lezione su *Wissenschaft als Beruf* Weber propone tematiche anche nietzschiane, provenienti dalla *Nascita della tragedia* piuttosto che da *Aldilà del bene e del male*. Il problema sta nella separatezza sopravvenuta e nella conseguente irriconciliabilità fra le diverse sfere di valori: «Yet these are only the most elementary cases of the struggle of the gods of the various orders and values»³⁰. Il politeismo caratterizza il nuovo mondo moderno (modernismo) che non presenta più quell'uniformità di valori (e conseguentemente di comportamenti) che erano invece stati propri della modernità. Rispetto alla nuova situazione – emblemizzata dall'evoluzione tecnico-culturale della vita metropolitana oltre che dallo sviluppo capitalistico nella seconda rivoluzione industriale – l'atteggiamento della scienza e della politica diverge.

A tale problema sono dedicate le due conferenze di Monaco: in entrambe palpita la preoccupazione di Weber di non riuscire più a “comprendere” il suo mondo nel modo chiaro e tipizzabile che egli aveva praticato nella lunga vita di studioso. Ulteriore traccia di questa incertezza – l'abbiamo visto – si raccoglie dall'impetuosa invettiva che egli lancia nei suoi ultimi scritti, la *Zwischenbetrachtung* e la *Vorbemerkung* ai *Saggi di sociologia della religione*: l'Occidente è stato “tutto” nella storia moderna, ma cosa ne verrà fuori ormai, con la perdita di unidirezionalità razionale dovuta al politeismo modernistico e alla nuova “etica secolare”? Melancolia? Weber appare molto più problematico alla fine della vita, dopo la sconfitta se non il crollo della sua privilegiata borghesia nazional-protestante tedesca, che non prima, nel pieno della lettura razional-tipologico-avalutativa della realtà economica, sociale e storica del suo tempo.

Da qui si vede che il problema della *Wertfreiheit* non può essere visto solo in chiave filosofico-metodologica, come troppo spesso è stato fatto, ma va inquadrato nel

³⁰ H.H. GERTH – C. WRIGHT MILLS (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 1946, pp. 147-148.

problema-chiave del modernismo, cioè di quel politeismo dei valori, nei confronti del quale l'unica soluzione, non solo per Weber, può essere quella dell'astensione dai valori, i quali sono diventati nel nuovo sviluppo del moderno perfettamente fungibili fra loro, quindi in qualche modo azzerabili. Qui sta a mio avviso il luogo della melancolia di primo Novecento, in mezzo fra l'eclettismo valoriale inaugurato da Baudelaire e l'aspirazione scientifica di una lettura pulita della realtà. In questo "mezzo" ci sta anche la tecnologia, la quale va intanto per la sua strada, in piena autonomia, sotto la spinta di un capitalismo che si va riorganizzando, all'insegna della macchina e dell'ingegnere, da una parte, e del grande dibattito promosso dalle avanguardie artistiche dall'altra³¹.

Rinviano di un po' il campo dell'arte, qualche ultima considerazione può essere fatta sulla dimensione tecnica che – emblematizzata dalle luci nella grande città che ci accompagnano da Baudelaire – ha guadagnato grande terreno nel secolo positivista, giungendo ormai a rovesciare l'asse scienza→tecnica che aveva guidato la *modernity* dall'inizio, a favore di una tecno→scienza che avrebbe finito per dominare il XX secolo, non senza l'aiuto delle grandi guerre.

Il discorso naturalmente interessa in rapporto all'eventuale nuova veste che assume la melancolia in questa età modernistica, fatta insieme, necessariamente direi, di massa e di tecnologia oltre che, in prospettiva, di fascismo e dittatura.

Su tutto ciò si erge, di nuovo in Germania, la figura di Carl Schmitt che, pur partendo da posizioni weberiane, agita però un vessillo teologico opposto, sia pur sempre cristiano: quello cattolico. Anch'egli, come Weber, non smentisce mai le premesse antropologico-religiose della sua concezione del mondo, che trasferisce in modo apparentemente brutale in campo politico. Se i concetti politici moderni non sono che concetti teologici secolarizzati, e se il fondamento della politica è la relazione *amicus-hostis*, vorrà dire che il principio teologico fondamentale sarà quello di una sovranità assoluta di Dio-padre rispetto a quello della fraternità caritatevole di Dio-figlio. In tal

³¹ *Ivi*, p. 288: «The case of Max Weber is compelling because he stands on the diffident fringe of that stratum trying to work out solutions consistent with both his own high ethical sense of the world and at the same time the presuppositionless formulations of the modernistic outlook. [...] But he wants to impart order, the rational mastery of conduct, amidst the psychic disorder of modernity».

Quarta parte

modo, il filo conduttore monoteistico si rafforza nella fonte vetero-testamentaria che a sua volta ridà vigore al dogma imprescindibile dell'unità politica.

Intendo dire che per comprendere e valutare il posto occupato da Schmitt nella transizione “modernistica” bisogna tener molto conto – se non addirittura partire – dalla sua teologia, che io proverei a definire “Real-theologie” (in analogia con la *Realpolitik*). È infatti chiaro che il discorso di Schmitt sulla *Theologie* non è affatto solo teorico, ma si riferisce a una tradizione teologica cristiano-cattolica di origine così antica da rimandare – appunto – all'Antico testamento.

C'è, in Carl Schmitt, un'aporia di fondo che mi pare renda fragile tutto il suo terribile discorso. Da una parte egli indica con stupefacente precisione la fine del *ius publicum europaeum* come momento di crisi irreversibile della tradizione politica europea, in quanto tradizione liberal-costituzionale; dall'altra parte però egli continua a costruire la lettura della nuova realtà politica – interna e internazionale – successiva a quella fine, facendo uso di concetti politici (derivanti dalla secolarizzazione della teologia) precedenti a quella fine – a partire dall'abusato riferimento a Thomas Hobbes. Io ritengo che sia la sua pre-posizione (pre-giudizio?) teologica a impedirgli di cogliere la portata rivoluzionaria del salto “modernistico” che ha posto fine – con la fine del *ius publicum europaeum* – a quella modernità su cui egli ha caricato tutta la sua lettura dell'Occidente³².

³² La pensa all'opposto G. DUSO, *Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni*, «Revisita de Filosofia», 13/1996, p. 82: «E la lezione che Schmitt ci ha dato è di non intendere nuove realtà con vecchi concetti» e cita la stessa *Introduzione* di C. SCHMITT all'edizione italiana dei suoi scritti: *Le categorie del politico*. Duso accetta infatti integralmente l'opzione “teologica” di Schmitt, tale da spostare su un altro piano, da quello politico, la validità dei concetti impiegati: «La tensione, strutturale per la politica, consistente nel tentativo di rendere presente un elemento trascendente, conferisce al concetto di secolarizzazione che si ha nella *Teologia politica I* un significato più pregnante e determinato: esso non comporta tanto il passaggio dal trascendente al mondano, quanto piuttosto indica il fatto che il piano mondano della politica non può risolversi in se stesso, ma implica concetti di origine teologica proprio in quanto non può, nonostante tutte le pretese, risolversi sul piano dell'immanenza e della mondanità, ma implica l'idea in un costante movimento di trascendimento della realtà empirica: senza questo continuo movimento di trascendimento della realtà empirica la politica non si riesce a costituire, nemmeno nella sua forma più laica e terrena» (*Ivi*, p. 90) dove viene colto in questo “movimento” (del rendere visibile l'invisibile) il fondamento teoretico (teologico) della *decisione*, elemento essenziale della teoria (teologia) politica schmittiana.

Ne è riprova l'exkursus che Schmitt compie sulla tecnica nel suo famoso contributo del 1929 su *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*³³. La tecnica rappresenta per lui la fase più avanzata della neutralizzazione subita, nei secoli dell'Europa moderna, dal politico, originariamente radicato nella teologia. Dopo il centro di riferimento rappresentato dalla metafisica, poi dal morale-umanitario, poi dall'economico, ecco sopraggiunta – alle soglie del suo tempo – la tecnica. Essa è la più recente apparizione di quel pluralismo culturale cui è sottoposto l'uomo nella sua esistenza concreta, dove necessariamente agisce anche il politico. Il dato della stretta interferenza fra ancoraggio spirituale-teologico ed esistenza politica concreta mi sembra rappresentare il punto nodale dell'assoluta peculiarità di Carl Schmitt nel complicato tornante che l'Occidente ha dovuto compiere (sta ancora compiendo) tra fine della modernità e inizio di una nuova "epoca" di umanizzazione, durante i circa cent'anni che vanno dalla fine del *ius publicum euopaeum* al sorgere della nuova dimensione globale di tutti i possibili "centri di riferimento" dell'azione umana nel mondo (quello fisico-ambientale, socio-sanitario, bellico-pacifico, consumistico-terroristico, sotto il profilo economico, giuridico, politico, culturale, generazionale e via dicendo). Nel 1929 Schmitt poteva iniziare la sua conferenza al Congresso della Federazione internazionale della cultura a Barcellona con le parole «Wir in Mitteleuropa leben *sous l'oeil des Russes*». Oggi, tutti quanti viviamo sotto l'occhio di tutti, ma la politica non è stata ancora né neutralizzata né spoliticizzata: resta la speranza che essa possa esaurirsi per lasciare il posto a qualche altra "forma" di comprensione e con-vivenza umana che sia finalmente liberata dal terribile anello teologico-politico fissato da Schmitt intorno a quell'Occidente della cui supremazia già Weber – abbiamo intravisto – intuiva la fine.

³³ Ripubblicato da Schmitt nell'edizione del 1932 del *Begriff des Politischen* e tradotto in italiano in *Categorie*, pp. 167 ss.

Quarta parte

La tecnica sembrerebbe rappresentare il definitivo campo di neutralizzazione del conflitto *amicus-hostis* che sta alla base della politica. Rifacendosi a un saggio di Max Scheler del 1927³⁴, Schmitt considera:

«Qui sembra dunque sussistere il terreno di quel compromesso generale di cui si è fatto preconizzatore Max Scheler in un saggio del 1927. Ogni battaglia e ogni mischia della contesa confessionale, nazionale e sociale viene qui livellata, su un terreno pienamente neutrale. La sfera della tecnica sembrava essere una sfera di pace, di comprensione e di riconciliazione»³⁵.

Ma la tecnica è cieca, è serva, non riesce a dare da sé indicazioni di rotta – osserva Schmitt – essa rimanda a qualcosa di superiore da cui continua a promanare la decisione. Per Schmitt ciò significa che aldilà della politica, anche neutralizzata dalla tecnica, continua a permanere il politico, unico criterio di individuazione di nuovi “centri di riferimento” dell’azione umana. La tecnica, nella sua neutralità, non può che incrementarne la capacità e la forza decisionale; e nella sua forza efficiente non può che richiedere e provocare gestori sempre più forti e capaci a prendere decisioni, di fronte alla frantumazione della forma statale-parlamentare d’inizio Novecento.

Se tale è il ruolo storico attribuito da Schmitt alla tecnica, si vede subito dove il discorso può andare a finire. E lui c’era.

Il problema è che la tecnica forse non è stata, nel primo Novecento, così neutrale e manipolabile come Schmitt suggerisce. Certo essa ha avuto bisogno di interpreti, però ha costruito intorno a sé non solo una rete imponente di relazioni e di cause-effetti ma anche una sorta di mito a sé stante che ha certamente condizionato tendenze e movimenti agenti sul piano culturale, come su quello economico-sociale come, naturalmente, su quello politico. Si tratta di un fattore nuovo nella storia che stiamo seguendo – che è quella dell’Occidente nella sua fase più prodigiosa che è stata quella della modernità.

La supremazia che la tecnica acquista sulla scienza ribalta anche la posizione che l’uomo-individuo si era costruito negli ultimi quattro secoli. La tecnica, infatti, non va

³⁴ Dovrebbe trattarsi del discorso tenuto nel novembre 1927 alla Hochschule für Politik di Berlino dal titolo *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, ora in M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, Bern-München 1968.

³⁵ C. SCHMITT, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle politicizzazioni*, in *Le categorie*, p. 178.

rapportata solo alla politica (e di conseguenza, poi, al politico) ma prima ancora insiste su altre sfere decisive dell'azione umana che (a dispetto di Schmitt) occupano, nella crisi della modernità, fasce variabili di autonomia. Innanzi tutto l'economia, ci ha insegnato Marx, ma anche essenzialmente la cultura, si nutrono di tecnica e si trasformano attraverso di essa e attraverso la macchina che ne è vestale e sacerdotessa. Tanto che la tecnica e l'ingegnere adagio adagio si affiancano al diritto e al giurista nel dettare le regole gioco, anche politico, come dimostrano ancora gli attuali turbamenti in ordine al clima, alle epidemie o alle migrazioni, umane o cibernetiche.

Ha dunque forse ragione Otto Brunner ad ammirare la dottrina del politico di Carl Schmitt, notando però che con essa quest'ultimo ha messo il dito solo sul punto finale dello sviluppo politico-costituzionale dell'Occidente: l'autonomia del politico sarebbe solo l'esaltazione di una forma possibile di manifestazione della soggettività attiva dell'uomo occidentale: cioè – come commenta lo stesso Schmitt – quella “di una dottrina dello Stato e del diritto internazionale tipicamente imperialistica”³⁶.

D'altra parte, proprio Otto Brunner insegna a ricostruire le cose politico-costituzionali usando i concetti propri di ogni tempo e fase e mi sembra corretto e convincente il rimprovero a Schmitt di voler assolutizzare concetti del suo tempo (imperialistico) proiettandoli sull'intero spettro della politicità. Ma il “difetto” di Schmitt – lo sappiamo – non è né storicistico né giuridico, ma teologico. Lo si vede bene in quelle pagine della *Diktatur* in cui egli fa scaturire l'idea politica di sovranità dall'idea di un dio ebraico-cristiano, forte e assoluto, principio di verità, da cui proviene anche la forza immane (e immanente) del Leviatano, a sua volta incarnazione di sovranità, sia dal punto di vista fisico-istituzionale che da quello teorico-politico³⁷.

All'inizio c'è la creazione-decisione, come atto della scelta (in primis quella relativa all'*amicus/hostis*). Qui sta il “politico” e non altrove – anzi esso sta essenzialmente nella scelta del nemico. Questa è sempre occasionale, non può dare luogo a istituzioni: si esplicita, si concretizza, si traduce in guerra, sperabilmente vinta, poi dà luogo ad

³⁶ C. SCHMITT, *Il concetto*, in *Premessa*, p. 95.

³⁷ Cfr. il famoso “cristallo di Hobbes”, ricostruito da Schmitt in *ivi*, p. 150 ss., alla nota 53 (nota inserita da Schmitt nell'edizione del 1963 del saggio, pubblicato in italiano nell'edizione del 1932).

Quarta parte

un'altra successiva decisione-scelta. In ciò starebbe l'autonomia del politico, produttiva della tanto agognata unità politica, che è anche il nocciolo duro della costituzione, cioè del modo d'essere della gente, del popolo, dell'insieme di quelli che, in quel momento, sono amici. E siamo nell'Ottocento moderno, liberale e borghese, quello del *ius publicum europaeum*, dello Stato moderno di diritto, del capitalismo imperialistico: qui vigerebbe per Schmitt – e probabilmente ha ragione – l'autonomia del politico.

Ma tutto, si sa, *melts into the air*, e Schmitt, a differenza di Marx, non se ne accorge. Eppure, con la sua dottrina, egli confeziona una compiuta premessa, o introduzione, a quel che sarà il totalitarismo del Novecento: roba nuova o roba vecchia? Speriamo la seconda.

7.

Anche con Max Weber avevo ceduto alla tentazione di considerarlo l'ultimo cantore del capitalismo liberale e costituzionale, altro che "Marx della borghesia"! Il suo «Nur im Okzident» risuona come un melancolico e nostalgico ricordo di bei tempi passati, dal medioevo in poi; e, non troppo stranamente, anche per lui quei tempi – e l'intero Occidente – sono dominati dalla figura di Lutero e della Riforma, così vicina allo spirito del capitalismo.

L'acutissima osservazione di Otto Brunner su Schmitt ci dice la stessa cosa, ma con ancora maggiori implicazioni. Perché a Schmitt non interessa la borghesia e, più in generale, il capitalismo, ma interessano le condizioni di base dell'agire politico, le quali, secondo lui, si sono avverate nell'ambito della tradizione giudaico-cristiana – quindi almeno in parte di nuovo occidentale – con la conquista di autonomia del "politico" rispetto ad altre forme di agire umano. Ciò grazie al fatto che questo "politico" germina direttamente dal teologico, inteso quest'ultimo come la "dottrina di dio". Accanto a quest'ultima, si è sviluppata – quando il cristianesimo ha superato la sua fase fluida e si è solidificato in istituzione sociale e politica attraverso la Chiesa – una dottrina della "ragion di Stato", e lo stesso Schmitt, commentando nella *Premessa* del 1963 l'appunto mossogli da Brunner, lo indica con le seguenti parole: «precisamente il punto finale dello sviluppo di una dottrina della ragion di Stato»¹.

Molto si è disputato sul significato autentico dell'affermazione schmittiana secondo cui i concetti politici moderni sarebbero concetti teologici secolarizzati. Si è normalmente rinviato al grande processo di secolarizzazione che ha accompagnato tutta la cultura occidentale dal tardo medioevo fino al compimento – laico e assolutamente mondano – della Rivoluzione e dello Stato di diritto, attraverso la Costituzione. Ma Schmitt non crede a ciò, o comunque non è questo che gli interessa. Il Seicento è per lui nuovamente il secolo di Dio (questa volta maiuscolo), dopo la strabiliante

¹ P. SCHIERA, *Dalla costituzione alla politica: la decisione in Carl Schmitt*, in G. DUSO (ed), *La politica oltre lo Stato*, Venezia, Arsenale Coop., 1981, pp. 15-24 (ora in *Lo Stato moderno. Origini*, pp. 119-127).

Quarta parte

rifondazione del complessivo della doppia riforma della Chiesa, da parte protestante e da parte cattolica. Solo che la rifondazione teologica è accompagnata e mediata dalla sua inserzione nella politica: in presa diretta nei paesi protestanti grazie agli Stati territoriali, che si affrancano dalla signoria imperiale e si appropriano della sovranità; più indirettamente in quelli cattolici, con l'ingresso in campo dei *politiques* (come pure, a livello sociale dei *libertins*) che pur proclamando il “silete theologi in munere alieno” adottano poi le più sottili tecniche gesuitiche – a partire dalle contraffazioni “pietose” della *Ragion di Stato* del gesuita Botero – per affinare le armi dei nuovi monarchi.

