



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche  
<http://www.iliesi.cnr.it>  
<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

## Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Bruno Centrone, *Μελαγχολικός in Aristotele e il Problema XXX, 1*, in *Studi sui Problemata physici aristotelici*, a cura di B. Centrone, Napoli, Bibliopolis, 2011 (collana “Elenchos”, n. 58), pp. 309-339

Parole chiave: **anima-corpo**

BRUNO CENTRONE  
(Università di Pisa)

ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΚΟΣ ΙΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕ  
Ε ΙΛ *PROBLEMA* XXX 1

*La questione*

Il *Problema* XXX della raccolta ha conosciuto grande celebrità grazie alla trattazione della melanconia esposta nella sua prima sezione<sup>1</sup>. Lo scritto è generalmente ritenuto non aristo-

<sup>1</sup> Bibliografia principale di riferimento: *Aristoteles. Problemata Physica*, übersetzt von H. FLASHAR, Akademie Verlag, Berlin 1962 (1983<sup>3</sup>); *Aristotele. Problemi*, a cura di M.F. FERRINI, Bompiani, Milano 2002; *Aristote. Problèmes*, éd. et trad. par P. LOUIS, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1991-1994; *Aristotele. La melanconia dell'uomo di genio*. *Problemata* 30, 1, a cura di C. ANGELINO-E. SALVANESCHI, Il Melangolo, Genova 1981 (edizioni e traduzioni commentate); W. MÜRI, *Melancholie und schwarzer Galle*, «Museum Helveticum», x (1953) pp. 21-38; R. KLIBANSKY-E. PANOFSKY-F. SACHS, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, trad. it., Einaudi, Torino 1983<sup>2</sup>; H. TELLENBACH, *Melanconia*, trad. it., ed. Il pensiero scientifico, Roma 1975; H. FLASHAR, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, W. De Gruyter, Berlin 1966 (part. pp. 60-72); J. PIGEAUD, *Prolegomenes a une histoire de la melancolie*, «Histoire, économie et société», III (1984) pp. 501-10; PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, «Mnemosyne», XLIII (1990) pp. 33-72; ID., *Medicine and Philosophers in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, part. cap. v, pp. 139-67.

telico e riconducibile ad ambienti peripatetici, per la precisione a Teofrasto<sup>2</sup>. Nelle opere di Aristotele si trovano vari accenni a soggetti qualificabili come *μελαγχολικοί*, ma non una trattazione sistematica. Neppure il *Problema*, peraltro, presenta una trattazione esaustiva, ma affronta, secondo un modulo consueto dei *Problemata physica*, una questione circoscritta: perché *tutti* gli uomini straordinari, nel campo della filosofia, della poesia, della politica sono stati melanconici; e anche a questa questione viene fornita una risposta molto parziale.

Una delle principali questioni interpretative riguarda il rapporto tra il *Problema XXX*, la cui tesi di partenza è quella della straordinarietà dei melanconici in senso positivo, e la concezione aristotelica, nella quale la melanconia è apparentemente considerata solo in termini di una patologia. Alcune caratteristiche patologiche del melanconico presenti negli scritti aristotelici, quali la cattiva memoria, il perenne stato di agitazione e irrequietezza, l'incapacità di deliberare, la mancanza di autocontrollo dovuta alla debolezza della parte razionale, sono manifestamente inconciliabili con la disposizione filosofica, mentre nel *Problema XXX* filosofi di primo piano come Empedocle, Socrate e Platone, rientrano tra i melanconici; in base al complesso dei dati a disposizione risulta difficile attribuire doti positive al melanconico. Questo è anche, tra gli altri, uno dei motivi principali in base ai quali si è argomentata l'impossibilità di attribuire il *Problema* ad Aristotele. A fronte di questo generale convincimento altri hanno argomentato la compatibilità, in ultima analisi, delle due raffigurazioni, sino a