Nella *Diktatur*, Schmitt fonda la scoperta e la messa in pratica della sovranità sui caratteri di “Rationalismus, Technizität und Exekutive” come segni distintivi del nascente Stato moderno² e ne indica l'esplicitazione dottrinarica nella letteratura degli *Staats-Arcana* (ragion di Stato). Fatto scatenante è l'emergenza di uno stato d'eccezione (*Ausnahmezustand*) e di una consustanziale decisione (*Entscheidung*). Sovrano è appunto chi decide se e come lo stato d'eccezione sussista e in tal modo determina la premessa per il ristabilimento dell'ordine – non necessariamente giuridico: anche se una legge prima o poi arriverà, ma non sarà essa a creare l'ordine e sarà invece proprio da quest'ultimo prodotta. Dunque è il generale ad essere spiegato dall'eccezione, non viceversa: «L'eccezione pensa il generale con una passione più energica»³.

Nella *Diktatur* – come in molti altri suoi saggi di ricostruzione storica – Carl Schmitt è mosso da problematiche che premono dal suo presente, quello di una Germania detronizzata dal ruolo di grande potenza, sul piano internazionale, e sconvolta, su quello interno, dalla rivoluzione. L'idea di trasformare l'anemica Repubblica (ancora secondo-imperiale) di Weimar in un terzo Impero (*das Dritte Reich*) è sub-cutanea ad ampi strati dell'establishment tedesco. Schmitt, con la sua straripante intelligenza e capacità produttiva come pure con la sua strisciante ambiguità, ne diventa, più o

² C. SCHMITT, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankes bis zum proletarischen Klassenkampf*, München-Leipzig 1921.

³ C. SCHMITT, *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*, in M. PALYI (ed), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. II, München-Leipzig 1923 (corrispondente ai primi tre capitoli di *Politische Theologie*).

meno consapevolmente, l'interprete dottrinario. Cattolico oltranzista, egli sa però usare gli stessi toni di entusiasmo teologico e religioso propri anche del campo avverso, quello luterano, e anche in tal modo sa sintonizzarsi con la propensione "etico-politica" che il fatto religioso da sempre ha mantenuto in terra tedesca.

Si è già visto in precedenza il livello di coinvolgimento teologico che Taubes attribuisce alla dottrina – giuridica, politica, sociologica e filosofica – di Schmitt e tanto basta per avvalorare l'opinione appena ricordata di Otto Brunner secondo cui *Der Begriff des Politischen* è l'espressione più di una sintesi finale dell'esperienza storico-politico-costituzionale occidentale che non una prospettiva di partenza verso l'oggi e il domani di un mondo retto dall'eterna e radicale contrapposizione *amicus-hostis*. Lo stesso Brunner aveva anche rimproverato a Schmitt una colpevole a-simmetria nella costruzione di quella coppia concettuale, a totale vantaggio del *hostis* contro le posizioni dell'*amicus*. Tanto che Schmitt è costretto a rispondere che tale rimprovero è a sua volta «troppo generico e stereotipo e trascura il fatto che la costruzione di un concetto giuridico [...] procede sempre, per necessità dialettica, dalla sua negazione»⁴.

Ma la considerazione conclusiva sulla determinatezza storica della "categoria del politico" schmittiana mi viene dalla decisiva ricostruzione compiuta da Paolo Prodi, durante tutta la sua lunga ricerca, dell'evento per lui cardine della storia europea moderna: la secolarizzazione del patrimonio religioso ed ecclesiastico accumulatosi intorno alla Chiesa romana nei primi secoli successivi alla "rivoluzione" descritta da Harold J. Berman⁵. Per Prodi si è trattato di «investire tutta la storia del complesso rapporto tra sacro ed esercizio del potere nella storia della civiltà occidentale»⁶. Dall'Antico al Nuovo Testamento, ai Padri della Chiesa, al dualismo della *Societas Christiana* fra cesaropapismo (Chiesa ortodossa orientale) e teocrazia (riforma gregoriana), fino alla formazione del mondo e dello Stato moderni

⁴ C. SCHMITT, *Premessa*, p. 95.

⁵ H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, I. *Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 2006; *Diritto e rivoluzione*, II. *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Bologna 2010.

⁶ P. PRODI – L. SARTORI (eds), *Cristianesimo*, Introduzione di Paolo Prodi, p. 5.

Quarta parte

«per cogliere da una parte quanto del sacro è stato assorbito dalla civiltà occidentale nel suo processo di secolarizzazione e quanto il messaggio cristiano è rimasto come ‘dissacrante’ nei nuovi sviluppi di concentrazione del potere (nonché anche, su altro piano, quanto di questi sviluppi è stato assorbito nell’ambito stesso ecclesiale)»⁷.

Prodi preferisce rifarsi a Weber piuttosto che a Schmitt per ragionare su questi temi, perché nel primo il nesso sacro-profano sembra più aperto e manifesto; ma, a mio avviso, il caso del secondo si presterebbe meglio al più recente intento prodiano di puntare sulla confessionalizzazione come svolta decisiva per la reintroduzione del sacro in politica, nell’età moderna avanzata: cioè proprio in quel Seicento in cui Schmitt ha colto l’ingresso nel “politico” della sovranità, a riflesso della superiorità assoluta di Dio. Si tratta, per Prodi, non di “forme di potere” ma del nodo cruciale del rapporto fra “potere” in quanto tale e “sacro”; quindi, alla fine, si tratta di teologia politica nel senso «della civiltà occidentale fondata (anche nei suoi aspetti apparentemente più laici) su un insieme di concetti teologici secolarizzati»⁸.

La cifra persistente del lavoro di Paolo Prodi consiste nell’indagine della particolare versione occidentale che il complessivo sacro-potere ha assunto nel corso dell’ultimo millennio. Questo è il quadro di riferimento spazio-temporale dell’indagine prodiana. Punto essenziale è dunque la compresenza – nel medioevo – di Chiesa e Impero, nella tensione da cui è scaturita la modernità. In questa tensione sta anche il motore che ha spinto la storia occidentale ai suoi fasti culturali, economici e politici fino alla degenerazione contemporanea, riassunta da Prodi nel citato libretto intitolato *Il tramonto della rivoluzione*. Per lui è infatti il venir meno di questa idea-forza a segnare il progressivo attenuarsi della modernità in una globalizzazione né carne né pesce, in cui la coscienza individuale si scioglie in una dimensione sociale dominata dal consumo e da una corrispondente mentalità collettiva, in cui comportamenti individuali, valori condivisi e principi morali si sovrappongono in un sistema politico-comunicativo attendista e subalterno su cui dominano gli interessi del capitale finanziario organizzato a livello mondiale.

⁷ Nel volume appena citato, Prodi aveva voluto inserire anche il saggio di E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Sakularisation*, tradotto (pp.101-122) col titolo *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*.

⁸ *Ivi*, p. 10.

Tali esiti odierni o di prossimo futuro interessano però qui assai meno della diagnosi complessiva prodotta da Prodi, tutta basata sulla fondamentale scissione, prodotta dalla riforma di Gregorio VII, tra potere della Chiesa e potere dell'Impero, in cui si è compiuta la fondamentale de-sacralizzazione del potere stesso lungo le due strade della confessionalizzazione della religione da una parte e della secolarizzazione della politica dall'altra.

Prodi va poi per la sua strada che consiste nella speranza di recupero dell'idea di rivoluzione permanente che costituirebbe l'anima stessa dell'Europa, in una dualità tra sacro e potere che

«può essere concepita come una storia della salvezza sul solco della religione ebraico-cristiana, come cammino dell'umanità verso una redenzione che avverrà soltanto alla fine dei tempi; oppure può essere concepita come speranza secolarizzata dell'avvento di una nuova era di giustizia e di pace dell'umanità mediante l'invenzione di nuove dottrine e la progettazione di nuove istituzioni»⁹.

Schmitt si è invece fermato prima, individuando nella secolarizzazione del potere (sovrano: esemplato sulla sovranità divina) l'avvenuta autonomia del "politico", su cui ha costruito la sua decisiva dottrina, sempre determinata dalle urgenze che gli poneva – come appena detto – la situazione storico-costituzionale della Germania del suo tempo. Non voglio qui proseguire un confronto fra Carl Schmitt e Paolo Prodi, che sarebbe ingeneroso per entrambi, viste le antitetiche posizioni di partenza come i diversissimi obbiettivi della ricerca. M'interessava soltanto sottolineare un possibile meccanismo retrostante alla celebrazione schmittiana del "concetto del politico", nella linea teologica che abbiamo peraltro già visto colta da Walter Benjamin nella ricezione da lui compiuta, nel *Dramma storico tedesco*, della figura schmittiana della sovranità.

È ora di tornare alla tecnica. Essa rappresenta un vero problema perché incide direttamente sulla modernità, provocandone la fragorosa esplosione, di cui l'autonomia del politico è, a mio avviso, la vittima più illustre¹⁰. È la complessità ad avere il

⁹ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna 2015, p. 91: mi piace ricordare che il fondamentale libretto è dedicato a mia moglie Giuliana Nobili.

¹⁰ «In questo senso, appaiono fondate e calzanti le critiche di 'veteroeuropeismo' che Luhmann indirizza verso l'iper-politicismo delle teorie politiche contemporanee» commenta il testo già citato di A. CHIOCCHI,

Quarta parte

sopravvento e la tecnica interviene a cercare di risolvere tale complessità, naturalmente però anche complicandola ulteriormente. Riporto qui una conclusione di Chiocchi che potrebbe riportarci alla melancolia del tempo:

«Lo scacco di saperi, sfondo di tutto il nostro discorso di decostruzione critica, ci conduce allo scacco della pretesa della politica (e del “politico”) di fungere da fondazione e misura (cioè: come *destino*) della società e dell'esistenza. Ci dice, del pari, del segno regressivo e del senso autoritario e totalitario di tale pretesa. Da qui si apre un diverso percorso di vita e di ricerca: gettare luce e descrivere il nodo società/conflitto, in tutte le sue implicazioni di senso, le sue mutevoli forme ed espressioni».

E, di nuovo:

«Il pensiero nominalista e i saperi specialistici tacciano non l'indicibile; schermano non l'invisibile. Essi tacciano e schermano ciò che dolera e più soffre nelle pieghe del tempo e dell'anima. Qui vengono taciuti i tormenti della società e dell'individuo, a cui sono appiccicate addosso maschere rivoltanti e allucinate [...]. Le strutture del rimosso abitano non solo l'inconscio individuale, ma anche quello politico: intorno al loro rilevamento progressivo e/o al loro occultamento giocano la loro propria partita le pulsioni di vita e di morte che dilacerano e sconquassano l'esistenza e la politica»¹¹.

Non so se fosse il caso di riportare una chiusa nichilista come questa, ma vorrei ricordare che macchina e tecnica hanno aperto, fra XIX e XX secolo, una breccia non piccola nel dominante “discorso” razional (nominalista)-scientista (specialista) dell'egemonico blocco liberal-borghese a composizione statale-costituzionale-capitalista. Anche se fondamentalmente sorretta e guidata dalla capacità reattiva di un capitalismo in continua espansione, la tecnica-macchina divenne infatti l'immagine più intensa di una visione del mondo critica verso la modernità storica che si voleva superare e aperta verso un futuro che non si sapeva immaginare se non in chiave utopica o distopica. È naturalmente molto significativo che gran parte di quella visione venisse prodotta non attraverso dottrine o teorie, ma con opere d'arte – dalla letteratura (esemplare il caso Baudelaire) alle arti visive – prodotte da quelle che volutamente si

Schmitt o il destino tragico del “politico”, richiamando (nota 47) N. LUHMANN, *Teoria politica nello Stato di benessere*, Milano 1983; «Senonché – aggiunge Chiocchi – le ricette fornite dallo stesso Luhmann costituiscono una lettura involutiva e regressiva del decisionismo *politico* di Schmitt, trasposto e volgarizzato su di un piano tecnocratico-amministrativo all'interno di un universo categoriale e storico-culturale neutralizzante e neutralizzato, sicuramente pre-schmittiano» (cita qui di N. LUHMANN, *Potere e complessità sociale*, Milano 1979 e *Potere e codice politico*, Milano 1982).

¹¹ *Ibidem*, nel III e finale paragrafo, dal titolo “Il compimento tragico del politico”.

presentavano come avanguardie, all'interno del generale e convulso movimento del modernismo¹².

Resta da verificare se a quest'ultimo abbia corrisposto in qualche modo un ridimensionamento dell'autonomia del "politico", proprio nel mentre Carl Schmitt (ma anche, prima, Max Weber e, dopo, altri importanti teorici come ad esempio Hannah Arendt o Leo Strauss, ma anche più recenti post-marxisti a ispirazione progressista) ne proclamavano la superiorità sul semplice "sociale"¹³. Il tema non ha dunque mai perso attualità, in quanto il politico sia visto come una dimensione conflittuale relativamente autonoma della società, che contiene potenziali particolarmente intensi e instabili «for social disruption, change or transformation»¹⁴.

Ciò equivale a riconoscere che tutte le dottrine del "politico" si basano su una previa caratterizzazione in senso antropologico-culturale dell'essere umano¹⁵: a partire naturalmente da quella di tipo religioso-teologico su cui ci siamo particolarmente concentrati riguardo a Schmitt (ma anche a Weber), con la fissazione del dato (di fatto) della sovranità e dello Stato moderno (di riferimento divino) come capo d'imputazione storico del concetto di politico e della sua autonomia. Solo che, appunto, di un dato di fatto "storico" si tratta, destinato, come tutti, a venir meno nel momento in

¹² M. CIOLI, *Arte e scienza internazionale. Il "modernismo" fascista negli anni Venti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 5/2016; *Anche noi macchine! Avanguardie artistiche e politica europea (1900-1930)*, Roma 2018; M. CIOLI - M. RICCIARDI - P. SCHIERA (eds), *Traces of Modernism*.

¹³ È questa l'impostazione del saggio di C. THORNHILL, *The Autonomy of the Political. A Socio-theoretical Response*, «Philosophy & Social Criticism», 35/2009, pp. 705-735. L'autore precisa subito (p. 706) la pretesa d'impatto del politico sul sociale così: «theories ascribing autonomy to the political also usually impute a particular societal emphasis to the political, and they construe the political either as a primary resource in society, whose absence or weakness resonates in perturbing manner for all society, or as a dimension of society in which society obtains a particularly concentrated account of its form and its underlying directive principles. Indeed, such theories tend to assume that, because the political is autonomous, societies converge with particular intensity around the political, that the political is the endless object of social contestation and conflict, and that the wider stability and cohesion of societies rely on their ability to contest and articulate emphatically politicized constructions of themselves».

¹⁴ *Ivz*, p. 708, a proposito di Ernesto Laclau, per il quale - «against the grain of Marxist sociology» - il politico rappresenterebbe una «ontological category» in società.

¹⁵ *Ivz*, p. 712: «In fact, in these anthropological analyses the political is once again derived from a tautology: in each case, the political is seen as possessing an autonomously and emphatically political character because it is a society of human beings, who, through their innate constitution, are always emphatically political».

Quarta parte

cui viene superato da altre configurazioni storiche, come certamente accade con il tramonto della modernità.

La concentrazione di pace e ordine nell'idea di una "legge" gestita dal sovrano rappresentò il risultato culminante del processo di autonomizzazione del politico negli "Stati (moderni)" nell'Europa dell'età moderna;

«In consequence of this, the political gradually emerged as a mode of autonomous theoretical self-reflection in most European societies, as all societies increasingly presupposed relatively generalized or at least consistently iterable conceptual preconditions to designate some social themes as political and to support, authorize, simplify and accelerate the application of power to themes of this kind»¹⁶.

Ho già detto più volte che, di fronte al crescere della società civile illuministica e al sorgere di nuovi spazi di autonomia (economica, culturale e sociale) prodotti da quest'ultima, il rimedio adottato fu quello della "costituzione"¹⁷. Gerhard Dilcher ci ha di recente mostrato l'enorme ruolo legittimatorio svolto dalla Scuole storiche del diritto (germanisti e romanisti, ma soprattutto i primi) a favore dell'egemonia borghese nella Germania ottocentesca¹⁸.

Così il politico ha vissuto i tre secoli di predominanza nella vita "moderna" dello Stato. Finché non è stato più in grado di controllare il simultaneo scoppio di pluralismo teorico e pratico che i nuovi bisogni di un'incalzante società di massa incessantemente producevano. Questo è ciò che io considero il declino della *modernity* e l'entrata in campo del modernismo; ma anche l'ulteriore trasformazione della nostra melancolia, in una prospettiva che nel Novecento ha solo trovato sprazzi (spesso tragici,

¹⁶ *Ivi*, p. 719, che cita «the still (after nearly 100 years) admirable work, C. MCILWAIN, *The High Court of Parliament and its Supremacy: An Historical Essay on the Boundaries between Legislation and Adjudication in England*, New Haven 1910.

¹⁷ Scrive C. THORNHILL, *The Autonomy*, p. 720: «During the Enlightenment, the political, in its autonomy, became structurally dependent upon the constitutional inscriptions of formal rights and rights became crucial preconditions for the modern form of the political» e cita I. SHAPIRO, *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge 1986 e M.R. ISHAY, *The History of Human Rights from Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley-London 2004.

¹⁸ G. DILCHER, *Die Germanisten und die Historische Rechtsschule. Bürgerliche Wissenschaft zwischen Romantik, Realismus und Rationalisierung*, Frankfurt a.M. 2017. Per Thornhill (*Ivi*, p. 721) «Rights, thus, rapidly acquired the function that they placed boundaries around what was constructed as political and they objectivized the limits of the political in relation to themes in society that could not effectively be politicized».

ma probabilmente talora anche intuitivi e felici) di manifestazione, in attesa di una nuova configurazione che accompagnerà e rifletterà la “rivoluzione” in atto nel nuovo millennio.

A questo punto, la mia analisi si discosta da quella di Thornhill e torna al concetto di politico di Carl Schmitt e alla critica mossagli da Otto Brunner in *Land und Herrschaft*¹⁹. Se infatti riconosco l'importanza del diritto e dei diritti nella complessa strutturazione del politico nell'età moderna (dalle *Polizeiordnungen* alle carte costituzionali, senza trascurare l'enorme sforzo teorico esplicito dalle varie scuole del diritto naturale e dalla connesse teorie del contratto sociale) ritengo tuttavia che questo ancoramento del politico nel diritto abbia cessato di funzionare come forma generale di legittimazione nelle società post-moderne, sotto la pressione di altri tipi di ancoramento: non solo quello dell'economia e delle lotte delle classi, ma anche quello del politeismo dei valori, principalmente coltivato dalle avanguardie – in particolare artistiche – che hanno dato vita e voce al modernismo.

A entrambi i livelli un grande ruolo è stato svolto dalla tecnica e dal suo principale demiurgo, la macchina. Da questo punto di vista, ha perfettamente ragione Schmitt a sottolineare che la tecnica rappresenta la più alta forma di neutralizzazione e de-politicizzazione del politico²⁰.

Ma è proprio questo il punto: fuori dalla modernità il clou della società non sta più nel politico. Ma non sta neppure – a mio avviso e in contrasto con la stringente ricostruzione di Thornhill e, prima di lui, di Teubner – nei diritti. Sia l'uno che gli altri continuano ovviamente a svolgere i loro ruoli funzionali rispetto al “sistema” in cui la società si è alla fine trasformata, ma quest'ultimo deve trovare in altri luoghi la propria legittimazione – ammesso che nei nuovi tempi di legittimazione vi sia ancora bisogno e non si stiano creando altri meccanismi di collegamento degli individui e dei gruppi

¹⁹ O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Wien 1965⁵ (traduzione italiana *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Milano 1983, con Introduzione di P. Schiera).

²⁰ Osserva C. THORNHILL a conclusione della sua ultima nota (*The Autonomy*, nota 71, p. 735): «The fashionable borrowing of Schmitt's lament about the 'de.politicization' of politics in modern society thus seems particularly misplaced to me. [...] On my account, politics presupposes – or is in fact coterminous with – societal de-politicization».

Quarta parte

sociali (ma si potrebbe forse anche dire dell'umanità) alle forme di potere di volta in volta, qua e là, emergenti.

Tornhill ha ancora ragione ad affermare che «The political is an ongoing process of society's own depoliticization, and what is political can be extracted and deciphered, almost *ex negativo*, only from the conditions of this process», ma appunto queste condizioni vanno osservate come fonti dei nuovi assetti legittimatori e non semplicemente i diritti di cui, strumentalmente, si servono per esplicitarsi²¹.

D'altra parte, lo stesso Carl Schmitt è stato chiarissimo nel chiamare il suo concetto di politico semplicemente “criterio”, affermando che esso è però il criterio dominante su tutti gli altri possibili (di tipo economico, estetico, sociale e via dicendo). Quel criterio è stato senz'altro per lungo tempo dominante nella storia costituzionale dell'occidente, ma non è detto che debba mantenersi tale per sempre. Anzi è detto proprio il contrario: che probabilmente altri criteri sopravverranno ad emergere su tutti gli altri per dare “misura” a nuove epoche²².

Semplicemente questo, con in più la forte convinzione che una nuova epoca sia già in formazione, da almeno cent'anni, dopo la fine della *modernity* che l'Europa – e indirettamente il mondo – hanno conosciuto, tra la scoperta dell'America e il culmine dell'imperialismo. Di questa nuova epoca certamente la sovraesposizione della tecnica è stata finora una bandiera, se non proprio un criterio di nuova aggregazione di convinzioni e consensi: qualcosa che, al di là del politico, unisce l'umanità verso nuove – vere o immaginarie – frontiere di pace²³.

È una prospettiva opposta a quella di Carl Schmitt che, dopo la pubblicazione nel 1927 (e poi nel '28) del *Begriff des Politischen*, ne cura una nuova edizione nel 1932, che contiene il testo della conferenza di Barcellona del 1929 su *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni* e tre *Corollari*, di cui il primo col titolo *Rassegna dei*

²¹ A me pare che tali *conditions* possano anche essere «the broader processes in which a society is able to constitute and articulate itself (or some of its exchanges) as political» che sono le parole con cui Thornhill conclude il suo bel saggio (*Ivi*, p. 729).

²² P. SCHIERA, *Misura*.

²³ Solo a scopo di approfondimento rimando alle pagine di *Land und Herrschaft*, in cui Otto Brunner descrive la condizione di “amicizia” nel medioevo germanico: pp. 28 ss. dell'edizione italiana.

*diversi significati e funzioni del concetto di neutralità politica interna dello Stato*²⁴. Il tema è evidentemente per Schmitt cruciale in quegli anni di enorme pressione politica sulla Costituzione di Weimar ed è qui superfluo sottolineare la sua personale presa di posizione a favore di Hitler in occasione della “legge di modificazione costituzionale” – com’egli la definisce – del 24 marzo 1933²⁵.

Ho la precisa sensazione che la radice della produzione scientifica di Schmitt abbia luogo proprio nello smarrimento di fronte all’incapacità del nuovo mondo politico uscito dalla crisi combinata di liberalismo e democrazia in Occidente (e dalla guerra) di raggiungere quel nuovo livello di decisionalità necessario per mantenere o rimettere in vita il politico. Da qui il dito puntato sulla neutralità della politica nell’Europa post-bellica, a confronto con l’estrema vitalità dei Russi, i quali

«hanno appreso a memoria l’Ottocento europeo, ne hanno colto l’essenza e hanno tratto le conseguenze estreme dalle sue premesse culturali... Prescindendo del tutto da prognosi di politica interna od estera è possibile certo affermare che in terra russa si è fatto sul serio con l’antireligione del tecnicismo e che là è nato uno Stato il più statale, ed il più intensamente statale, di qualsiasi altro Stato del principe più assoluto: come Filippo II, Luigi XIV o Federico il Grande»²⁶.

Ma neanche l’antireligioso tecnicismo basta a Schmitt: infatti, come si è già visto, la tecnica non può essere, in quanto tale, portatrice di decisione, essa è sempre al servizio di chi è effettivamente in grado di decidere. Occorre perciò continuare a indagare il politico.

«La decisione intorno a libertà e schiavitù non risiede nella tecnica in quanto tecnica. Questa può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all’oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione. Dai suoi principi e dai suoi punti di vista solo tecnici non deriva né una problematica politica né una risposta politica»²⁷.

Eppure anche la generazione precedente, in Germania, ha palesato la propria «impotenza, sia dell’anima che dello spirito, di fronte all’epoca della tecnica. [...] Infatti

²⁴ Cfr. l’Avvertenza premessa all’edizione italiana del 1972, *Le categorie*, pp. 15 ss.

²⁵ Sul punto, P. SCHIERA, *Il diritto e lo Stato per Carl Schmitt*. È comunque interessante la ricostruzione proposta da Schmitt stesso nella *Premessa all’edizione italiana*, pp. 21-26 (agosto 1971) che inizia con queste parole: «Nel corso di mezzo secolo l’Europa ha perduto il suo ruolo di centro della politica mondiale: è questo il periodo in cui sono apparsi i miei lavori scientifici».

²⁶ C. SCHMITT, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie*, p. 168.

²⁷ *Ivi*, pp. 179-180.

Quarta parte

con la tecnica la neutralità spirituale era approdata al nulla spirituale». Si era andata formando però anche, in parallelo, una sorta di religione della tecnica o del tecnicismo, «forse spirito maligno e diabolico», ma non tale da essere tolto di mezzo facilmente.

Maligna e diabolica era sempre stata, fin dal medioevo, la melancolia: contro questa nuova del Novecento occorre una nuova politica, abbastanza forte da impadronirsi della tecnica e da fissare i nuovi “raggruppamenti amico-nemico” emergenti su questo terreno²⁸.

L’analisi di Carl Schmitt è – come quasi sempre – acutissima: non è la tecnica a dettare il nuovo ritmo politico, che va invece dedotto da qualche altro luogo di quel «pluralismo della vita spirituale» che si è aperto dopo la crisi del politico moderno. Oppure bisogna rifondare quest’ultimo, trovando nuovi motivi di sovranità e decisione capaci magari di servirsi anche dello scoppio tecnologico intervenuto. Lo scopo è di ridestare lo spirito combattente (contro altro spirito, apatico e remissivo) per stabilire un ordine scaturente da coscienza integra.

Ab integro nascitur ordo, conclude Schmitt. Ma nella *Postilla* a questa stessa riedizione del 1932 (ottobre 1931), Schmitt si riferisce al contenuto del saggio come a una *res dura*, spiegando in una nota (peraltro aggiunta solo nella nuova edizione del 1963) che l’espressione si riferisce al suo libro (pure del 1931) *Der Hüter der Verfassung*, dove stava in *Premessa* (“Res dura et regni novitas me talia cogunt / Moliri”) a sottolineare, come sopra accennavo, sia la *novitas regni* che la durezza che il “regno nuovo” (che sarebbe poi stato quello nazionalsocialista) necessariamente doveva comportare. Non so se queste mie precisazioni possano ricadere nel giudizio che lo stesso Schmitt pone a fine della nota appena citata (che è, lo ripeto, del 1963): «Nel frattempo l’esperienza mi ha insegnato che i travisamenti tendenziosi non possono essere evitati né con l’impiego di espressioni chiarissime né con l’uso di citazioni classiche».

Sulla tecnica Schmitt ha certamente ragione, anche se, nel corso del secolo XX e ancor più nei primi decenni di questo nostro corrente, c’è da chiedersi se il suo

²⁸ *Ivi*, p. 182.

sviluppo non abbia già generato “centri di riferimento” – come lui li chiama – ulteriori allo stesso politico e dotati di capacità di regolazione reale della vita degli uomini, cioè delle loro condotte di vita, magari basate sulla diabolica «macchina psicotecnica della suggestione di massa» che riproduce continuamente e a dismisura gli effetti non solo metaforici della globalizzazione. Quest’ultima dovrà per forza trovare altri nomi e definizioni più precise, ma certo riguarda interessi e persone (fisiche e giuridiche) che li rappresentano o ne sono toccate. Gli spiriti e le coscienze sono coinvolte da questa aggiornatissima melancolia, così pure le decisioni, in un’aura maligna e satanica che non accenna a scemare, dopo che se ne avevano viste già le tracce al tramonto della modernità.

Giosuè Carducci lo ha chiamato *Satana*, nel suo *Inno* del 1863, di cui riporto i quaternari finali:

Un bello e orribile
Mostro si sferra,
Corre gli oceani,
Corre la terra:

Corusco e fumido
Come i vulcani,
I monti supera,
Divora i piani;

Sorvola i baratri;
Poi si nasconde
Per antri incogniti,
Per vie profonde;

Ed esce; e indomito
Di lido in lido

Quarta parte

Come di turbine
Manda il suo grido,

Come di turbine
L'alito spande:
Ei passa, o popoli,
Satana il grande.

Passa benefico
Di loco in loco
Su l'infrenabile
Carro del foco.

Salute, o Satana,
O ribellione,
O forza vindice
De la ragione!

Sacri a te salgano
Gl'incensi e i vóti!
Hai vinto il Geova
De i sacerdoti.

Non ci sono commenti da fare, tranne che sull'indubbia vocazione futurista del Carducci e sulla fiducia da lui riposta nella ribellione satanica della ragione verso l'oscurantismo – che qui è prevalentemente dei preti ma più in generale si estende a tutto il vecchio armamentario della conservazione. La metafora più avvincente è quella del vapore che spinge transatlantici e locomotive e «come di turbine / l'alito

spande»²⁹. Ma non sono da meno i rimandi ai grandi eretici, Savonarola e Martin Lutero, come pure ai moderni, quali Heine, Quinet, Proudhon e Michelet.

Il timbro è ottimistico, come sarà anche nell'avanguardia futurista, ma certo Satana resta Satana e tradizionalmente la melancolia era stata più volte dipinta come «*balneum diaboli*»³⁰.

²⁹ W. EUCHNER, «*Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte*». *Zum Metaphern- und Symbolumfeld eines Marxschen Diktums*, in W. EUCHNER – F. RIGOTTI – P. SCHIERA (eds), *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive*, Bologna-Berlin 1993.

³⁰ Cfr. Prima parte, R. BURTON, ma anche M. LUTHER, *Tischreden*, no. 455: «*Melancholicum caput est paratum balneum Diaboli*». Cfr. anche J. SCHMIDT, *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, London 2016; N.L. BRANN, *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance: The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord or Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Brill 2002.

SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melán/cho/lía...*

Quarta parte

8.

Continuo a ritenere che il tentativo di Carl Schmitt di riabilitare e ricaricare il primato del politico nei confronti di tutti gli altri possibili “centri di riferimento”, dopo la crisi della modernità sia stato fallimentare: e non solo per via del nazismo.

Il motivo principale sta nel fatto che Schmitt si è limitato a denunciare la fine del *ius publicum europaeum* e non dell'intera cultura della modernità, in cui il concetto del “politico” da lui coniato si era effettivamente formato e realizzato. Il fallimento del “laboratorio borghese” ottocentesco coincise col massimo sviluppo delle scienze sociali che di quel laboratorio avevano rappresentato il materiale più pregiato¹. Diritto, sociologia, economia sembrano quasi ripiegarsi su sé stesse, al giro di secolo, come estenuate dalla loro straordinaria capacità “dottrinarie”. I grandi autori che accompagnano quella svolta – da Weber a Nietzsche, allo stesso Schmitt, forse a Freud – intuiscono tutti la trasformazione in atto, basata su un politeismo dei valori liberato dal dismagamento del mondo. Avanguardie di vario genere e natura si affacciano a difendere i valori dei rispettivi “centri di riferimento”. In campo artistico e letterario ciò viene riassuntivamente descritto come modernismo. È un termine che mi piace e che stiamo cercando di valorizzare anche nel campo politico-costituzionale, proprio nel momento in cui quest'ultimo perde la sua “autonomia”. C'entra naturalmente anche la “fine” dello Stato, riflesso (storicamente) necessario – o effetto – del venir meno della centralità del politico: anche questa dinamica storica accade in concomitanza con lo sviluppo maggiore che la “macchina” statale aveva acquisito nella sua lunga storia, realizzando sotto impronta liberale il punto di partenza amministrativo della potenza assolutistica nello Stato per ceti pre-rivoluzionario².

¹ P. SCHIERA, *Il laboratorio*. Dall'Introduzione di Mario Tronti al Volume primo del suo *Il politico. Antologia di testi (Da Machiavelli a Cromwell)*, Milano 1979: «Il politico ha una storia borghese. Non si può saltare. Non si può arrivare subito a un politico “altro”, senza aver attraversato e sperimentato e conosciuto quello che già c'è. Il passato pesa. Il capitalismo ha prodotto fin qui potere, ma anche il potere ha prodotto capitalismo».

² S. CASSESE – P. SCHIERA – A. VON BOGDANDY, *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna 2013.

Quarta parte

In realtà, tutto sembra funzionare come prima; soprattutto il capitalismo che si organizza vieppiù, disponibile a ogni sorta di esperimento sociale e politico pur di mantenersi in vita. È qui che la lettura di Marx fa cilecca – allo stesso modo, sia pure diametralmente opposto, in cui aveva fallito l’analisi di Schmitt. Il capitalismo sembra fregarsene delle soluzioni formali, come pure delle dottrine, più o meno pure, che stanno necessariamente dietro a quelle. Al capitalismo vanno benissimo anche i “cento fiori”, come pure le avanguardie che li innaffiano³.

L’unica cosa, forse, di cui il capitalismo non può fare a meno è la tecnica. Per restare metaforicamente a quei tempi, nel 1969 viene pubblicato in Italia il famoso libretto di Jürgen Habermas dal titolo *Teoria e prassi della società tecnologica* (1963). Tecno-scienza come principale forza produttiva e grave discrepanza tra privato e pubblico anche sul piano amministrativo⁴ sono i caratteri emergenti della nuova costellazione in cui si trova inserita la società di massa e consumatoria che vede la luce nel secolo XX. Si potrebbe anche dire che sono i temi dell’efficienza contro quelli della legittimazione; ma anche più in generale i temi dell’evoluzione rispetto a quelli del progresso. Commenta Habermas: «A me sembra che la chiave per l’analisi della mutata costellazione sia fornita dalla tesi fondamentale di Marcuse che scienza e tecnica oggi assumono anche la funzione di legittimazione del dominio»⁵.

Il nervo viene così scoperto e molta altra strada si è naturalmente fatta nei successivi quarant’anni, che sarebbero poi quelli della globalizzazione. Anche da questa parte sono venuti forti scossoni alle varie “dottrine” di legittimazione del potere che le scienze sociali – e prima più in generale il “pensiero politico” – avevano elaborato e fatto funzionare. La tecno-scienza ha certamente rappresentato un motivo, ma anche uno strumento possente per la delocalizzazione dei tanti problemi – culturali ma anche amministrativi, prima che economici e finanziari – di riformulazione della

³ Non voglio coinvolgere troppo M. TRONTI in questa mia analisi: cfr. comunque, dello stesso: *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Milano 2015; *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, a cura di M. Cavalleri – M. Filippini – J.M.H. Mascat, Bologna 2017.

⁴ P. SCHIERA, *Dal bene comune ai governi privati: aspetti storico-costituzionali dell’amministrazione in politica*, «Storia Amministrazione Costituzione. Annale ISAP», 1/1993, pp. 161-87; ora in *Profili II*, pp. 199-222.

⁵ J. HABERMAS, *Teoria e prassi della società tecnologica* (1963), Bari 1969, p. 214.

società-mondo (nel senso dato da Luhmann alla sua *Weltgesellschaft*) sotto l'egida di un capitalismo che non cessa di riorganizzarsi in apparente assenza di giustificazione dottrinarie. Utopia e ideologia (manheimianamente intese) si rincorrono alla superficie di uno stagno in cui l'acqua è ferma e i pesci rossi (vividi di colore ma insipidi di sapore) felicemente sguazzano, accontentandosi delle briciole lanciate dai turisti. Tale è l'impressione che io ho ricavato dalla ricostruzione recentemente compiuta da Maurizio Ricciardi del cosiddetto neo-liberalismo⁶.

Mi sembra però inconcludente dire che questa è la natura del "sistema", che avrebbe appunto la missione primaria di mantenere sé stesso, affidandosi direttamente alla capacità autoriproduttiva della scienza e della tecnica. Sarebbe il trionfo carducciano di Satana, in contrapposizione al demone del potere di schmittiana (e trontiana) derivazione⁷. Troppo semplice e declamatorio. Ci sono soggetti che sul piano banalmente umano praticano quella missione, dando luogo a élites molto riconoscibili, nella stratificazione sociale a cui a vario titolo ineriscono. E ciò è vero ai vari piani di auto-mantenimento del sistema, da quello tecnico-produttivo, a quello tecnico-amministrativo, a quello tecnico-comunicativo, come pure a quello tecnico-culturale e tecnico-artistico.

In questo sfarinamento del dato tecnico, la tecnica perde la sua funzione prioritaria di neutralizzazione del politico – che le ha attribuito Carl Schmitt – per intervenire a legittimare i "cento fiori" in cui il politico si è nel frattempo frantumato e a fungere da cavallo di battaglia delle cento élites che si confrontano e si completano nel mondo. Ma questo era proprio il più grande timore di Schmitt: di perdere di vista, a causa della tecnica, l'unicità e univocità dell'esperimento politico europeo nella modernità⁸. Contro la satanicità della tecnica, Schmitt compie l'esorcismo che la sua

⁶ M. RICCIARDI, *Neoliberalismo, capitalismo e l'ordine della società*. Bologna, lezione, 14 giugno 2017; ma anche *Tempo, ordine, potere. Su alcuni presupposti concettuali del programma neoliberale*, «Scienza & Politica», 29, 57/2017, pp. 12-30.

⁷ M. TRONTI, *Il demone*. Ma piuttosto che demone direi: «quel demonio di potere», o anche: «quel satanasso».