<sup>2</sup> Cfr. W. MÜRI, *op. cit.*, *passim*; R. KLIBANSKY-E. PANOFKY-F. SACHS, *op. cit.*, p. 25 n. 15; H. FLASHAR, *Problemata*, cit., pp. 713-4 e *Melancholie*, cit., p. 61 sgg., si è espresso con decisione per la sostanziale riconduzione a Teofrasto del contenuto dello scritto; decisivi in tal senso un rimando (954a20) a un trattato *Sul fuoco* che si trova in Teofrasto ma non nei restanti *Problemata* e l'attribuzione di uno scritto *περί μελαγχολίας* a Teofrasto in DIOG. LAERT. v 44. Il problema è ancora ritenuto aristotelico da P. LOUIS, *op. cit.*

ipotizzare che la concezione del *Problema* XXX possa rispecchiare il punto di vista di Aristotele ed essere utilizzata come testimonianza sul pensiero del filosofo in materia<sup>3</sup>.

La problematicità dell'alternativa è dovuta all'assenza, in Aristotele, di una descrizione esaustiva del tipo del melanconico; la ricostruzione di un quadro d'insieme deve basarsi su una serie di dati sparsi e di osservazioni tratte da vari scritti (principalmente i *Parva Naturalia* e le *Etiche*), che figurano inoltre in contesti diversi da quelli in cui ci si potrebbe attendere una valutazione positiva del melanconico; dati sparsi che potrebbero rappresentare un aspetto molto parziale di una concezione più ampia. Ancor più radicalmente, non si può neppure considerare un punto di partenza indiscutibile la tesi che nell'uso aristotelico il termine designi un tipo umano specifico con determinate caratteristiche, suscettibile di una descrizione di tipo teofrasteo. Come è noto, già prima di Aristotele il termine, la cui etimologia rimanda, se non a una vera e propria teoria, a una concezione su base medica con presenza o prevalenza della bile nera, in alcuni casi inquadrabile nel sistema degli umori, ha assunto valenza metaforica a prescindere dalla connotazione fisiologica, venendo a indicare l'esser pazzo, fuori di sé. Il verbo *μελαγχολᾶν* è assai spesso sinonimo di *μαίνεσθαι*<sup>4</sup>.

Anche in Aristotele, allora, il termine potrebbe indicare piuttosto una caratteristica generica non necessariamente riconducibile a un tipo unico di uomo, una disposizione o condizione dell'anima, ma prima ancora del corpo, che può anche essere relativamente stabile, o costituire un'inclinazione naturale, ma comunque transitoria. È per primo il *Problema* XXX a fissare in modo netto il melanconico come tipo naturale con

<sup>3</sup> PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles*, cit., part. pp. 71-2.

<sup>4</sup> Cfr. ARISTOPH. *Plut.* 12, 366, 903; PLAT. *Phaedr.* 268e2. Sull'uso delle formazioni verbali con *μελαγχολ-* prima di Aristotele si veda W. MÜRI, *op.cit.*, pp. 34-6.

determinate caratteristiche psicologiche e antropologiche, mentre i dati aristotelici possono spesso far pensare a un *pathos* transitorio (analogo all'ubriachezza o alla febbre) e far dubitare dell'esistenza stessa di una *natura* melanconica. Da Ippocrate in poi, in effetti, termini come collerico, flemmatico, melanconico possono designare sia stati patologici che attitudini costituzionali<sup>5</sup>. Nello stesso *Problema* (954a26-30), del resto, si distinguono gli effetti causati dalla bile nera prodotta dall'alimentazione quotidiana e la disposizione stabile per natura dovuta al temperamento melanconico; nel primo caso non c'è un influsso sull'*ethos*, ma solo una malattia melanconica. In ogni caso non è perfettamente chiaro quale sia per Aristotele – complice il suo limitato interesse, almeno negli scritti in questione, per le questioni strettamente mediche – la condizione fisiologica associabile al *μελαγχολικός*, se 1) la prevalenza della bile nera o 2) la sua stessa presenza (essa, infatti, non è presente in tutti) o 3) la sua posizione in una certa regione del corpo (la regione cardiaca), o ancora 4) un'anomala mistione di freddo e caldo, principi della salute e della malattia, laddove nel *Problema* XXX si tratta chiaramente della prima ipotesi (cfr. 954a22-23).

Non a caso *μελαγχολικός* è, nei passi aristotelici in cui figura, variamente tradotto, spesso mediante termini che descrivono condizioni particolari e di per sé non identificano *tout court* una personalità melanconica, anche se possono senz'altro caratterizzarla, posto che una stabile natura del genere vi sia: eccitabile, nervoso e analoghi<sup>6</sup>. Ciò è motivato, tra l'altro, dal fatto che il termine si è storicamente evoluto a descrivere, almeno nel linguaggio ordinario, unicamente l'aspetto legato alla depressione malinconica, perdendo ogni connessione con gli aspetti di eccitabilità e frenesia legati all'entusiasmo e alla

<sup>5</sup> Cfr. R. KLIBANSKY-E. PANOFSKY-F. SACHS, *op. cit.*, p. 16.

<sup>6</sup> "Reizbar", "brodelndes Temperament", "hypersensiblen" (Dirlmeier); "excitable", "nerveux" (Gauthier-Jolif).

follia. Mi atterrò al criterio di rendere costantemente μελαγχολικός con il corrispondente calco, dal momento che, come si vedrà, sembra possibile in ultima analisi individuare una raffigurazione unitaria e coerente di questo tipo in Aristotele.

Nel *Problema* XXX, invece, l'unitarietà del quadro d'insieme è un fatto evidente; i dati aristotelici vengono ricomposti in base a un criterio di spiegazione efficace, costituito essenzialmente dalla considerazione degli effetti prodotti dal riscaldamento (o dal raffreddamento) della bile nera. Ciò permette di risolvere alcune ambiguità presenti in Aristotele e di fornire una risposta alla particolare questione posta inizialmente circa la straordinarietà del melanconico. Nel riesaminare complessivamente la questione è allora opportuno chiedersi, non tanto se il quadro ricostruibile in Aristotele sia semplicemente compatibile con la descrizione del *Problema* XXX, ma piuttosto, una volta ammessa, eventualmente, la compatibilità, quanto di questa descrizione potesse già essere implicitamente presente in Aristotele sullo sfondo e quanto, invece, costituisca un'innovazione originale dovuta all'autore del *Problema*, implicante una decisa e sostanziale modifica rispetto ai dati originali.

### *Il melanconico aristotelico: fisiologia e fenomenologia comportamentale*

Come si caratterizza dal punto di vista fisiologico il μελαγχολικός aristotelico? L'unico passo in cui si trova un'esplicita associazione con la bile nera è nel *De somno et vigilia* (457a27-33); la testimonianza è significativa, perché il melanconico vi è individuato come tipo specifico, con determinate caratteristiche fisiche. Il passo punta decisamente nella direzione di un melanconico che è tale per natura e si caratterizza per una condizione stabile:

Né sono (inclinati al sonno) i melanconici; in essi la sede interna è raffreddata, a tal punto che l'evaporazione non si produce in

grande quantità. Per questo, infatti, sono anche voraci, pur essendo macilenti. La condizione dei loro corpi è tale da non trarre alcun beneficio. La bile nera, che per natura è fredda, raffredda anche la sede della nutrizione<sup>7</sup> e le altre parti in cui questo genere di residuo superfluo esiste in potenza.