⁸ Non posso che essere d'accordo, perciò, con l'analisi fatta da Sandro Chignola su un possibile rapporto tra Schmitt e Heidegger proprio in ordine al tema del potere, ma anche della decisione e, in ultima istanza, del politico: *La politica, il "politico" e il suo concetto. Koselleck, Schmitt, la "Begriffsgeschichte"*, «Filosofia politica», 30/2016, pp. 233 ss. in particolare pp. 252 ss., dove viene citato, di Martin Heidegger,

Quarta parte

cultura vetero-cattolica gli consente: il ricorso alla teologia – ad una teologia talmente antica da ricomprendere anche il vecchio dio ebraico e tutto il monoteismo – che pretende di trasformare in politica.

Eleonora Cappuccilli sta studiando una donna inglese del Seicento, Mary Astell, su cui ha appena prodotto un'ottima tesi di dottorato⁹. Approfondendo il tema della sua teologia politica, ella tratta ovviamente anche di Carl Schmitt, suggerendomi una traccia flebile, ma che vorrei un giorno approfondire:

«As a jurist, Schmitt is interested in analysing the inner structure of the juristic concepts. Political theology is thus a “sociology of juristic concepts” according to which “all modern concepts of the state are secularized theological concepts” (Schmitt). His intention is to study the historical and systematic analogy between theological and juristic concepts, and consequently the analogies between the theological and the political. Inasmuch as one of his aims was to argue against Hans Kelsen’s attempt to eliminate every transcendent and subjective element from the juridical-political sphere, the same wording “political theology” might have had a polemical vein against the aseptic domination of technique».

Come si è visto, Schmitt dipinge la tecnica come quintessenza della neutralità e della spoliticizzazione del politico, ma non mi sembra incongruo pensare che a colpirla fosse anche la “satanicità” del tumultuoso sviluppo che la tecno-scienza presentava ai suoi tempi e che dunque il suo rifugio nella teologia potesse anche servirgli da esorcismo verso qualcosa che innanzi tutto percepiva come fieramente ostile e lesivo della sua ricerca di un nuovo “politico”, capace di restaurare i fasti hobbesiani di quello vecchio: sovranità e decisione d'ultima istanza¹⁰.

Il nuovo politico di Schmitt ha fallito con ignominia mentre tecnica e scienza hanno ingigantito la loro presa di possesso del campo comunicativo in cui sempre più agisce la politica degli uomini, con grave danno – sempre a detta di Habermas – al «processo democratico di formazione della volontà su questioni pratiche», divenendo

Parmenides, Gesamtausgabe, II Abteilung, Vorlesungen 1923-1944, Bd. 54, Freiburger Vorlesungen, Wintersemester 1942-43, a cura di M.S. Frings, Frankfurt a.M. 1992; ma poi anche *Hörderlins Hymne “Der Ister”, Gesamtausgabe, Ibidem, Bd. 53*, a cura di W. Biemel, Frankfurt a.M. 1984.

⁹ E. CAPPUCILLI, *La critica imprevista. Politica, teologia e patriarcato in Mary Astell*, Macerata 2020.

¹⁰ C. GALLI, *Gli inizi di un lungo confronto: il giovane Schmitt su Hobbes e Spinoza*, «Filosofia politica», 30, 2/2016, pp. 195-214 (contiene anche un inedito – per l'Italia – di Schmitt: *Thomas Hobbes /Baruch Spinoza*, pp. 195-205).

quindi quell'ideologia tecnocratica che dà luogo a «decisioni plebiscitarie su gruppi dirigenti alternativi del personale amministrativo»¹¹.

Ci sono ragioni sufficienti per ricondurre questi fili distratti di primo Novecento alla ragione melancolica? Ha ragione Nietzsche a rivolgersi alla melancolia in modo attivo, quasi a sfida, invece che con il solito stile dimesso e lamentoso?

«Verarge mir es nicht, Melancholie,
daß ich die Feder, dich zu preisen, spitze
und daß ich nicht, den Kopf gebeugt zum Knie,
einsiedlerisch auf einem Baumstumpf sitze»¹².

Senza volermi ingarbugliare in cose più grandi di me, vorrei provare qualche considerazione che, sempre con riferimento alla tecnica, mi complichino la percezione che ho della melancolia novecentesca. Tema comune potrebbe essere il “dominio” che è naturalmente tema nietzschiano, ma anche weberiano e schmittiano – e tuttiquanti – e tocca direttamente quello della legittimazione, che è il vero *enjeu* della crisi della modernità a cui tutti gli autori reagiscono.

Il testo di Martin Heidegger sulla *Tecnica* è del 1953, ma conclude un discorso iniziato a dir poco nel 1927. Punto importante è che qui la tecnica viene presentata come parte strutturale dell'intima relazione che lega l'Uomo all'Essere: la tecnica, insieme al linguaggio e all'arte è una delle tre modalità di *poïesis*, di dis-velamento, con cui l'uomo intuisce e comprende l'essere, rimanendo in contatto-unione (procedendo) con esso. Per Heidegger questa è una condizione storica, che muta con l'affermarsi di un atteggiamento culturale di oggettivazione che è quello che a partire dall'Occidente medievale verrà considerato razionalistico.

L'essere viene allora oggettivato, cioè trasformato in tutti gli “oggetti” di cui l'uomo ritiene di aver bisogno per “pro-vocare” il suo dominio sulla realtà. Sarà in primo luogo

¹¹ J. HABERMAS, *Teoria*, p. 218.

¹² È la prima strofa del poema *An die Melancholie* (luglio 1871) in F.W. NIETZSCHE, *Fragments 1869-1874*, vol I – Capitolo 15. Trad. mia: «Non arrabbiarti con me, melancolia, / se preparo la penna per lodarti / invece di stare, col capo chino sul ginocchio, / seduto solitario su un ceppo d'albero».

la tecnica a subire questa trasformazione e a divenire essa stessa strumento di dominio e sopraffazione¹³.

Seguendo il discorso sulla melancolia che ho fin qui condotto, niente di più facile che coglierne il posto nel diaframma – non istantaneo ma permanente – fra le due forme di tecnica appena proposte che, nella visione di Heidegger, resta diaframma dinamico, perché gli uomini sono sempre in grado di rinvenire un atteggiamento verso l'essere (un *Da-sein*) che sia d'impulso pro-cedente invece che pro-vocante (nuovo “dis-velamento”). Se è così, l'antica ricetta incisa da Dürer nel rame della sua *Melencolia* manterrebbe intatto il suo valore.

Su tutt'altro ordine ma con esiti contigui potrebbe anche muoversi un certo discorso costruito da Oswald Spengler sul rapporto fra microcosmo e macrocosmo¹⁴. Il primo – incarnato nella individualità umana – è divisivo e doloroso, non ha il ritmo cosmico e unitario del secondo: «In circostanze di questo tipo “si è presi, presi in tutto l'essere”, afferrati e trascinati via da una forza misteriosa, terribile e nello stesso tempo giocosa, cui è bello abbandonarsi, finalmente risarciti di quella dolorosa scissione introdotta dall'elemento microcosmico»¹⁵.

Di nuovo Dürer? In parte sì, perché anche Spengler – come poi, a quanto c'interessa qui, Heidegger – se la prende con la scienza esatta, la scienza «che misura e che pesa»¹⁶.

¹³ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, con un saggio di Federico Sollazzo, Firenze 2017.

¹⁴ O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1923), München 1986 (trad. it. Milano 1978): cfr. D. CONTE, *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, Napoli 1994, soprattutto cap. III: “Evoluzione (in tedesco progresso)”. *Spengler fra vitalismo e irrazionalismo politico*, pp. 203 ss.

¹⁵ *Ivi*, p. 210 che cita O. SPENGLER, *Der Untergang*, pp. 678-679. Commenta Conte, p. 211: «Non è un caso che, nella prima nota di *La vita cosmica e il microcosmo*, che è anche la prima nota del secondo volume [di *Untergang*] Spengler avesse sentito la necessità di puntualizzare che il contenuto di quelle pagine era stato ripreso “da un libro di metafisica” che si augurava di poter presentare presto al pubblico»: il che ci riporta a Heidegger e alla sua “fissazione” metafisico-ontologica anche riguardo alla stessa tecnica.

¹⁶ Commenta Conte (*Ivi*, p. 212): «Non sorprende davvero che qui e là, in questi aforismi e note di lavoro [O. SPENGLER, *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*, München 1963, trad. it. Milano 1971] risuoni il medesimo ammonimento che, anni prima, Du Bois-Reymond aveva lasciato tuonare contro il trionfalismo scientifico di Haeckel: “*Ignorabimus!* Ciò che noi definiamo conoscere non esiste». Mi è impossibile non fare rinvio all'epocale conferenza dei fisici a Versailles – il 16 novembre 2018 – nella quale si è deciso di sostituire, come peso-misura del chilogrammo, al cilindro di platino-iridio “Le Grand K” una costante della meccanica quantistica, la costante di Planck: cfr. l'articolo di Luca Tancredi Barone in “il manifesto” del

Senza voler esagerare il rilievo del nesso fra l'interesse "biologico-metafisico" (nucleo/patina) e quello di "morfologia delle civiltà" (civiltà/civilizzazione) che percorre tutta l'opera di Spengler, è indubbio che esso si iscrive in un crogiolo problematico che caratterizza in maniera sovrabbondante la sensibilità (melancolica) del tempo. Ancora di più se s'indaga, nelle *Ursachen* di Spengler, sul rapporto nucleo/patina, cioè vegetale/animale e si vede che «nei momenti decisivi tutti i comportamenti prorompono dalla sfera istintuale travolgendo senza difficoltà le deboli resistenze dell'essere desto; [...] L'intelligenza è costretta a chinare il capo [...] il vero signore è il sangue, la vita: "la vita dunque domina l'intelligenza, irrorandola di sangue"»¹⁷.

L'intelligenza china il capo e al posto del sangue compare l'umore nero della melancolia. A meno che non sia, al contrario, proprio la melancolia (ma quella sanguigna) che vince, dalla parte vegetale-istintiva, sulla ragione animale dell'intelligenza. Nei due casi avremmo quell'*aut-aut* melancolico che stiamo rintracciando – un po' a caso un po' per scelta – fin dalla rifondazione rinascimentale del mondo (occidentale).

Serve però certamente, nell'avventurato Novecento, porre in dinamica questi fenomeni di coscientizzazione, in positivo o in negativo, dell'uomo. Tale necessità si presenta in entrambe le direzioni: quella dello sviluppo dell'azione umana e quella della sua ampiezza. Sotto il primo profilo, verticale, abbiamo già sottolineato la svolta decisiva della prospettiva evoluzionistica che si sovrappone – pur non sostituendola in tutto – a quella più tradizionale del progresso. Sotto il secondo profilo, orizzontale, va tenuto conto della dilatazione in senso collettivistico dell'uomo-individuo che era stato invece il protagonista ottocentesco della stagione liberal-liberistica borghese.

È questo l'insieme di questioni (il complessivo) a cui cerca di rispondere l'armamentario scientifico che, a sua volta, si era enormemente sviluppato nel corso del secolo XIX, sotto l'egida principalmente del positivismo che aveva dominato sia le scienze della natura (con l'importantissimo corollario dello sviluppo tecnico) che le

18.11.2018, che conclude così: «Da oggi dunque la fisica è in un certo senso più universale e si affranca dunque sempre più dall'antropocentrismo di cui è stata figlia dall'inizio. È un cammino inevitabile, che va di pari passo con la consapevolezza che l'umanità, con tutte le sue scoperte e conquiste, non è nient'altro che un accidente insignificante nella storia dell'universo».

¹⁷ È una ricostruzione di Domenico Conte, riferita a O. SPENGLER, *Ursachen*, p. 99.

scienze umane – “dello spirito”, *Geisteswissenschaften* – con particolare ricaduta anche in campo politico sui problemi di ordine amministrativo).

Sociologia e biologia furono allora i due canali principali di approccio alla questione “uomo”, nel suo esserci come nel suo divenire.

Abbiamo già accennato alla problematica, confusa e ancor più confondente, del cosiddetto darwinismo sociale. In terra tedesca era stato Haeckel a sostenere e popolarizzare quel discorso, a partire dall’origine comune e unitaria di tutti gli organismi per affermare poi il parallelismo fra ontogenesi e filogenesi, suggerendo una modalità di evoluzione eugenetica, ispirata al principio (anche filosofico) monistico¹⁸.

Per restare al nostro Spengler, era proprio questo il pensiero evoluzionistico che egli non sopportava, a cui contrapponeva una visione aristocratica e distante, fondata sull’idea di “mutazioni improvvise e profonde che sono d’ordine cosmico” e riguardano non solo la natura (biologia) ma anche le civiltà¹⁹. Esse si distaccano anche dal materialismo tronfio che informava la visione darwiniana inglese (nella doppia accezione sia borghese che plebea), tanto che al posto di “evoluzione e progresso” si dovrebbe dire “sviluppo e completamento”. La questione è intricata perché – come dimostrerebbe l’accoglimento da parte di Marx del darwinismo («che contiene le fondamenta di storia naturale della nostra teoria»²⁰) – il transito dalla *Natural Selection* al movimento sociale e di civiltà poteva risultare facile e breve e ciò interferiva evidentemente con l’ambizione spengleriana di costruire una morfologia delle civiltà. La questione è poi ancora più intricata per la pessima fama che si è conquistato il socialdarwinismo

¹⁸ Sull’effetto darwineggiante di Haeckel cfr. D. CONTE, *Catene*, pp. 236 ss.

¹⁹ Il tema è presente, con forza ancora maggiore, in *Der Mensch und die Technik*, dieci anni dopo l’uscita del secondo volume di *Untergang*: «La storia del mondo procede di catastrofe in catastrofe, che noi lo si capisca e lo si spieghi o meno. Oggi, a partire da H. de Vries, questo si chiama mutazione. È un mutamento interno, che afferra improvvisamente tutti gli esemplari di una specie, senza ‘cause’ ovviamente, come tutto nella realtà. È il ritmo misterioso del reale» (*Der Mensch*, pp 18-19: cfr. D. CONTE, *Catene*, p. 231, nota 112, che commenta poi a p. 235: «Per lo sguardo aristocratico di Spengler, il darwinismo rappresentava, più che un pericolo scientifico, un pericolo ideologico, politico, estetico»).

²⁰ D. CONTE, *Catene*, p. 242, nota 148 e 149. Il quale conclude, sul punto, così: «E la comune radice di darwinismo e marxismo veniva rintracciata da Spengler – con un’analisi non poco perspicua – nel “clima dell’industria meccanica inglese”, vera e propria “sorgente di tutto il modernismo spirituale”» (*Ivi*, p. 243: perfino l’uscita contemporanea di *L’origine delle specie* e della *Critica dell’economia politica*, nel 1853, acquista per Spengler la valenza di un simbolo).

rispetto ai problemi di tipo razziale ed eugenetico che hanno attraversato, in tutta Europa, la fase finale del positivismo scientifico, soprattutto nella sua ultima applicazione biologica, fino ad essere considerato – probabilmente più a torto che a ragione – parte costitutiva dell’ideologia nazionalsocialista e delle sue pratiche aberranti²¹.

Se si può sintetizzare a livello molto generale, vale semmai la pena di concludere che la visione darwiniano-sociale presenta parallelismi sia con le dottrine di stampo liberista del *laisser faire* che con quelle – apparentemente contrapposte ma in realtà spesso co-funzionali – dello Stato (sociale) interventista di fine Ottocento. Essa s’ispira perciò a un sostanziale senso di ottimismo sulle fortune dell’umanità e del mondo. Al contrario, tutte le posizioni che stiamo considerando sono animate da un più o meno accentuato pessimismo che induce i diversi autori a puntare, nel dilemma fra materia e spirito, su quest’ultimo, in chiave appunto di necessari mutamenti (se non proprio mutazioni) culturali. È facile dire “vitalismo”, ma mi pare anche sostanzialmente corretto: anche se a monte sta il richiamo persistente a Goethe e alla sua idea di evoluzione – e di natura – come «dispiegamento di potenzialità interiori fissate una volta per tutte». Ma pure il richiamo a Nietzsche e alla sua altrettanto forte idea: «‘Evoluzione’ di una cosa, di un uso, di un organo, quindi, è tutt’altro che il suo progressus verso una meta, e ancor meno un progressus logico e di brevissima durata, raggiunto con il minimo dispendio i forza e di beni – bensì il susseguirsi di processi d’assoggettamento»²².

Se potere e sesso sono gli istinti primari di vita, il rapporto più teso è quello fra dominio e soggezione, che si esplica pienamente solo nella “volontà di potenza”, in cui la mera “attività nel senso proprio” (potrebbe essere il *hostis* di Carl Schmitt!) riprende la sua primazia rispetto all’utilitaristico e semplicemente re-attivo “adattamento” (*amicus*?²³). Anche contro quella «idiosincrasia democratica della biologia»

²¹ D. CONTE, *Catene*, pp. 245 ss. e D. CONTE, *Richard Walther Darré: l’utopia della stabilità*, «Prospettive Settanta», 9/1987, pp. 362-417.

²² F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in *Nietzsches Werke*, vol. VI/2, pp. 329 ss. (trad. it. *Opere*, vol. VI/2, pp. 216-277: citato da D. CONTE, *Catene*, p. 255).

²³ Spengler parla del partito (della democrazia irrigidita) come *cohors amicorum*: *Ivi*, p. 286.

che – a detta di Nietzsche già nel 1887 – avrebbe invaso «l'intera fisiologia e scienza della vita»²⁴.

“Morale dei signori” e “odore della povera gente” sono i due estremi dell'*unicum* inglese del liber(al)ismo ottocentesco, a cui il darwinismo avrebbe dato comoda e opportuna (cioè molto adattante) copertura scientifica. Ma dietro a ciò non c'è solo l'amore-odio anglo-tedesco, bensì anche il senso di frustrazione di una *Kultur* tedesca che, dopo avere dominato sul piano filosofico e scientifico il dopo-illuminismo, si sentì privata (specialmente dopo la tremenda sconfitta della prima guerra mondiale) del suo “spazio vitale”, del suo spazio di “attività”.

Ciò non significa certo voler cogliere qui tracce di un “inevitabile” nazionalsocialismo, ma semplicemente riconoscere che nel brutale esito di quest'ultimo vanno colte anche quelle tracce. E queste sono le più inequivocabili “prove” di melancolia tedesca prima e dopo la Grande guerra, in un insanabile contrasto fra organico e organizzazione²⁵.

Si dovrebbe ripartire da qui per collegare la melancolia alla tecnica, senza trascurare quel ponte fascinoso fra le due che fu la riscoperta, sul piano teorico, della utopia e l'impegno concreto, sul piano letterario, nell'uso della distopia²⁶.

²⁴ Cfr. anche A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna 1992, oltre a R.G. MAZZOLINI, *Stato e organismo nell'opera di Rudolf Virchow negli anni 1845-1860*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 9/1983, pp. 153-293.