Nel *De somno* il sonno è spiegato come un'affezione prodotta dall'evaporazione dovuta al cibo: ciò che evapora sale verso l'alto sino a un certo punto (e questo spiega l'appesantimento della testa che si verifica dopo mangiato o dopo l'assunzione di narcotici o di vino), poi rifluisce verso il basso e, scacciando il calore, produce il sonno. La bile nera, che è un residuo (περίττωμα), essendo per sua natura fredda, rende tali anche le regioni del corpo in cui si trova, come la sede interna della nutrizione (cioè il cuore), impedendo l'evaporazione; poiché il nutrimento si converte in sangue mediante tale processo di evaporazione (456b2-6), i melanconici, nei quali l'evaporazione è impedita, sono macilenti e voraci. Per lo stesso motivo essi sono poco inclini al sonno, causato dal raffreddamento conseguente alla recessione (ἀντιπερίστασις, 457b2) del calore legato all'evaporazione. Un effetto che potrebbe ben sposarsi con l'eccitabilità e la mobilità del melanconico, la scarsa tendenza al sonno, è dunque legato alla natura fredda dell'atrabile, mentre nel *Problema* la bile nel suo stato naturale freddo produce piuttosto torpore (νάρκη, 954a21-4). In generale l'affezione melanconica è, come la febbre e l'ubriachezza, di natura aerea (*De insomn.* 461a24), un πάθος πνευματώδες (cfr. *De sensu* 445a26).

Quanto alla fenomenologia comportamentale del melanconico, un principio unificatore dei suoi vari aspetti può essere individuato nell'intrinseca debolezza del principio razionale. Il melanconico è un visionario, caratteristica che diverrà tipica e persisterà nella successiva tradizione; in lui si produce una grande quantità di immagini di ogni tipo (*De*

<sup>7</sup> Il cuore (cfr. *De respirat.* 474b3 e *De iuvent.* 469a5-7).

*mem.* 453a14-19), che si presentano in rapida successione (*De divinat.* 464a32-b1; *Eth. Nic.* 1150b25-28). Queste immagini sono fonte di sconvolgimento (*De insomn.* 461a21-25) e di incapacità di ricordare. Alla produzione di immagini è legata la capacità premonitrice del melanconico, che ha sogni premonitori, non chiari (*De divinat.* 463b15-22; *De insomn.* 461a14-23), aspetto in una occasione associato alla natura ciarliera (*De divinat. ibid.*), ma al contempo collega facilmente le immagini che gli si presentano. Questa capacità premonitrice, attribuita a persone mediocri e semplici, è legata a un affievolirsi del principio razionale (*Eth. Eud.* 1248a39-b3). Il melanconico ha desideri molto intensi, e per questo è incapace di autocontrollo, incontinente (ἀκρατής) per precipitosità, incapace di deliberare (*Eth. Nic.* 1152a19); in perenne agitazione a causa del suo temperamento (*De insomn.* 461a23-25), è un soggetto che necessita di cura (*Eth. Nic.* 1154b11-12).

Oltre al passo del *De somno*, punta in direzione di una attitudine costituzionale stabile più che di uno stato patologico transitorio la menzione di soggetti μελαγχολικοί *per natura* nell'*Etica Nicomachea* (1154b11). In questo senso va anche l'indicazione che gli incontinenti per melanconia sono meno facilmente curabili di quelli che sono tali per abitudine (1152a27-31, cfr. *infra*).

Il quadro complessivo che ne emerge non è certo quello di una personalità straordinaria; il melanconico, anzi, sembra caratterizzarsi in senso prevalentemente patologico. Colpisce la totale assenza di qualsiasi riferimento a sue eventuali doti positive (una parziale eccezione è la capacità di cogliere nel segno nei sogni, collegata però alla mediocrità); mai, inoltre, in Aristotele doti positive analizzate a qualunque titolo vengono ricondotte al temperamento melanconico. La questione, tuttavia, va riesaminata alla luce di interpretazioni che hanno individuato la compatibilità di questa descrizione con l'attribuzione al melanconico di capacità straordinarie.



*Melanconia, akrasia e akolasia*

Che per Aristotele la condizione melanconica sia principalmente un'afezione patologica è evidente nell'associazione di *μελαγχολικός* e *ἀκρατής*. Nell'*Etica Nicomachea* (1150b19 sgg.) Aristotele distingue due specie di *akrasia*, una dovuta a debolezza (*ἀσθένεια*), una a precipitazione (*προπέτεια*) (distinzione che si ritrova in forma problematica nei *Magna Moralia*, 1203a, cfr. *infra*). La differenza può essere specificata in base alla presenza o all'assenza di deliberazione. Il primo tipo delibera, ma non si attiene a ciò che ha deliberato perché per la sua debolezza cede al desiderio, il secondo è invece soverchiato dall'afezione (*πάθος*) perché non ha deliberato. In questo secondo tipo rientra il melanconico, che, come precisato in seguito, non è un soggetto che delibera (*βουλευτικός*, 1152a19).

Poco dopo si precisa in effetti che incontinenti per precipitazione sono

soprattutto quelli rapidi di mente (*ὄξεις*) e melanconici. Alcuni, infatti, a causa della rapidità, altri a causa dell'impetuosità, non si attengono al ragionamento, perché vanno dietro alla rappresentazione (*Eth. Nic.* 1150b25-28).

È verosimile che, in senso contrario a molte traduzioni del passo, qui non si tratti di due categorie distinte, cui si riferirebbero rispettivamente i successivi *οἱ μὲν* (gli *ὄξεις*, precipitosi) e *οἱ δὲ* (i melanconici, veementi)<sup>8</sup>. Il senso sembra invece che, all'interno del gruppo di soggetti caratterizzabili come

<sup>8</sup> L'assenza dell'articolo davanti a *μελαγχολικοί* non è un argomento definitivo (non sarebbe tassativo un secondo *οἱ* per distinguere due gruppi, cfr. *An. pr.* 68b10: *οἱ διαλεκτικοὶ καὶ ἀποδεικτικοὶ συλλογισμοί*; *De audib.* 800b23-24: *οἱ χῆνες καὶ γέρανοι*; *Eth. Eud.* 1247a12-13: *οἱ εὐτυχεῖς καὶ ἀτυχεῖς*), ma si tratta comunque dell'uso prevalente in Aristotele. La ripetizione dell'articolo può essere evitata qualora sia evidente che si tratta di due gruppi diversi, cosa che in questo caso non può darsi per acquisita.

ὄξεις *e* μελαγχολικοί, alcuni sono sopraffatti dall'intensità del desiderio, altri a causa della rapidità delle rappresentazioni. Entrambe le caratteristiche, rapidità e impetuosità, sono infatti riferibili ai melanconici, e il melanconico può essere definito ὄξύς, termine che presenta varie sfumature di significato: impetuoso e precipitoso, ma anche risoluto (cfr. 1116a9: i coraggiosi di fronte ai pericoli), acuto, pronto di mente e rapido. Sembra quest'ultimo il significato qui in gioco, perché l'incapacità di attenersi alle indicazioni della ragione è dovuta soprattutto al fatto di correre dietro alle rappresentazioni mentali (φαντασία). In altri termini, la forte immaginazione, che implica la capacità di raffigurarsi in modo vivido i piaceri che seguiranno, soverchia facilmente le indicazioni del *logos*. Quest'esito può essere dovuto alla velocità (ταχύτης) di queste rappresentazioni, o alla loro intensità (σφοδρότης). Il melanconico ha infatti una forte capacità immaginativa, che gli permette di collegare facilmente una catena di rappresentazioni relative ai piaceri a venire, e nel contempo è caratterizzato dalla veemenza dei suoi desideri. Nel *De memoria* (453a14-19) si dice infatti che sono soprattutto i melanconici a essere agitati dalle immagini (φαντάσματα); nel *De divinatione* (463b15-18) vengono attribuite ai soggetti melanconici visioni di ogni sorta (παντοδαπὰς ὄψεις); costoro sono dunque capaci di prevedere e hanno sogni chiari (εὐθυόνειροι, cfr. *infra*). Quanto alla veemenza del desiderio, nell'*Etica Nicomachea* viene rimarcato poco dopo (1154b13) che i melanconici sono perennemente in una condizione di intenso desiderio (ἀεὶ ἐν ὀρέξει σφοδρῶ εἰσίν). Nel *De divinatione* (464a32-b5), poi, si combinano i due aspetti di velocità e intensità delle rappresentazioni: i melanconici colgono nel segno per l'impeto (διὰ τὸ σφοδρόν), come chi tira da lontano, e a causa della mutevolezza le immagini si presentano loro in rapida successione (ταχύ); grazie alla loro intensità e veemenza (διὰ τὴν σφοδρότητα) i movimenti delle immagini non vengono sopraffatti da altri movimenti. L'intensità può qui riferirsi sia alle rappre-

sentazioni che ai desideri, dato che la vividezza e la forza delle rappresentazioni sono all'origine della veemenza del desiderio corrispondente.