²⁵ Ma perintanto cfr. il tweet di Gaia Soncini (26.6.2017) «Un po' di Xanax e passa tutto: un secolo dopo il Prozac che ci tirava su, ci serve una cosa che ci tiri giù (dall'ansia)»: da collegare con la tendenza americana (DSM, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, dagli anni '80 in poi) a derubricare la melancolia come malattia mentale, sostituendola con altre nozioni più blande. Si potrebbe aggiungere la considerazione che, nel sopra ricordato incrocio fra orizzontale e verticale (M. HARTD – A. NEGRI sulla “multitudine” in «il manifesto» del 22.11.2018), il primo dato potrebbe venire rappresentato dall'assemblea (organico?) e il secondo dall'organizzazione. Restando a Spengler, ecco una delle conclusioni a cui egli stesso giunge nella chiusa del secondo volume dell'*Untergang*: «Il cosmopolitismo è letteratura e tale resta: feratissimo per quel che riguarda gli argomenti, è assai debole quando si tratta di difenderli, non con altri argomenti bensì col proprio sangue». Citato da D. CONTE, *Catene*, p. 284. Ed ecco il commento di Conte: «Il panorama è fosco, i colori sono cupi, come ben si addice al profeta del tramonto; la luce, se pure appare, è quella artificiale e gelida della ragione» (p. 290). Non altrimenti risuona il passo di Spengler su cesarismo e seconda religiosità (trad. it. di *Der Untergang*, pp. 1300-1301) che Conte cita per esteso a p. 293, sottolineandone il tono di «solenne mestizia».

²⁶ L'intero numero 56/2017 di «Scienza & Politica» è dedicato al tema.

Scrive Massimo Cacciari:

«Avviene nel segno dell'utopia l'apertura al Moderno – io aggiungerei un “anche”, nel senso che non mi sembra il “moderno” frutto dell'utopia, quanto quest'ultima effetto del primo – Lungi dall'essere favola, mito, semplice sogno, o dal rappresentare una nostalgia per perdute origini, la forma utopica si radica nel dramma storico, si confronta concretamente con i suoi fattori, per chiedersi in termini *ultimi*, paradossalmente, a quali condizioni sia concepibile *orbis concordia*»²⁷.

Era già, in realtà, la domanda che si ponevano i primi grandi umanisti, a partire da Dante, Boccaccio, Petrarca, ma poi anche Ambrogio Lorenzetti o Christine de Pizan, per non dire che i maggiori, più vicini alla mia ricerca; ed era una domanda a cui si era già iniziato a dare risposta, nel lungo travaglio del “medio evo”, fra teologia e diritto, ma soprattutto nella nuova terra di nessuno della politica che fra «legittimità, disciplina, istituzioni»²⁸ si andava consolidando non come secolarizzazione della teologia ma come conquista in proprio, da parte dell'uomo, della *orbis* – ma in particolare della *urbis (civitatis) – concordia*.

Ma, se è vero che l'utopia “moderna” è un “sistema di pensiero”, perché mira a definire un «Ordine sociopolitico *de-localizzato* universale, “libero” dai vincoli del *tòpos*», non va dimenticato che quell'ordine era semmai ancora un legato della vecchia visione ecclesiastico-imperiale e che la prospettiva che apriva era ancora circoscritta di quel visionarismo che aveva tanto fruttificato nell'età di mezzo, palesando accanto a tratti di modernità anche i fasti residuali di una concezione unitaria e compatta del mondo (*respublica christiana*)²⁹.

C'era però, naturalmente, tanto di nuovo e in particolare – a partire da Tommaso Moro e dalla sua *Utopia* per arrivare all'apice della *Nuova Atlantide* di Francesco Bacon – la fulminante congiunzione dello Stato con la scienza, in funzione anche di controllo del progresso tecnico indotto dall'incipiente trasformazione del modo di

²⁷ M. CACCIARI, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in M. CACCIARI – P. PRODI, *Occidente senza utopie*, Bologna 2016, p. 69.

²⁸ P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. CHITTOLINI – A. MOLHO – P. SCHIERA (eds), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia*, Bologna 1994, pp. 17-48 (ora in *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, pp. 231-257).

²⁹ M. CACCIARI, *Grandezza*, pp. 69-70: un passo, questo di Cacciari che non può essere letto disgiuntamente dal saggio di Paolo Prodi, *Profezia, utopia, democrazia* che concorre a comporre il volumetto appena citato, pp. 9-59.

Quarta parte

produzione³⁰. Come pure c'era una inequivocabile opzione di tipo progettuale – ma io direi piuttosto “prospettico” – che anche Cacciari riconosce «dominante nel Moderno»³¹. Io stesso avevo assegnato, a suo tempo, tale carattere all'ideologia come «forma storicamente determinata» del moderno³², ma concordo nel riconoscere che le due vie di conoscenza e di azione nella realtà socio-politica siano per molti aspetti parallele, sia pure con sovrapposizioni e incroci che fanno del loro percorso complessivo la trama incontestabile dell'esperienza politica europea, tanto che diventa assolutamente imprescindibile chiedersi cosa ne stia accadendo – o ne sia, come in molti ormai crediamo, già accaduto – a partire dai segnali di crisi della modernità di cui stiamo variamente parlando in queste ultime pagine.

Sono finite le ideologie, ma insieme a loro anche le utopie? Non c'è più forza e capacità di progetto? È questo l'esito melanconico della fine della modernità? È questo forse anche il segno profondo del passaggio progressivo dal *government* alla *governance*, come già si era intravisto, con la crisi degli Stati liberal-parlamentari borghesi, nei vari totalitarismi?

Non è possibile dare risposte chiare a queste domande, ma va certo evidenziato che, mentre le ideologie sembrano davvero un'arma spuntata, a partire almeno dalla prima guerra mondiale, intorno all'utopia si è sviluppato, dai primi del XX secolo, un ritorno di fiamma che ha dato luogo a un dibattito assai vivace e ricco di spunti.

Mi verrebbe da dire che anche questa onda lunga rientra nel discorso, per me particolarmente interessante, della “forma” melanconica che accompagna la questione della politica contemporanea. Da Karl Mannheim a Ernst Bloch, da Lukàcs a

³⁰ È sempre utile, in questo caso, il rimando alla successiva costituzione della *Royal Society* (*The President, Council and Fellows of the Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*, ne è il titolo di fondazione nella *Royal Charter* del 1660). Molto interessante e densa di presagi anche la breve Prefazione di Giovanni Gentile a F. BACONE, *La Nuova Atlantide*, traduzione libera con una premessa di D. Marotta, Terzi Stabilimento grafico Alterocca, 1937. Di G. GENTILE, Monica Cioli (che dedica un breve capitolo della sua Introduzione – *Il fascismo e la 'sua' arte. Dottrina e istituzioni tra futurismo e Novecento*, Firenze 2011, pp. XV ss. – a “L'organizzazione scientifica dello Stato moderno”) cita anche *La moralità della scienza*, in *Atti della Sips, dodicesima riunione*, Roma 1924, pp. 13-25.

³¹ M. CACCIARI, *The Unpolitical: On the Radical Critique of Political Reason*, edited and with an introduction by A. Carrera, New York 2009: in particolare cap. IV “Project”, pp. 122 ss.

³² P. SCHIERA, *L'ideologia* (ora in *Profili I*, pp. 105-135).

Benjamin a Scholem a Rosenszweig si sono già manifestati pensieri molto densi sul presente-futuro dell'uomo. Da essi sono emerse preoccupazioni tinte di molti colori: da quello razional-sociologico a quello filosofico-deontologico, da quello storico-materialistico a quello critico-storicistico, da quello laico-messianico a quello mistico-testamentario.

Di fronte ai tentativi di rifondazione di un politico più "forte" di prima e inesorabilmente destinato a divenire da "sovrano" "totalitario", urgono soluzioni miranti a ritrovare nell'utopia radici di un'energia morale nell'uomo capace di riportarlo alla sua missione di auto-realizzazione nel quadro di riferimento della sua azione, sia esso intra- o ultramondano.

C'è poi l'altro versante, trattato da Paolo Prodi nella sua ricostruzione della "Chiesa come profezia istituzionalizzata" che si conclude così, per il periodo storico di cui stiamo trattando:

«In sintesi penso si possa dire che nella tarda o seconda modernità (per me centrata tra il XIX e il XX secolo) mentre la profezia nella Chiesa si trasforma, da Fatima in poi, in visione e in previsione di eventi futuri, al servizio della gerarchia romana, del potere ecclesiastico, in armonia con quanto si evolve dal punto di vista dogmatico con il Vaticano I e dal punto di vista disciplinare con il codice di diritto canonico del 1917, l'utopia delle nuove religioni politiche, in particolare del comunismo e del nazismo, assimila in se stesso il sacro della profezia come scheletro e programma dei comportamenti collettivi delle masse»³³.

Una miscela di utopia e profezia, dunque, che non giova a nessuna delle due "vie" ma condurrebbe gli uomini del nuovo mondo verso destini indicibili.

Ma libertà d'espressione (parresia: nel senso di "dire il vero") è più e diverso che semplice libertà di parola come diritto fondamentale dell'uomo. Senza il quadro istituzionale di una Chiesa profetica, monopolista del sacro, la parresia condurrebbe a pura e semplice anarchia, nel senso di persistente conflitto sociale.

Se, dall'altra parte, il politico, liberato dal sacro (e non asservito a quest'ultimo come nelle religioni politiche totalitarie o fondamentaliste) fosse in grado di ristabilire le proprie origini amministrative (che peraltro in gran parte furono tali anche per la componente istituzionale della Chiesa) impiegandole non solo in termini pratico-

³³ P. PRODI, *Profezia*, p. 46.

Quarta parte

funzionali di “polizia” ma anche in termini etico-politici di partecipazione dei cittadini al governo comunitario, si potrebbero aprire nuovi orizzonti a quella realizzazione dell'uomo di cui discorrevamo poco fa.

9.

Nuova utopia? Può darsi, come pure è possibile che invece si tratti di distopia: tale è infatti il racconto principale che ci fornisce da più di un secolo la letteratura contemporanea. Mi azzarderei allora a proporre che proprio questo sia il dilemma del nostro mondo attuale per quel che concerne le capacità di previsione di una futura vita associata, al di fuori dell'impostazione prospettico-progettuale che ha retto il "pensiero politico" occidentale moderno. Un "discorso politico" nuovo in cui dottrine e ideologie hanno perduto o vanno perdendo il loro ruolo trainante di previsioni volte a fini ben determinati, sia nei contenuti che nei soggetti di riferimento. Un discorso che non ha più bisogno di dottrina – cioè di qualcosa d'insegnabile e trasmissibile e praticabile in attesa di reciproci comportamenti di applicazione immediata e coerente, cioè di weberiana disciplina – perché esso stesso originato da quella bolla tecnoscientifica che da tempo sembra avvolgere il mondo degli avvenimenti quotidiani e quindi anche gli uomini e le donne che ci stanno dentro o anche li compiono.

Science fiction si chiama da tempo questa cultura che non ha più niente di profetico né di parresiacco, né forse di utopico ma che volentieri si qualifica come "dis-topia", a volerne indicare prima di tutto la indesiderabilità e in secondo luogo la collocazione non solo in un non-luogo ma soprattutto in un luogo sbagliato, dis-torto, dis-locato in un "altrove" talmente non attraente. Dove le cose che vi accadono sono più o meno le stesse che da sempre costituiscono l'essenza della vita di tutti i giorni – nelle sue versioni occidentali – ma virate in effetti eccessivi e non conformi all'uso e alla percezione tradizionale cui siamo assuefatti.

Realtà e anti-realtà sembrano diventare tutt'uno, nella reciproca riconoscibilità dei simboli e dei valori. E scrive di nuovo Cacciari – in risposta al suo «*Quid tum?*» Domanda assai più modesta del "che fare?"»

«Non può darsi *krisis* senza *taglio*, se non appaiono due sponde, se non indico l'altra nel momento stesso che mi confronto con quella in cui mi trovo. E proprio questo esercizio sembra oggi precluso: il fine si riduce all'infinito procedere del presente e i conflitti al suo interno, anche i più tragici, non appaiono più riconducibili a *un* orizzonte. I soggetti che li

Quarta parte

agiscono sono una moltitudine sradicata e, letteralmente, anarchica, senza che al loro interno riesca ad emergere alcuna *egemonia*. Di volta in volta è possibile assumere questo o quel punto di vista, che resta del tutto immanente all'occasione specifica. La perdita della dimensione *trascendente* di teoria e prassi sembra totale e definitiva. E di nuovo allora la domanda insopprimibile: *quid tum?*¹.

Come osserva Roberto Esposito in una sua recensione, «la risposta di Cacciari, già da tempo avanzata, è quella di un dualismo assoluto. Autonomia del politico, sempre più ridotto a tecnica amministrativa, da un lato. E attesa di un Dio impossibile dall'altro»². Credo di non essere d'accordo. Tutti concordiamo sul fatto che il famoso dualismo è saltato insieme al "salto" della modernità europeo-occidentale di cui era stato per secoli il bilanciare. Ma la fine di quella modernità non è la fine del mondo. Si daranno certamente – già si danno – nuovi assetti di comportamento umano che prescindano da quel sacro e da quel politico.

Per quest'ultimo, in particolare, la sua deflagrazione nel corso della prima metà del Novecento ha liberato altri spazi, in cui la ricerca di un posto dell'uomo nel mondo ha proceduto con intensità e profondità incessante, facendo presagire nuove soluzioni, dettate anche dalla mondializzazione della vita, da una parte, e forse anche dall'esigenza di nuove forme di solidarietà.

Forse l'uomo, nonostante tutto, è diventato più buono e la riduzione del politico all'amministrativo può liberare energie e impegni da dedicare a quei nuovi spazi che sopra richiamavo. Insomma credo che sia iniziata una nuova epoca della storia dell'umanità, in cui andranno costruiti nuovi parametri di condotta e di convivenza, indipendenti da quelli vecchi della profezia e dell'utopia, ma anche dell'ideologia e financo della dottrina. Il persistente dominio capitalistico sembra avere già trovato la sua risposta in quello che viene malamente definito "neoliberalismo". Ma la globalizzazione non va considerata a senso unico, solo verso l'alto e il grande: essa deve per forza agire anche verso il basso, verso il locale e il comunitario (comune) ed è qui che l'amministrativo può tornare a giocare il suo ruolo, una volta liberato dalla soggezione

¹ M. CACCIARI, *Grandezza*, p. 129.

² R. ESPOSITO, *Guida al nuovo occidente che ha perduto l'idea di futuro*, «la Repubblica», 13 settembre 2016, p. 47.

al politico cui era stato sottoposto nei secoli cruciali della statualità moderna, con la *Rule of Law* e lo Stato di diritto. *Science fiction?*³.

Buona domanda, a cui si può provare a rispondere a partire dalla proposta di Norbert Elias, in una sua *Disposition* – dal titolo *Zur Entstehung der modernen Naturwissenschaften* – redatta per una *Habilitation* con Alfred Weber all'Università di Heidelberg, che poi non ebbe luogo⁴.

Scrivendo Elias:

«Dall'idea del regno degli spiriti si evidenziano come sfere autonome dell'essere l'idea di bellezza e l'idea di natura, come due facce del mondo dotate di normatività propria. Al posto dell'originarietà di un'essenza spirituale di ogni ente subentrò l'idea della causazione meccanica misurabile e conforme alla norma. Al posto del rinvenimento della certezza sulla base di una rivelazione contenuta nei libri dell'autorità, si iniziò a cercare la certezza in base alle proprie osservazioni e a riflessioni non autoritative.

E così l'umanità acquistò, come sempre accade dopo una rivoluzione spirituale, una nuova felicità e una nuova sofferenza. La nuova felicità, che fornì all'uomo la coscienza della propria forza conoscitiva, e la nuova sofferenza, il soffrire per tale consapevolezza, per la freddezza della propria forza conoscitiva o razionalità»⁵.

Mi sono finora sforzato di dire che la “rivoluzione spirituale” di Elias ha effettivamente aperto la strada a stili di pensiero e di vita che, dal medioevo maturo hanno guidato gli uomini all'oggi tempestoso e miracolante della globalizzazione e del cambiamento climatico; e ho ritenuto di rinvenire nella melancolia – nelle sue progressive mutazioni di contenuto e di significato – un tratto comune di identificazione della “libertà” dell'uomo moderno: attraverso felicità e sofferenza appunto, che poi vuol dire, alla tedesca, attraverso *Kultur(geschichte)*, da una parte, e *Kultur(soziologie)*, dall'altra. Non diversamente suonava – mi pare – il discorso di Georg Simmel sulla condizione umana di alienazione.

Anche in confronto a Marx, è arduo sostenere che ciò riguardi – come certamente anche è – solo il lavoratore salariato nell'ambito del capitalismo, o invece tenda a

³ C. PARTSCH, *Paul Scheerbarth and the Art of Science Fiction*, «Science Fiction Studies», 29/2002, pp. 202 ss.

⁴ R. BLOMERT, *Saper vedere. Con un inedito di Norbert Elias, L'origine delle moderne scienze della natura, Schema*, «Scienza & Politica», 8, 14/1996, pp. 23-35.

⁵ Testo originale tedesco in R. BLOMERT, *Intellektuellen im Aufbruch*, München-Wien 1999, pp. 351 ss.

Quarta parte

designare «forme molteplici di alienazione – religiosa, filosofica, politica, economica – che non incidono soltanto sul lavoratore, ma caratterizzano l'intera condizione dell'umanità prima dell'avvento del socialismo»⁶.

Ciò potrebbe dipendere – come già per Marx – dal processo di oggettivizzazione (soprattutto mediante la scienza e la tecnica, come sappiamo) dei prodotti stessi delle attività umane: «gli oggetti in cui prendono corpo i prodotti della specie sistematicamente sfuggono al controllo dell'uomo e ne negano gli intenti». A suffragare, in Simmel, questa opinione di Poggi, basterà la citazione che quest'ultimo fa dalla *Filosofia del denaro*:

«Gli oggetti culturali sempre più vengono a costituire un complesso che si chiude su se stesso e che viene in contatto sempre meno di frequente con l'animo del soggetto, con il suo volere e le sue emozioni. E questo complesso, costituito dagli oggetti, avanza sempre di più in base ai moti autonomi degli oggetti stessi... Oggetti sia materiali che mentali, oggi, si muovono di propria iniziativa, senza che vi siano individui che li sostengono o li portano in giro»⁷.

Oggetti che sfuggono ai soggetti che li hanno creati o pensati: tale processo di inversione è la causa principale di quella che Gianfranco Poggi ha individuato come “alienazione” in Simmel: ma forse nella teoria sociologica generale, come si è venuta affermando nella crisi della modernità. Essa segna una soglia importante nell'ultima varianza che la melancolia subisce dalla fine del XIX secolo, allorché – come ho anche troppe volte ricordato – “tutto ciò che è solido evapora nell'aria”.