Sempre nell'*Etica Nicomachea* (1152a27-33), trattando del differente grado di redimibilità di intemperanti e incontinenti, Aristotele precisa che la forma di ἀκρασία tipica dei melanconici è più facile da guarire rispetto a quella di chi delibera ma non si attiene alla deliberazione, e l'incontinenza per abitudine rispetto a quella naturale. Poiché sembra impossibile pensare che si possa essere melanconici per abitudine, la seconda suddivisione non è interna al gruppo dei melanconici, che sono piuttosto qualificabili come incontinenti per natura. I melanconici vengono allora a costituire un sottogruppo degli incontinenti per precipitazione (cfr. μάλιστα δ' οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοί, 1150b25-26). Avremmo dunque, in ordine di facilità di guarigione, a) gli incontinenti che sono tali per abitudini contratte, poi quelli b) per precipitazione, dovuta a b1) rapidità o (*vel*) b2) a intensità (forma che non è esaurita dai melanconici), infine c) gli incontinenti per debolezza; gli incontinenti per natura si dividono nei gruppi b) e c). Poiché l'incontendente per debolezza è un soggetto che delibera, mentre il melanconico non è tale, non sembra contemplata la possibilità di un melanconico incontendente per ἀσθένεια. Ciò mostra che il μελαγχολικός che Aristotele ha in mente è il tipo vivace ed eccitabile, diverso da quello malinconico tendente alla depressione che nel *Problema XXX* è caratterizzato dalla temperatura fredda della bile.

L'osservazione che l'ἀκρασία del melanconico è più facile a curarsi rispetto a quella di chi delibera senza però attenersi, per debolezza, a ciò che ha deliberato, ma meno facile rispetto a quella dell'incontendente per abitudine potrebbe far pensare a una affezione patologica transitoria più che a una disposizione naturale; in un successivo passo, tuttavia, si parla di melanconici per natura che hanno bisogno di cure (1154b11-13), e in questo senso va anche la notazione circa la maggiore difficoltà

di cura rispetto agli incontinenti per abitudine. La maggiore facilità di cura va dunque spiegata altrimenti: l'incontigente che ha deliberato è caratterizzato da una naturale debolezza, e non si può dare la forza a chi è debole (cfr. a 1146a35 la menzione del proverbio: «quando l'acqua soffoca, che altro si dovrà bere?»), mentre si può immaginare che il melanconico sia incontigente, ma all'occorrenza sappia essere resistente nei confronti del dolore; l'incontigente per debolezza, invece, presumibilmente non è in grado di resistere ai dolori.

Come è possibile, poi, intervenire sulla condizione patologica del melanconico e curarne l'ἀκρασία? È difficile pensare a un intervento sulla componente fisica che modifichi la natura melanconica attenuandone la veemenza dei desideri o la rapidità delle rappresentazioni. È questo infatti il motivo per cui la cura risulta meno facile rispetto a chi è incontigente in forza dell'abitudine, che è meno stabile della natura.

Nel caso del melanconico è allora plausibile che Aristotele pensi a un rafforzamento dei suoi convincimenti, che sono deboli; il melanconico non ha infatti deliberato, e il suo principio razionale è allentato (cfr. *Eth. Eud.* 1248a39-b3; ha sogni chiari (εὐθυόνειροι) perché il *logos* in lui è affievolito). Altrove Aristotele spiega in effetti che è più efficace intervenire sulla ragione. È il caso analogo dell'ἀκόλαστος, l'intemperante (1146a33-34), che sembra più facile a guarirsi (εὐιατότερος) dell'incontigente perché basta persuaderlo a cambiare idea (μεταπεισθῆναι; cfr. anche *M. Mor.* 1203a6-11); quest'idea, avanzata in fase aporetica, viene poi ribaltata (1150b29 sgg.), ma solo perché, al contrario di quello che sembrava, l'intemperante non cambia facilmente idea; resta vero però che è più facile ed efficace intervenire, qualora sia possibile, sul *logos*. Nel caso del melanconico si tratterebbe di persuaderlo ulteriormente e di dare solide basi alla convinzione che quei piaceri non vadano perseguiti (in ultima analisi Aristotele condivide forse l'idea del *Protagora* di Platone che in presenza di un sapere forte (*episteme*) in atto, non è possibile che i desideri abbiano la meglio,

cfr. *Eth. Nic.* 1145b21-35; 1147b1-17). Ma lo stesso passo offre un'indicazione più precisa di *come* rafforzare il λογισμός, nell'analogia con chi soffre per il solletico; se qualcuno è stato solleticato da poco, sarà in grado di sopportare meglio un'ulteriore sollecitazione<sup>9</sup>; analogamente, non viene vinto dal *pathos*, piacere o dolore, chi lo presente e si mette in allerta. Decisivo è l'esercizio di preparazione mentale consistente nell'anticipare la situazione a venire per fronteggiarla meglio, come descritto anche nei *Magna Moralia* (1203b2-7): chi si prepara alla visione di una bella donna sarà, nel momento decisivo, meno turbato e in grado di trattenersi. Ciò equivale a modificare l'atteggiamento non-deliberativo proprio del melanconico<sup>10</sup>.

In generale, definire ἀκρατής il melanconico implica attribuirgli un corretto convincimento razionale circa la preferibilità di non perseguire quei piaceri. Ma non potremmo figurarci una situazione in cui la veemenza delle rappresentazioni e l'intensità dei desideri contribuiscano a formare l'opposta convinzione che perseguire quei piaceri sia un bene? Questo ci introduce a un altro problema. A 1154b11 i melanconici sono definiti ἀκόλαστοι, intemperanti, e non incontinenti, a fronte della chiara distinzione sviluppata da Aristotele nel libro VII. Si può allora pensare che qui il termine abbia un senso generico e che in questo contesto la distinzione sia irrilevante<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Eth. Nic.* 1150b22-24.

<sup>10</sup> Sulla terapia possibile del melanconico cfr. anche T. TIELEMAN, *NE VII.9 (1151b23)-10: In(Continence) in Context*, in C. NATALI (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*, Symposium Aristotelicum, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 173-82, cfr. pp. 180-1: il melanconico potrebbe essere istruito a deliberare in anticipo secondo il sillogismo pratico completo, completandolo mediante la premessa minore, mentre nell'incontinente che ha deliberato, il desiderio sovrverte con la sua forza anche un ragionamento coerente. Mi sembra però che nell'incontinente βουλευτικός la nota caratterizzante non sia la forza del desiderio, veemente anche nel melanconico, ma la debolezza della parte che vi si oppone.

<sup>11</sup> Così PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles*, cit., p. 50 n. 49. Apparente-

Ritengo però preferibile ipotizzare che *akrasia* e *akolasia* costituiscano due condizioni, entrambe possibili, del melanconico, che si tratti di due distinti gruppi o del medesimo soggetto in tempi diversi. Qualora un soggetto ritenga che non sia bene soddisfare i desideri di cui è preda, ma sia facilmente vinto per i motivi ora visti (veemenza dei desideri, rapidità delle rappresentazioni), è ἀκρατής. Se però il melanconico non viene curato, dato che il piacere forte scaccia il dolore di cui è costantemente vittima, si può immaginare che in lui maturi la convinzione ferma che sia bene perseguire quei piaceri (a questo scopo non necessita di una razionalità forte), e allora *diviene* (cfr. γίνονται, 1154b15) intemperante e ignobile (φαῦλοι). γίνονται fa pensare a una possibile evoluzione del melanconico da incontinente a intemperante, e φαῦλοι sembra indicare una disposizione stabile ormai consolidata, diversa dalla precipitazione e dall'irriflessività tipiche del melanconico, che in quanto incontinente è solo parzialmente κακός.