L'inversione soggetti/oggetti rientra probabilmente fra i fattori principali della crisi melancolica anche sotto il profilo strettamente medico-psichiatrico, ma certamente è sempre stata componente essenziale di quella melancolia “culturale” che abbiamo inseguito fin qui, fino all'applicazione sociale e politica che si è storicamente

⁶ G. POGGI, *Denaro e modernità. La “Filosofia del denaro” di Georg Simmel*, Bologna 1998, p. 191, che cita Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956 (tr. it. 1978). Ciò che Poggi riconduce al «caratteristico contrasto moderno fra due polarità: da un lato l'orgogliosa fiducia dei poteri creativi dell'umanità, a cui dà risalto il pensiero occidentale post-rinascimentale, il senso esaltante della capacità che l'uomo possiede di fare e rifare la realtà sociale e se stesso, e dall'altro la consapevolezza delle inadeguatezze, degli errori e delle miserie delle condizioni esistenti».

⁷ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, in G. SIMMEL, *Sociologia*, con intr. di A. Cavalli, Torino 1998, pp. 638-639.

prodotta nell'avvento del capitalismo e delle forme statali di cui esso si è ammantato sul piano istituzionale e organizzatorio⁸.

Anche se, a ben vedere, non è impossibile vedere un processo di “inversione” anche nella famosa relazione rovesciata che l'angelo della melancolia ha con gli oggetti della sua *activitas* sospesa, nel rame cinquecentesco di Albrecht Dürer.

È come se il perseguimento razionale dei fini dell'azione umana (*Zweckrationalität*) – che rappresenta, nell'ipotesi che anch'io ho fin qui seguito, un po' la quintessenza, weberiana, dell'agire moderno degli uomini in occidente – si rovesciasse nel suo opposto: che cioè sono i fini – sempre più codificati e materializzati – a condurre l'azione degli uomini dove vogliono loro. Una autonomizzazione dei fini-valori che fa da base al tanto denunciato (sempre da Weber) “politeismo dei valori”, ben custodito e protetto dalla “gabbia d'acciaio”, che sembra poter essere anche la culla più riparata di ogni nuova melancolia⁹. La pesantezza della quale (nei termini produttivistici, direi quasi “romantico-düreriani”, descritti) è tanto maggiore se si riflette sul fatto che proprio il produttivismo performativo è stato anche da me indicato come il carattere peculiare del passaggio dall'illuminismo settecentesco della ragione al positivismo ottocentesco dell'industria.

Ma non solo Weber c'è di mezzo. Anche Carl Schmitt denota, con la fine del suo famoso *jus publicum europaeum*, l'impressionante venir meno del significato moderno (XVI-XIX secolo) del suo “politico”: proprio anche a causa dell'incapacità di quest'ultimo di continuare a rispondere al bisogno seminale di decisione, a favore dell'insostenibile politeismo decisionale del sistema liberale e democratico. Dalla sua ricostruzione non emergono certo elementi favorevoli a dissipare la nube nera di melancolia che accompagna il passaggio dal XIX al XX secolo. E, per non finirla ancora

⁸ Scrive infatti G. POGGI, *Denaro*, p. 193: «Da capo *Il Capitale* contiene numerosissime affermazioni secondo le quali il capitale obbedisce alla propria logica immanente di “valorizzazione”, rispetto alla quale tutti gli individui coinvolti nell'operazione del capitale e tra questi gli stessi capitalisti, non sono che semplici strumenti».

⁹ Riferito non più a Marx o a Weber, in Simmel ciò si tradurrebbe, secondo Poggi (*ivi*, p. 195), così: «Rappresenta il punto d'arrivo frustrante di poteri creativi degli uomini, le espressioni dei quali – ancora una volta – si sottraggono a coloro da cui hanno avuto origine e si contrappongono a questi, a tal punto che essi non esperiscono più quei poteri come qualcosa che appartiene a loro, né derivano vantaggio dal loro esercizio».

Quarta parte

li, andrebbe ripreso il discorso di Walter Benjamin, quello svolto nella *Critica della violenza* del 1921, a sua volta legato a certe tematiche schmittiane, ma anche intrecciato alle più diverse correnti politiche e filosofiche presenti nella crisi di Weimar.

Anche in questo caso il panorama che ne risulta non può che essere oscuro, determinato com'è dall'urto fra la sfera giuridica e quella della giustizia imposto da Benjamin, anche in virtù dell'ormai acquisita sua adesione al comunismo.

Dalla famosa recezione del duplice concetto schmittiano di sovranità e decisione nel *Dramma storico*, egli passa qui a una denuncia opposta a quella di Schmitt, rispetto alla consistenza dello Stato di diritto borghese. Esso non è più infatti superato perché debole e “democratico”, quindi incapace di decidere fra *amicus* e *hostis*. Al contrario, l'impronta ideologico-concettuale – la “ragione” – dello Stato moderno «si presenta come un'immane concentrazione di *Gewalt*»¹⁰, orchestrata intorno al soggetto “popolo”. È lo stesso soggetto di Schmitt, ma l'effetto è opposto. Mentre il soggetto-popolo di Carl Schmitt può essere ri-attivato alla sua pienezza di azione politica mediante l'assunzione in toto della responsabilità-capacità decisoria da parte del *Führer*, il soggetto-popolo di Benjamin è destinato a sciogliersi in soggetti singoli, privati di ogni *Gewalt* propria e quindi politicamente insignificante. «L'*homo democraticus* viene a trovarsi nudo di fronte al potere rappresentato da chi agisce nel nome del popolo»¹¹.

Il potere finisce per concentrarsi nella forza, la quale può essere solo nella mani dello Stato: ma non solo, quasi metaforicamente, in quanto diritto posto, vigente, bensì anche e soprattutto come perenne apertura all'emergenza, nelle mani della *Polizei*/polizia, la quale come abbiamo già visto “è qua per proteggervi”. È cioè il governo, l'amministrazione (l'antica *Policey*) che agli occhi di Benjamin – ma questa è forse un po' una forzatura da parte mia – riprende le redini in mano dopo l'ubriacatura giuridicistica dello Stato di diritto e poi democratico. Un'analisi che condivido – avendola fatta io stesso – poiché in tal modo ne uscirebbe corroborata anche la mia recente proposta che solo attraverso una “democratizzazione” dell'amministrazione, mediante

¹⁰ Sono parole di M. TOMBA, p. 15 della sua Introduzione a W. BENJAMIN, *Per la critica*.

¹¹ *Ivi*, p. 17.

la trasformazione dei cittadini in amministratori diretti della cosa pubblica, si potrebbe superare l'impasse implicita nello Stato moderno in particolare nella sua versione storica – particolarmente alienante e deviante perché sommamente “ideologica” – dello Stato di diritto.

Nell'attesa (utopica?) di ciò, è indubitabile che l'atmosfera debba essere melanconica, quando non addirittura sanguinosa, come apparve nelle repressioni compiute in Germania tra il 1919 e il 1920. Come non mai: peggio che nell'assolutismo, dove la “forza del potere” (espressione con cui mi piacerebbe tradurre più distesamente il termine tedesco *Gewalt*) era nelle mani del principe, il quale era comunque soggetto diverso dai sudditi e la sua violenza su questi ultimi risultava dunque più leggera, perché antagonistica, mentre nella democrazia è il medesimo soggetto, il popolo, che esercita e subisce la violenza, con effetti sicuramente più pungenti e dolorosi¹².

Senza entrare nel campo minato della “teologia politica” – dove da una parte si complicherebbe il rapporto di Benjamin con Schmitt e dall'altra sorgerebbe il problema, già sollevato da Scholem, delle tracce di mistica ebraica nel suo pensiero – vorrei provare a dire che, per Benjamin, la “melanconica” condizione dei cittadini “nudi” nella loro collettiva esposizione alla forza del potere può forse essere combattuta se non rovesciata solo mediante un'assunzione di responsabilità a titolo personale da parte di ciascun individuo. La quale consisterebbe proprio – ed è forse cosa più importante e difficile della rivoluzione stessa – nel rinunciare a considerarsi “individui”: un'azione contro sé stessi, una “anticipazione” di violenza che forse si può vedere anche come “misura” contro sé stessi, un po' in analogia forse con la ricerca di misura che negli stessi anni Bertolt Brecht ricercava – anche lui a metà fra l'individuale e il collettivo – nella sua *Maßnahme*¹³.

¹² «La sua presenza è “spettrale”, “inafferrabile”, “diffusa per ogni dove” – commenta Tomba, *Ivi*, p. 19 – perché non conosce distinzione tra sfera pubblica e privata. In quanto legittimata dalla sovranità popolare, nel nome della quale essa agisce, non incontra alcun ostacolo, ma solo una massa di individui politicamente insignificanti». Sul “doppio” legge-forza è giusto richiamare, nonostante gli inevitabili fraintendimenti, anche J. DERRIDA, *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Paris 1994 (tr. it. 2003), come pure A. HAVERKAMP (ed), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994.

¹³ Cfr. M. TOMBA, *Introduzione*, p. 31. Rinvio però qui a P. SCHIERA, *Misura*, dove il caso è stato approfondito, anche in relazione a Walter Benjamin.

Quarta parte

Sussiste l'evidenza di uno scarto che viola i parametri tradizionali di comportamento (ragione¹⁴) dell'uomo occidentale. Tali parametri sono anche i fili interni di quel fenomeno storico che siamo soliti chiamare "cultura". A essere in crisi è lo stesso cucitore di quei fili, che è l'uomo nella sua relazione col mondo. La sua crisi consiste forse nell'implosione di un troppo fitto rapporto tra fini e mezzi in cui si era ridotta la progettualità umana, cioè la stessa ideologia. Nell'ossessiva rincorsa di fini e di mezzi, fino all'inversione della loro relazione: tra scienza e tecnica è la seconda a prendere il sopravvento (tecnoscienza) e gli oggetti arrivano a dominare sulla pura e semplice essenza (esserci/*Dasein*).

Si genera in tal modo un ottimismo dei risultati (volontà) che accresce e accelera sempre più gli effetti della tecnica (oggetti) a scapito della qualità – e della libertà stessa – degli approcci, cioè dei fini (ma anche dei soggetti che li pongono, finché ci riescono: ragione). Questi ultimi (fini e soggetti) si trasformano anzi in impedimento all'esplicarsi dei mezzi-strumenti, alla loro quasi automatica applicazione. I valori (fini) diventano inciampi, impedimenti, ostacoli al libero svolgimento degli eventi che, purché accadano, sono fini a sé stessi, determinando il necessario movimento sociale e politico. Sarà questo il vero mulino della melancolia contemporanea?

Per pessimismo non c'è spazio qui, perché non c'è spazio per criticare. Se non c'è più cultura (nel senso moderno del termine) non c'è bisogno neanche di quel pessimismo della cultura che aveva marcato il declino della modernità¹⁵.

Per passaggi intermedi, rapidi e minuziosi, come in certi processi chimico-fisici, quel pessimismo "di cultura" si è oggettivato esso stesso in un ottimismo "di vita" in cui prospera l'esperienza melancolica come non mai, sotto le false spoglie di un entusiasmo eterno inno al *design*, vera sintesi e quasi simbolo del modernismo.

¹⁴ E. CAFAGNA, *Ragione*, Bologna 2008.

¹⁵ Da meditare (benché ripresa dalla voce *Kulturpessimismus* di *Wikipedia*) la citazione da F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, voll. I e II a cura di G. Colli – M. Montinari, München 1999, p. 244: «Die Summe der Empfindungen, Kenntnisse, Erfahrungen, also die ganze Last der Kultur, ist so groß geworden, dass eine Überreizung der Nerven- und Denkkräfte die allgemeine Gefahr ist, ja dass die kultivierten Klassen der europäischen Länder durchweg neurotisch sind und fast jede ihrer größeren Familien in einem Gliede dem Irrsinn nahe gerückt ist».

Basterebbe Sigmund Freud a dare conto di ciò, nel mentre rilancia la melancolia al narcisismo, nell'impossibile elaborazione del lutto per «das kulturelle Endziel»¹⁶. Per non tornare, di nuovo, all'appena lasciato Oswald Spengler, oppure imboccare la strada opposta, ma non alternativa, della *Ribellione delle masse*, di Ortega y Gasset ma non solo. Narciso e massa sono forse i due termini entro cui si può racchiudere la melancolia novecentesca che stiamo indagando. Lo sembra confermare la massima un po' inquietante di Peter Sloterdijk secondo cui «La cultura in senso normativo, di cui bisogna ricordarsi oggi più che mai, comprende in sé la quintessenza dei tentativi di sfidare in noi stessi la massa a decidersi contro sé stessi»¹⁷. La mia veduta, un po' paradossale, è insomma che la melancolia novecentesca si celi più sotto le spoglie del vuoto ottimismo giocoliero che sotto quelle del ponderoso pessimismo culturale.

Quest'ultimo avrebbe avuto modo di esprimersi attraverso la lacerazione fra Germania e resto del mondo occidentale in concomitanza con la Grande guerra. La supremazia nel campo dell'organizzazione scientifica, raggiunta dall'Impero tedesco già nel XIX secolo, grazie soprattutto al sistema universitario humboldtiano, non aveva potuto che incrementare il senso di superiorità culturale tedesco, gonfiando nazionalisticamente la pretesa di competere attraverso la propria *Kultur* con la più cosmopolitica *Civilisation* (nella duplice versione francese e anglosassone) dell'Occidente¹⁸. Oltre le note asperità, anche culturali, belliche, la situazione si complicò per le dure condizioni imposte alla Germania sconfitta dagli Alleati col Trattato di Versailles e trovò il terreno in cui precipitare in crisi aperta, sia internazionale che interna, durante la Repubblica di Weimar¹⁹.

In quegli anni si sarebbe compiuto – lo si sarebbe visto nel giro di pochi decenni – il definitivo superamento della lunga stagione della modernità, in uno scontro in gran parte tuttora irrisolto tra gli antichi valori dell'umanesimo e quelli molto intriganti

¹⁶ T.L. NOBRE, *A questão do narcisismo na melancolia*, «Revista Subjetividades», 15, 1/2015, pp. 9-16.

¹⁷ P. SLOTERDIJK, *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, p. 95.

¹⁸ A. HARRINGTON, *German Cosmopolitan*.

¹⁹ M. FÖLLMER – R. GRAF, *The Culture of 'Crisis' in the Weimar Republic*, «Thesis Eleven», 111/2012, pp. 36-47, e la loro Introduzione a M. FÖLLMER – R. GRAF (eds), *Die "Krise" der Weimarer Republik: Zur Kritik eines Deutungsmusters*, Frankfurt a.M. 2012, pp. 9-41.

del macchinismo. Di seguito, l'abstract dell'Introduzione di Austin Harrington e David Roberts al fascicolo di "Thesis Eleven" (111, 2012) dedicato al tema:

«The collapse of the Weimar Republic remains central to the history of the 20th century and to contemporary debates on 'classical modernity' and its Europe-wide crisis in the wake of the First World War. The present issue of *Thesis Eleven* focuses on three dimensions of the Weimar crisis: the experience of fundamental societal crisis and closure and its diagnostic power in relation to the rise of fascist movements; the cognitive and normative resources that sought to work against this crisis-ridden sense of closure; and third, the degree to which these counter-tendencies anticipate postmodern interrogations of the premises of classical modernity»²⁰.

Per quanto riguarda la Germania, la questione della crisi andrebbe approfondita in almeno due direzioni, che però ci porterebbero troppo lontano: la prima riguarda la specifica esperienza della "Deutsche Wissenschaft", con le sue implicazioni sia verso lo Stato (che ne era il capo di riferimento esclusivo) che verso la società civile, attraverso la formazione sociale del *Bildungsbürgertum*²¹. La seconda tocca invece la particolare curvatura che assume il percorso della modernità in terra tedesca, allorché dalla metà del XIX secolo si cominciarono a sentire gli effetti accelerati di una modernizzazione, anche economica e sociale oltre che politica, mai ancora conosciuta. Sovrapponendosi all'eccezionale tradizione, prima luterana poi illuministica e romantica, della cultura tedesca, quegli effetti diedero luogo all'esordio di una nuova e diversa modernità, parallela a quella genericamente occidentale, ma particolarmente ricca dell'attributo della modernizzazione, così tipica dei *Gründerjahre* come pure in generale della *Bismarckszeit*. Una forma che i tedeschi definiscono volentieri come "die Moderne": quasi una sfumatura intermedia fra modernità e modernismo²².

Molto marcata in senso non solo scientifico-positivo ma anche intellettuale-accademico, tale "forma" invade – nella tradizione tedesca della *Bildung* e del

²⁰ A. HARRINGTON – D. ROBERTS, *Introduction: Weimar Social Theory. The 'Crisis of Classical Modernity' Revisited*, «Thesis Eleven», 111/2012, pp. 3-8.

²¹ P. SCHIERA, *Il laboratorio*.

²² Nel già citato fascicolo 55/2016 di «Scienza & Politica» dedicato alla modernità e sua fine, si segnalano due saggi sul tema: C. DIPPER, *Il Moderno in teoria e in prassi. L'esempio della Germania*, pp. 21-28; L. SCUCCIMARRA, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, pp. 91-111.

*Gelehrtentum*²³ – fasce ampie di popolazione, facendo da sostrato a un sentimento collettivo di adeguatezza ai valori tradizionali che non tarda a produrre come contro-partita quella famosa *Nervosität* di fine secolo, certamente prossima alla melancolia di cui stiamo parlando²⁴.

In questa fase di accelerazione della storia che apre alla massa e al globale, attraverso anche la riconversione del capitalismo da semplice modo di produzione in vera e propria modalità di esistenza, dentro alla nuova configurazione ideologica del neo-liberalismo²⁵, il contrasto fra le due anime di fondo dell'esperienza politica occidentale si evidenzia nettamente nella distinzione polemica fra *Kultur* e *Civilisation*, che abbiamo appena incontrato. Se mi si passa la metafora, sarebbe come considerare un'antica quercia, di cui colpisce l'enorme espansione della parte aerea di ramificazione, ma anche il massiccio impianto dell'apparato radicale, anche per la sua intima coesione con il terreno di riferimento. Più a quest'ultimo corrisponderebbe l'idea di *Kultur*, con il suo carico di identità e tradizione, mentre più congrua alle funzioni di scambio e circolazione sembrerebbe l'idea di *Civilisation*. L'improbabile metafora mi serve per sottolineare ciò che è evidente di per sé: cioè che le due parti non possono stare l'una senza l'altra, perché in realtà sono una cosa sola (infatti c'è il tronco).

Gioca qui anche la famosa questione freudiana su *Das Unbehagen in der Kultur*, che uscì nel medesimo anno 1930 anche in inglese col titolo *Civilization and Its Discontents*, aprendo il dubbio su cosa intendesse Sigmund Freud – cultura o civiltà? – ma certamente ribadendo la centralità del tema “disagio”, come risulta dalla

²³ Una sintesi efficace dell'idea di *Bildung* è quella redatta da M. ESPAGNE, *sub voce*, in *Vocabulaire européen*, pp.195-205.

²⁴ Si trova scritto in *Wikipedia*: «Nervosität ist eine innere Gemütsverfassung von Menschen (und auch Tieren) (syn. Unruhe), die sich durch Entfernung vom Ruhezustand und Verlust oder Verringerung der Gelassenheit darstellt». Sull'emergenza del tema anche in campo psichiatrico, fra XIX e XX secolo, cfr. ad es. W. ERB, *Über die wachsende Nervosität unserer Zeit* (1893); R. VON KRAFFT-EBING, *Nervosität und neurasthenische Zustände* (1895); O.L. BINSWANGER, *Die Pathologie und Therapie der Neurasthenie* (1896); W. HELLPACH, *Nervosität und Kultur* (1902); S. FREUD, *Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908).

²⁵ Q. SLOBODIAN, *Globalist. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge Ma. 2018, su cui la recensione di P. DI MOTOLI in «il manifesto» del 29 novembre 2018. Cfr. anche il fascicolo 57/2017 di «Scienza & Politica» dedicato al tema “Coniugazioni politiche del verbo economico”, a cura di A. ZANINI, con la sua Introduzione: *Variazioni politiche sul discorso economico neoliberale. Ragionando sull'Europa*.

traduzione italiana (*Il disagio della civiltà*). Lo ribadisce *Wikipedia* con la lapidaria conclusione della sua presentazione del volume (peraltro inscritto «zu den einflussreichsten kulturkritischen Schriften des 20. Jahrhunderts»): «Auf diese Weise sei die Kultur eine Quelle des Leidens; ihre Entwicklung führe zu einem wachsenden Unbehagen».

Rispetto alla traduzione italiana del titolo, mi sentirei di dire che, a mio parere, per Freud non è la cultura(/civiltà) che produce disagio, ma è quest'ultimo a prodursi da solo nel corso del formarsi della civiltà. In secondo luogo, mi piacerebbe riuscire a stabilire un confronto – ma forse anche un intreccio – tra *Unbehagen* e *Melancholie* nell'ambito della più generale e generalizzante questione dell'uomo in società.

Partirei allora da un'ultima ricostruzione dell'aspetto storico-medico della melancolia²⁶:

«Ranger la mélancolie dans une catégorie spécifique de la nosographie psychiatrique apparaît donc comme une tâche impossible, étant donné, d'une part, la diversité des cadres épistémologiques qui président à l'élaboration d'un tel classement, d'autre part la variabilité des descriptions symptomatologiques qui s'oppose à toute sémiologie précise. Cependant, parallèlement à celles-ci, les courants phénoménologique et psychanalytique continuent d'alimenter une pratique différente, qui repose sur une approche du mal relative à la nature du tempérament et à la conscience de l'histoire biographique, pour l'un, aux mécanismes inconscients et à la structure psychique, pour l'autre. Ce qu'on entend pour mélancolie se laisserait dès lors appréhender par les symptômes mêmes qui, repérés depuis l'Antiquité, relèveraient aujourd'hui d'un glissement métaphorique, à savoir: l'humeur et la douleur morale, l'idée fixe et le délire partiel, la nostalgie amoureuse et l'état de deuil, ainsi que la caractéristique du génie et l'hyper-lucidité d'un discours réduit à une authenticité pathologique. C'est dire que le désir ne peut plus se soutenir de la projection narcissique, faute d'une image spéculaire suffisamment consistante et que cette défaillance originare renvoie à une anomalie fondamentale du rapport à l'autre dont la métapsychologie psychanalytique s'efforce de reconstruire l'avènement. Maladie narcissique, maladie du désir et de la vérité au sens où, comme l'énonce Freud, le sujet mélancolique aurait approché celle-ci de si près qu'il en tombe malade (*Deuil et Mélancolie*, 1915), la mélancolie, au-delà de la séduction d'un discours philosophique et littéraire éminemment protéiforme, défie, dans le champ psychiatrique, tout effort de réduction classificatoire; elle resterait ainsi prisonnière du kairos aristotélicien, si l'on veut bien entendre par là l'occasion donnée au tempérament de se manifester comme un effet de structure».

²⁶ M.-C. LAMBOTTE, voce *Mélancolie* in *Dictionnaire*, pp. 758-764, a conclusione della voce. Di M.-C. LAMBOTTE cfr. anche *Le Discours mélancolique. De la phénoménologie à la métapsychologie*, Paris 1993.

Non è certo questo il senso che sto cercando di attribuire alla “mia” melancolia. Per arrivare a questo punto, infatti, dovettero intervenire importanti mutazioni, di ordine sociale e culturali, in base alle quali poterono attestarsi punti di vista meno generali e generici sul tema, con la conseguente crescita di osservazione e riflessione scientifica.

Si è già più volte accennato alla rivoluzionaria scoperta di Harvey della circolazione sanguigna, che ebbe l'effetto di spostare l'attenzione dagli umori – con tutto il bagaglio connesso di influssi ed effetti collaterali sintetizzabili nell'antico “schema a quattro” – alla soggettività individuale, dai nervi alla psiche. Altrettanto significativo fu il grande spostamento che si verificò, a partire dal Seicento e poi nel Settecento e ben oltre, sul piano della situazione sociale dell'uomo, culminata nel grande filone della socialità-società, vero e proprio ponte che attraversa la storia moderna, dalla *societas civilis* d'antico regime alla “società civile” (ma più bello il tedesco *bürgerliche Gesellschaft*) dell'Ottocento.

Se ne può cogliere la gittata proprio tornando a quel concetto di civiltà a cui eravamo prima arrivati anche a proposito di Freud. Nell'esperienza francese dei Lumi, si ebbe tra XVIII e XIX secolo la separazione dal concetto di *civilité* (nel senso italiano del termine, ma poi sempre più ridotto a “buona creanza”) di quello di *civilisation*, inteso da Guizot come «un fait de progrès, de développement»²⁷. Questa componente di sviluppo non solo introdusse una dominante valenza dinamica nella condizione umana, ma ne comportò anche un ampliamento nel senso societario che abbiamo visto. Fu in tal modo possibile una “spaccatura” in due parti e in due direzioni della melancolia, come insegna centrale della condizione umana. La prima prese la strada della scienza medica e psichiatrica, a partire dal *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* del 1801 di Philippe Pinel o dall'opera di Jean-Etienne Esquirol *De la lypémanie ou mélancolie* [*Des maladies mentales*, 1838]. La seconda seguì invece le vie di realizzazione dell'uomo nel mondo, in tutte le gradazioni di *performance* e di “industria” (sociale, economica, artistica) che si vennero

²⁷ F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe* (1828), in A. PONS, voce *Civiltà*, in *Vocabulaire*, pp. 220-222.

Quarta parte

presentando. Anche su questo piano la melancolia mantenne alta la sua efficacia di esplicazione della condizione umana, nell'accezione appunto sia evolutiva che societaria che l'esistenza dell'uomo continuò a mantenere in Occidente, magari ormai anche con crescente capacità di esportazione dei suoi modelli nella prospettiva imperialistica dell'era contemporanea.

In terra tedesca, quel processo fu forse mediato da una componente ulteriore, consistente nella *Bildung*, che si affiancò alla *Kultur* generando una sorta di contrapposizione con la *Civilis(z)ation* francese e poi anche anglosassone: tanto da farmi pensare che si possa addirittura parlare di una "*gebildete Melancholie*" per indicare quel freudiano *Unbehagen in der Kultur*, così difficile da tradurre – come abbiamo visto – nelle altre lingue europee.

La ricostruzione appena compiuta è troppo confusa e approssimativa per potere rappresentare una conclusione del discorso sulla melancolia ad oggi. Essa consente però di tenere alto il tiro sulla melancolia lungo le diverse fasi della sua "lettura". A me non interessa infatti l'aspetto nosologico dell'affezione melancolica, quanto il discorso che sopra di essa è stato fatto, in relazione ai ricorrenti tentativi di rintracciarne significati storico-culturali, lungo tutta la storia dell'Occidente, con particolare riferimento però alla parte "moderna" di quest'ultima²⁸.

²⁸ La voce *Mélancolie* di M.-C. LAMBOTTE in *Vocabulaire* presenta la seguente strutturazione interna, che voglio riprodurre per dare l'idea dell'estensione della relativa problematica: «MÉLANCOLIE. I. L'ambiguïté du concept; II. La conception de l'humeur; III. "From Humor to Mood": l'ère de la mesure quantitative; IV. La tradition clinique: l'ère des grandes classifications: A. "Endon", "Stimmung", "Schwermut", B. La folie maniaco-dépressive; V. La mélancolie, paradigme de la maladie narcissique: A. Le discours mélancolique, B. Le mécanisme de la mélancolie, C. Les figures de la mélancolie: la maladie d'amour».

10.

C'è una “misura” a tutto ciò? Qual è insomma la misura della mia melancolia?

Partirei dalla seguente precisazione di Barbara Cassin: «Contre le sur-raffinement des Barbares, la mesure politique et pratique de la *paideia* définit le rapport des Grecs à la beauté et à la sagesse»¹.

Quel rapporto definisce cultura, cosa diversa da natura. Qui ha radice, mi pare, la melancolia che c'interessa. Essa è dunque il segnale del rapporto tra natura e cultura e la sua dinamica storica ha seguito l'andamento di quel rapporto, nei suoi alti e bassi.

Che è poi la storia della filosofia. Dalla *paideia* alla *Bildung*, passando per l'*umanesimo*: è anche il percorso della melancolia che abbiamo tentato di seguire, avendo come bussola il mutamento sociale, cioè i diversi contesti in cui l'uomo occidentale ha condotto, nel corso dell'età moderna/*Neuzeit*, la sua azione nel mondo.

Molto rumore per nulla, alla fine? Forse no, se si ricordano gli innumerevoli esempi di trattazione di questa melancolia avulsa dal *bipolar disease* dei vari *DSM* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Ne ho due sott'occhio: la famosa *'Komm, heilige Melancholie'. Anthologie deutscher Melancholie-Gedichte*, «con uno sguardo sulla tradizione europea della melancolia nella storia della letteratura e dell'arte», a cura di Ludwig Völker e la più recente *Mélancolies de l'Antiquité au XXe siècle*, edizione a cura di Yves Hersant².

Il curatore della prima, Völker, tracciando la storia di “Santa Melancolia”, cita Günther Grass e il suo richiamo alla doppia fonte di quest'ultima: la Musa e l'Occasione. Quella che a un certo punto potrebbe essere scemata è l'Occasione (*Gelegenheit*), a sentire il giudizio materialistico di Christopher Caudwell, studioso marxista della cultura e dell'etica borghese, ma soprattutto di *Illusion and Reality*, come la coppia che spiega la “morte di una cultura”³: «Either the Devil <Satana!> has come

¹ B. CASSIN, “*Paideia*”, “*cultura*”, “*Bildung*”: *nature et culture*, quadro 1 in M. ESPAGNE, *Bildung*, p. 200.

² L. VÖLKER (ed), *'Komm, heilige Melancholie'. Anthologie deutscher Melancholie-Gedichte*, Stuttgart 1983; Y. HERSANT (ed), *Mélancolies de l'Antiquité au XXe siècle*, Paris 2005.

³ C. CAUDWELL, *La fine di una cultura* (1938), Torino 1975; dell'anno precedente (1937) ma sempre postumo (Caudwell era morto nel 1936 combattendo in Spagna) era invece stato *Illusion and Reality*.

Quarta parte

amongst us having great power, or there is a causal explanation for a disease common to economics, science and art», così lo ricorda con le sue stesse parole la “Monthly Review” a 75 anni dalla morte, commentando poi che Caudwell vedeva il problema centrale «nel mondo atomizzato, alienato della scienza e cultura borghese, caratterizzato da fratture dialettiche fra natura e società, idealismo e meccanismo e meccanicismo e vitalismo all’interno della scienza»⁴. Ma la citazione iniziale da Caudwell va completata:

«Why then have all the psychoanalysts, Eddingtons, Keynes, Spenglers and bishops who have surveyed the scene, been unable to locate the source of infection to all modern culture, and, therefore, surely obvious enough? For answer these people must take to themselves the words of Herzen: “We are not the doctors, we are the disease”».

Questo disturbo, o anche malattia è causa del “disagio” di cui parla Sigmund Freud. Si tratta certo di qualcosa di specifico, dovuto per lui a uno stadio di sviluppo della civiltà (*Kultur*) in cui il senso di colpa è cresciuto al punto da mettere in stallo l’esigenza di felicità degli uomini. Ciò ha conseguenze anche sul piano sociale: «Il Super-io di un’epoca della civiltà ha un’origine simile al Super-io dell’individuo [...] Il Super-io della civiltà, come quello individuale, affaccia severe esigenze ideali, il mancato conformarsi alle quali viene punito con l’“angoscia morale”»⁵.

Al di là delle misure auspiccate da Freud per porre rimedio allo stato d’angoscia, individuale o collettivo, a me tocca semplicemente ribadire i due scopi della civiltà: proteggere l’umanità contro la natura e regolare le relazioni degli uomini fra di loro (cioè proteggersi contro sé stessa). Ciò avviene essenzialmente attraverso il meccanismo di sublimazione pulsionale che rappresenta il filo rosso del processo storico di incivilimento.

Quel che mi pare è però che il disagio raggiunto dalle varie società civili occidentali dopo la metà dell’Ottocento presenti – al di là delle specifiche nazionali, pur così importanti per quei tempi – il dato comune della crisi della borghesia, come forza sociale e culturale aspirante alla dominanza, sulla base del dominio politico di cui godeva

⁴ C. CAUDWELL, *Marx’s Ecology*, p. 246.

⁵ S. FREUD, *Il disagio*, p. 8.

nell'ordinamento liberale dello Stato di diritto. Che tale crisi coincida con la profonda ristrutturazione del capitalismo e del suo modo di produzione non ne sminuisce anzi ne rafforza il significato. È così infatti che si accende la procedura di “differanza”, come progressivo adeguamento di una condizione all'altra che lascia “tracce” sul terreno della modernizzazione, in quel movimento che si è deciso di chiamare – con tutte le sue incertezze e ambiguità – “modernismo”.

Mi sembra importante la virata dal progresso al disagio, che si verifica nella seconda metà dell'800 e direi a partire e grazie ai tre “perni” seguenti.

L'evoluzione⁶, per cominciare, mina la prospettiva del progresso, anzi mina l'idea stessa, la *ratio*, il metodo della prospettiva tout court : d'ora in poi il nuovo film sarà: dalla scienza al robot: c'è spazio per il disagio?

La rivoluzione, in secondo luogo, non può certo essere inquadrata nel progresso. A parte che ogni rivoluzione comporta anche il tornare indietro, il ricominciare da capo, anche se sperabilmente a un altro livello, a impressionare è l'incremento di sfruttamento (oltre che di espropriazione) del capitalismo che si organizza. Comunque con Marx si spezza la carica rivoluzionaria del capitale⁷ e si materializza uno spettro che si aggira per l'Europa (gli spettri fanno molta paura).

In terzo luogo la civiltà stessa – che, alla fine della modernità, o in quello che i tedeschi chiamano il Moderno (*die Moderne*) va in tilt – si arricchisce di modernizzazione (capitalismo) e di – sempre per i tedeschi – *Bildung*, e produce un gran po' di *Nervosität* che si accompagna alle varieguate istanze di nazionalismo/imperialismo e finisce nella guerra, con le sue accelerate e tragiche conseguenze.

Darwin e il darwinismo, Marx e il marxismo, Freud con la sua *Kultur* (o *Civilization* nella *standard edition* inglese) sono fucine di disagio, che Freud (oltre e più di Nietzsche e di ogni altro) interpreta bellamente, cercando di tenere insieme uno-individuo e società, ricorrendo anche alla denuncia della “miseria psicologica della massa”.

⁶ Adam Tornhill, «a programmer, author, founder of Emppear, and psychologist based in Sweden» ha coniato la bella espressione «(r)Evolution», dedicandola a un software di cui si serve per la sua ricerca .

⁷ È il punto di partenza del *Manifesto del partito comunista*.

Quarta parte

Tralasciando tutte le complicazioni presenti nei passaggi che ho fulmineamente messo insieme, mi preme la loro sintesi nel principio di disagio, che assumerei come principio di fondo di quello *spleen* borghese che, fra 800 e 900, fa da ponte verso la temibile melancolia di massa. La quale può essere assunta oggi come esemplare nella pubblicità televisiva natalizia di Amazon in cui le famose scatole acquistano voce e cantano in coro il famoso ritornello della *hit* del 1980 di Jackson: *Can you feel it*, che suona così:

«If you look around
The whole world's coming together now...
All the colours of the world should be
Lovin' each other wholeheartedly».

La conclusione dell'articolo di John Harris *Workers' rights? Bosses don't care – soon they'll only need robots*⁸ è: «The rest of us would do well to realise that behind all that Christmas clicking lies a burgeoning dystopia. As the song goes, can you feel it?».

Il già citato Caudwell parlava esplicitamente di de-socializzazione della poesia, in quanto distacco dalla realtà e sappiamo che tradire il principio di realtà è sommarmente pericoloso in termini psicoanalitici, retroagendo pesantemente sullo stesso principio di piacere, cioè sulla basilare ricerca di felicità degli uomini⁹. Melancolia di sinistra o di destra non vale la pena di chiederselo, ma certo di una società in profondo disagio, per via anche della “verlorene Position” dell'intelligenza di sinistra nella Repubblica di Weimar, da una parte, e del “Fatalismus-Denken” del glorioso *Bildungsbürgertum* dall'altra. Con la conseguenza inevitabile che l'antica “malattia” (o

⁸ «The Guardian», Monday 17 Dec. 2018.

⁹ Una melancolia del genere di quella che sto anch'io inseguendo, se si presta attenzione al paradosso di J.P. SARTRE, *Les Mots*, Paris 1964, p. 56 (citato da Völker nella sua *Einleitung*): «Comme ils devaient être contents, les gars, quand ils se sentaient bien malheureux; ils se disaient: “Quelle chance! Un beau vers va naître!”». O, per citare Walter Benjamin dalla stessa *Einleitung*: «Dieser Dichter ist unzufrieden, ja schwer-mütig. Seine Schwermut kommt aber aus Routine».

peccato, o comportamento deviante) si trasformò direttamente e semplicemente (vista da destra come da sinistra) in “decadenza” borghese¹⁰.

Il curatore della seconda antologia, Yves Hersant, si dedica alla molteplicità delle *Mélancolies*, insistendo sulla loro *diversité* ma anche sulla «persistance de la mélancolie, jusque chez ceux qui la combattent». Egli giunge fino agli adepti della “fine della storia” i quali «n’imaginant pas l’avenir et se coupant du passé, réduisent le temps à un présent étale [et] sont moins mélancoliques que dépressifs»¹¹. In concreto è poi *La Nausea* di Sartre (1938) a rappresentare per lui la condizione melancolica contemporanea: un libro “contro”, «contre les illusions des années trente, contre la mauvaise foi, contre la culture grotesquement représentée par l’autodidacte, contre les “salauds” bienpensants et leurs impostures bourgeoises»¹².

Anche qui sono le disillusioni, le delusioni a dare il tempo e a condurre l’anti-eroe alla scoperta della “*contingence*”.

Contingenza e fine della storia ovviamente si toccano e riportano il discorso alle soggettività che stanno dietro a ciò. Tra questi soggetti, il più caratteristico e intrigante è probabilmente quello riconducibile al mondo dell’arte. Si tratta naturalmente di una scia lunghissima che accompagna tutta la storia della melancolia occidentale: ne sono testimonianza infiniti studi, molti dei quali sono stati da me utilizzati nel corso della ricerca.

Ce n’è uno che mi segue da sempre ed è un piccolo libro di Maxime Préaud, pure intitolato – come quello di Hersant – *Mélancolies*¹³. Mi limiterò a dire che le due incisioni entro cui il libro viene confezionato sono quelle della *Melencolia I* di Dürer (1514) e del *Capriccio 43* di Goya (1799), che rappresentano il guscio entro cui è racchiusa la vicenda “storica” della nostra melancolia occidentale.

C’è di più ed è il commento – rammentato da Préaud – che Goya stesso ha apposto alla sua acquaforte (che come il bulino di Dürer reca in sé stessa il suo titolo: *El sueño*

¹⁰ L. VÖLKER, *Einleitung*, p. 35.

¹¹ Y. HERSANT, *Mélancolies. De l’Antiquité au XXe siècle*, Paris 2005, *Introduction*, rispettivamente p. XIV e XVII.

¹² *Ivi*, p. 505.

¹³ M. PREAUD, *Mélancolies*, Paris 1982.

de la razon produce monstruos): «L'immaginazione, abbandonata dalla ragione, ingenera impossibili mostri. Unita ad essa, è la madre di tutte le arti e la fonte delle loro meraviglie»¹⁴.

Si potrà dire che è più o meno in quegli anni che la modernità inaugurata da Dürer va in crisi? La coppia – e la copula – immaginazione-ragione ne sintetizza l'evenienza. Ma la storia dell'arte che procede dalla critica alla modernità sotto forma di ragione, dimostra che, contro l'impressione di Goya, c'è un futuro possibile anche dopo la separazione della coppia. Si tratta del modernismo, di cui abbiamo già abbastanza parlato.

Se “il politico” perde (momentaneamente o per esempre?), verso fine secolo XIX, la sua autonomia per entropia stessa del modello costituzionale liberale-parlamentare, a seguito di un ripiegamento della ragione borghese, non vuol dire che il mondo – e neppure l'Occidente – sia finito. Di fronte all'insorgere del proletariato, il capitalismo si riorganizza, la macchina statale si compatta, l'imperialismo si distende e produce guerre “mondiali”; nel globale si unificano le due categorie dell'universale e del mondiale. Si spezza insomma qualcosa di grosso (la modernità) ma si mette in moto qualcosa di forse non meno piccolo (il modernismo).

È il tempo-luogo giusto per introdurre lo strumento ermeneutico di Jacques Derrida della “differanza”¹⁵. Si tratta di un atteggiamento riguardo alla capacità percettiva dell'osservatore-utente che, essendo perennemente in flusso, necessariamente oscilla da una lettura all'altra, rendendo impossibile ogni tipo di comprensione fissa e inequivocabile. Non sta a me dire se tale preoccupazione di Derrida sia in qualche modo legata alla problematica introdotta, verso fine Ottocento, dagli studi quantistici di Max Planck, fino alla legge d'indeterminazione di Werner Heisenberg; resta però vero che la preoccupazione di cogliere le “differenze” non solo nella loro statica (sincronica) evidenza ma anche nel loro continuo divenire (diacronico) s'inscrive nel clima generale – che continuerei a considerare “modernista” – di approccio strutturale alla realtà,

¹⁴ *Ivi*, p. 9.

¹⁵ J. DERRIDA, *La Différance*, conférence prononcée à la *Société française de Philosophie*, le 27 janvier 1968, in *Théorie d'ensemble*, Collectif Tel Quel, Paris 1968. Cfr. <https://ia600401.us.archive.org/6/items/1968J.DerridaLaDifferance/1968>.

da cogliere nei suoi dinamici elementi costitutivi, in una linea anche programmatica che, appunto, Jacques Derrida ha definito come “differanza”.

Forzandola molto, questa impostazione consente forse di legittimare un po’ la linea di svolgimento che mi sembra adatta a cogliere il passaggio da modernità a modernismo – attraverso, per quel che riguarda il mondo tedesco, “die Moderne” – che sempre più mi sembra l’alveo entro cui la nostra melancolia novecentesca si è potuta muovere. Tale linea è quella che va, dal punto di vista del cosiddetto “pensiero”, da Darwin, attraverso Marx, a Freud, non a caso tutti e tre osteggiati da quel grande *defensor modernitatis et civilitatis* che è stata da sempre la Chiesa, con incidenza particolare a partire dall’illuminismo.

Di Darwin abbiamo già visto quel che serve: lo riprenderei qui solo per insistere sull’inversione che egli induce, proprio in termini di mentalità e di cultura, fra progresso ed evoluzione, come forza motrice dell’atteggiamento dell’uomo verso la natura e anche la società. Si tratta, a mio avviso, di un colpo non piccolo portato all’individualismo, se non all’antropocentrismo, che stava a base della modernità classica (e neoclassica). All’allargamento alla massa corrisponde una fiducia meno illimitata nella capacità umana individuale di gestire in modo razionale e prevedibile il futuro, il quale non sta più solo nelle mani dell’uomo ma risponde alle forze oscure e in grande misura non conoscibili della natura. Si apre così, nella corrente collaterale del darwinismo sociale, un’imprevista dicotomia fra prospettive utopiche e distopiche che accompagnano il fondamentale passaggio alla tecno-scienza, dove le esigenze di sviluppo industriale – cioè della tecnica – prendono il sopravvento su quelle – in apparenza più solenni e oggettive – della scienza.

Analogo effetto “anti-positivo” sembra prodursi con Marx, per il quale non si tratta soltanto di svolgere critica nei confronti dell’economia politica, ma di contrastare nel suo complesso l’intero sistema delle scienze sociali¹⁶ che si è venuto sviluppando durante l’Ottocento, sotto l’insegna del “laboratorio borghese”¹⁷. Il che comporta un’ulteriore rotazione del punto di vista da cui guardare il mondo, non tanto per la nuova

¹⁶ M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Milano 2019.

¹⁷ P. SCHIERA, *Il laboratorio*.

Quarta parte

preferenza data alle condizioni strutturali (lavoro, merce, sfruttamento) dell'esistenza, quanto per il rovesciamento di quadro dei soggetti da privilegiare nell'osservazione e nella lettura del mutamento in corso. Il quale a sua volta è orientato verso una soluzione rivoluzionaria, tale da determinare un mondo nuovo, una vera e propria "differanza", di portata sconosciuta e tutta da verificare¹⁸. Anche qui trova il suo spazio lo slittamento fra utopia e distopia, nell'incertezza della fatidica domanda "Che fare?".

Ecco dunque entrare in gioco un altro principio, quello di "distopia", così pervasivo e identificativo dell'ultima fase che anche la melancolia sta attraversando, come etichetta dell'occidente nella sua lunga storia. Abbiamo già visto come quel genere letterario abbia trovato culla proprio nella complessa eredità socio-politica del darwinismo; sappiamo come l'analisi e la prassi marxista-leninista abbiano potuto apparire come distopia per la gran parte degli oppositori in campo capitalista-democratico; e la stessa psicoanalisi ha a lungo oscillato fra i due corni dell'utopia e della distopia, prima di cadere sotto i colpi ben assestati della psicoterapia a base *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* dell'American Psychiatric Association (prima pubblicazione 1952, solo quattro anni dopo la solenne "Dichiarazione universale dei diritti umani", quindi in certo qual modo attribuibile al debordante "Spirito di Philadelphia"¹⁹).

La massa, il proletariato non sono ancora indizi sufficienti per comprendere la trasformazione in atto. Alla fine è l'individuo stesso a venire distratto dall'universo di modernità nel cui guscio aveva sviluppato la propria egemonia antropocentrica, calibrata sulla coppia ragione-coscienza. Dall'altra parte di Max Weber si affaccia la forza esplorativa di Sigmund Freud²⁰. L'uomo è immerso nella civiltà (*Civilization, Kultur?*) ma soprattutto è immerso in sé stesso. Nel rapporto fra individuo e società si snoda il

¹⁸ S. BIASCO, *L'eredità di Marx per un economista laico*, «Il Mulino», 68, 502/2019, pp. 324 ss.

¹⁹ A. SUPLOT, *L'esprit de Philadelphia: La justice sociale face au marché total*, Paris 2010.

²⁰ S. MOORE, *If we want a different politics, we need another revolutionary: Freud*, «The Guardian», 26 dicembre 2018, sostiene che «Marx is all very well, but to effect real change Sigmund Freud's modern tools of self-examination hold the answers».

“processo di civilizzazione” che certo non a caso ha occupato l’attenzione e lo studio di storici e sociologi della prima metà del secolo XX²¹.

Ma per Freud, nel corso e dentro alla civiltà stessa si determina disagio, cioè proprio quella condizione a cui io sto attribuendo il significato di melancolia. Il titolo originale tedesco – non quello della *standard edition* in inglese a cura di James Strachey: *Civilization and Its Discontents* (1930) – è infatti *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), del tutto diverso da quello della traduzione italiana: *Il disagio della cultura* (1949). Sono gli uomini a creare la civiltà/cultura²² come via necessaria al perseguimento del principio di piacere (*Aldilà del principio di piacere*): per rendere possibile ciò, in quella medesima civiltà essi inseriscono misure di contenimento e/o procrastinazione del piacere, affinché quest’ultimo sia estensibile a tutto e a tutti, evitando il controproducente esplodere del principio di aggressività²³.

Il principio costruttivo della realtà è dunque duplice:

- di espansione, in termini collettivi e di contenuto, del principio di piacere,
- di contenimento e repressione del medesimo, per l’impossibilità, sempre di nuovo verificata, di perfezionare tale espansione.

Il carattere duale del principio di civiltà sembra corrispondere al farsi (storico), nella civiltà, del principio di realtà, attraverso l’esplicarsi della strutturale funzione “melancolica” che segna l’improrogabile e contraddittorio agire umano in società²⁴.

Questa è la mia versione – certo molto riduttiva – del punto freudiano sulla civiltà, considerando che io dò alla melancolia un’accezione diversa – non psichiatrico-clinica

²¹ Cfr. in generale: A. HARRINGTON, *German Cosmopolitan*.

²² «La parola “civiltà” (*Kultur*) designa la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l’umanità contro la natura e a regolare le relazioni tra gli uomini».

²³ «La sublimazione pulsionale è un segno particolarmente distintivo dell’incivilimento; è merito suo la parte così importante svolta dalle più alte attività psichiche – scientifiche, artistiche, ideologiche – nella vita civile [...] Per via di questa ostilità primaria degli uomini tra loro, la società incivilita è continuamente minacciata di distruzione».

²⁴ «Se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche all’aggressività dell’uomo, allora intendiamo meglio perché egli stenti a trovare la sua felicità in essa. Di fatto l’uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L’uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po’ di sicurezza».

Quarta parte

ma storico-culturale – da quella di Freud (*Trauer und Melancholie*, 1915-1917; *Lutto e melancolia*, 1976). Non vorrei neppure trascurare il fatto che, nell’ “Indice dei termini diagnostici” di *DSM-III. Criteri diagnostici* del 1983, l’unico richiamo alla melancolia è a p. 125, dove nel capitolo “Disturbi affettivi: Episodio depressivo maggiore”, si tratta il caso “Con melancolia”, secondo la definizione “Perdita di piacere in tutte o quasi le attività”.

Nel suo saggio, Freud parla a un certo punto di “miseria psicologica della massa”, come componente essenziale del disagio, riferendola all’America del suo tempo, su cui però non intende pronunciarsi. Conclude invece il ragionamento osservando che il significato dell’evoluzione civile non è più oscuro, esso «indica la lotta tra Eros e Morte, tra pulsione di vita e pulsione di distruzione, come si attua nella specie umana. Questa lotta è il contenuto essenziale della vita e perciò l’evoluzione civile può definirsi in breve come la lotta per la vita della specie umana»²⁵.

La civiltà produce dunque «disagio... angoscia... senso di colpa»: ciò che io chiamo melancolia. Per Freud il maggior ostacolo alla civiltà è dato dalla «tendenza costituzionale degli uomini all’aggressione reciproca» a cui si contrappone «il comandamento probabilmente più recente del Super-io civile (che ha un’origine molto simile al Super-io dell’individuo): “ama il prossimo tuo come te stesso”».

Nevrosi sociale? Questa è la soluzione affacciata da Freud e da lui addirittura collegata alle (scarse?) possibilità che la specie ha di non estinguersi, proprio grazie all’evoluzione civile, nonostante il disagio che inevitabilmente è in essa presente.

«Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all’ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della loro presente inquietudine, infelicità, apprensione. E ora c’è da aspettarsi che l’altra delle due “potenze celesti”, l’Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario altrettanto immortale. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l’esito?».

²⁵ S. FREUD, *Beyond the Pleasure Principle*: «Under the influence of the ego’s instincts of self-preservation, the pleasure principle is replaced by the reality principle. This latter principle does not abandon the intention of ultimately obtaining pleasure, but it nevertheless demands and carries into effect the postponement of satisfaction, the abandonment of a number of possibilities of gaining satisfaction and the temporary toleration of unpleasure as a step on the long indirect road (*Aufschub*) to pleasure»: citato da J. DERRIDA, *Différance*, p. 270.

Considerazioni che richiamano il famoso scambio epistolare del 1932 fra Alfred Einstein e Sigmund Freud sul perché della Prima guerra mondiale, ma forse – inconsciamente – anche sul perché della prossima ventura, la Seconda: Sigmund Freud concludeva la sua risposta alla lettera di Einstein affermando «di tutti i caratteri psicologici della civiltà, due sembrano i più importanti: il rafforzamento dell'intelletto, che comincia a dominare la vita pulsionale, e l'interiorizzazione dell'aggressività, con tutti i vantaggi e i pericoli che da ciò conseguono»²⁶.

Nell'appena citata lettera, Freud propone a Einstein di «sostituire la parola “potere” con la parola più incisiva e più dura “violenza”».

Ma sappiamo già che il nesso diritto-violenza, all'interno di quello più ampio di diritto-giustizia, era anche al centro del lavoro di Walter Benjamin del 1921. La violenza del diritto non può essere giusta se è semplice violenza conservatrice del diritto, cioè violenza amministrata: «Sulla interruzione di questo ciclo magico delle forme mitiche del diritto, sulla destituzione del diritto e della violenza su cui esso si fonda, analogamente a come queste si fondano sul diritto, e in definitiva sulla destituzione della violenza statale, si basa una nuova epoca storica».

Parlare di incivilimento è forse infantile, ma non può far male, se si tiene a mente che esso consiste nell'individuazione di *borders* e nella lotta per raggiungerli e superarli.

Lotta di chi contro chi? è la domanda che resta, che è poi la domanda relativa ai nuovi soggetti che saranno destinatari e/o titolari della trasformazione. “Uomini e gruppi” si diceva una volta e si deve continuare a dire anche oggi, sapendo che a mutare sono le circostanze (*borders*) e non la sostanza della vita, riconducibile forse ancora alle quattro pulsioni freudiane di autoconservazione, piacere, aggressività e calcolo di vantaggi e svantaggi, con la variabile, difficilmente calcolabile ma storicamente documentabile, del rafforzamento dell'intelletto (che forse tocca anche l'eventuale crescita in “bontà” degli uomini).

²⁶ Lo scambio di lettere fra i due Grandi venne pubblicato nel 1933 col titolo *Why War?*, senza però raggiungere la circolazione e l'influsso sulla pubblica opinione che era stata sperata.

Quarta parte

L'approccio offerto da Jacques Derrida mi sembra applicabile al passaggio dal principio di piacere a quello di realtà, su cui si baserebbe secondo Freud il processo di civiltà, caratterizzato dal fatto che si producono in continuazione differenze – causate da “differanza” – tra i primi che rinunciano al principio di piacere e i successivi che ricevono i frutti – sublimati e sublimanti – della civiltà stessa (a partire da arte, scienza e lavoro: semiologia strutturalista?). L'orientamento è dinamico, diacronico, “differente” nel senso che “differisce”, sposta in avanti, crea processo – ma non necessariamente progresso: tale sarebbe anche il famoso “disagio”, non statico, sincronico, ma dinamico e foriero di melancolia, nel senso di percorso di tracce, positive e/o negative, in un circuito bipolare. Che conta è che c'è un prima (principio di piacere/di realtà) e un dopo (principio di morte/sublimazione): la civiltà è storia... il disagio nella civiltà è la storia?²⁷

Per Derrida, *différance* non esiste, non è: essa è al più un assemblaggio. Se ciò consiste in un insieme un po' indistinto di cose afferenti a un unico andamento, ma senza telos predeterminato, non si potrebbe pensare che i tre momenti di “modernismo” che ho indicato in evoluzione, rivoluzione e disagio nella civiltà siano riconducibili a quella categoria? Derrida dice anche che il verbo latino *differre* rimanda a un'idea di tempo (e delle forze in esso operanti) tale per cui si verifica

«an economic reckoning, a detour, a respire, a delay, a reserve, a representation – all the concepts that I will sum up here in a word I have never used but which could be added to this series: *temporalizing* [...] suspends the accomplishment or fulfillment of “desire” or “will”, or carries desire or will out in a way that annuls or tempers their effect»²⁸.

²⁷ W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, col suo Klee.

²⁸ Sto citando dalla traduzione inglese dell'opera di J. DERRIDA, *Différance*, in un'edizione della Northwestern University Press, pp. 278 ss. La versione originale venne pubblicata nel «Bulletin de la Société française de philosophie», 62/1968) pp. 73-101 e poi ripubblicata in AA.VV. *Théorie d'ensemble*, Paris 1968.

E ancora conclude, rifacendosi a Saussure: «Différance is the nonfull, nonsimple “origin”; it is the structured and differing origin of differences»²⁹, sollevando la triplice domanda (da Darwin a Freud): «What differs? Who differs? What is différance?»³⁰.

La risposta sta forse anche, in Freud, nella centralità delle “tracce”, che ci riporta al tema da cui siamo partiti: il disagio nella civiltà:

«Following a schema that continually guides Freud’s thinking, the movement of the trace is described as an effort of life to protect itself by deferring the dangerous investment, by constituting a reserve (*Vorrat*). And all the conceptual oppositions that furrow Freudian thought relate each concept to the other like movements of a detour, within the economy of différance»³¹.

²⁹ *Ivi*, p. 260 e 264. Partendo da Saussure, Derrida sintetizza così: «we shall designate by the term différance the movement by which language, or any code, any system of reference in general, becomes “historically” constituted as a fabric of differences».

³⁰ *Ivi*, p. 266. Vedi da ultimo M. CIOLI – M. RICCIARDI – P. SCHIERA (eds), *Traces of Modernism. Art and Politics from the First World War to Totalitarianism*, Frankfurt 2019.

³¹ *Ivi*, p. 270.