Un ulteriore problema è costituito dal fatto che nei *Magna Moralia* vengono distinte, come nella *Nicomachea*, due forme di incontinenza, una per precipitazione (προπετική), l'altra per debolezza (ἄσθενική); questa volta, però, il melanconico, associato in modo chiaro al freddo (ψυχρός), viene inquadrato nella seconda forma, ritenuta, in visibile contrasto con la *Nicomachea*, più biasimevole. Si è pensato di risolvere la contraddizione tra i due scritti alla luce del *Problema* XXX (cfr. *infra*), in base alla distinzione tra bile fredda e calda; quando la bile è

mente la qualificazione del melanconico come ἀκόλαστος è in contrasto con il fatto che il melanconico non delibera. L'ἀκόλαστος aristotelico, invece, deve avere fermamente deliberato; egli infatti non muta proposito (οὐ μεταμελητικός, 1150b29) ed è dunque inguaribile (cfr. 1150a-b). Tuttavia anche i bambini sono ἀκόλαστοι, non per deliberata intenzione (III 13); è sufficiente, in effetti, per delineare un'ἀκολασία in senso generico, che il melanconico ritenga sia bene perseguire i desideri di cui è preda. Aristotele ragiona in base a un uso più generico di ἀκόλαστος e a uno più ristretto, che è quello da lui sviluppato.

calda si hanno la precipitazione e l'impulsività, quando è fredda l'astenia<sup>12</sup>.

Si tratta di una spiegazione in linea con gli sviluppi contenuti nel *Problema XXX*, che non trova però nelle *Etiche* alcun fondamento testuale<sup>13</sup>. In base a questa ipotesi, che allo stesso modo del *Problema XXX* presuppone come possibilità paritetiche il riscaldamento o il raffreddamento della bile, non ci si spiega perché il passo dei *Magna Moralia* non contempli la possibilità di riferire l'incontinenza per precipitazione ai melanconici; il caso portato ad esempio (l'eccitazione provocata dalla visione di una bella donna) è tipico dell'incontinente melanconico a bile calda. Né sembra possibile spiegare su questa base l'opposta posizione sostenuta nell'*Etica Nicomachea*, perché la formulazione aristotelica, come del resto richiede la generale fisiologia del melanconico, associa univocamente quest'ultimo all'incontinenza per precipitazione (μάλιστα [...] οἱ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν), così come quella dei *Magna Moralia* lo associa solo al freddo. Resta in ogni caso discutibile presupporre come criterio esplicativo pacificamente operante in Aristotele quello della possibilità a pari titolo di riscaldamento e raffreddamento della bile (cfr. *infra*). Questa sembra, piuttosto, la *soluzione* offerta dal *Problema XXX* 1, motivata forse proprio dalla problematicità della questione.

Rimane il fatto che, nel quadro della trattazione di ἀκρασία e ἀκολασία, la caratterizzazione del melanconico come di un soggetto affetto da una patologia e bisognoso di cura rimane in Aristotele il dato predominante. Come è possibile, allora, integrare i dati aristotelici negativi in un quadro positivo quale quello del *Problema XXX*?

<sup>12</sup> A. GRANT, *The Ethics of Aristotle*, 2 voll., Longmans, Green & Co., London 1857, 1866, cfr. II, p. 323; *Aristoteles. Magna Moralia*, übersetzt und kommentiert von F. DIRLMEIER, Akademie Verlag, Berlin 1983<sup>5</sup>, p. 390.

<sup>13</sup> Cfr. anche H. FLASHAR, *Melancholie*, cit., p. 61.

*La soluzione del Problema XXX: il riscaldamento della bile*

Il criterio che offre la chiave di soluzione del problema è appunto quello del riscaldamento moderato della bile, secondo il giusto mezzo: se la bile fredda provoca, a livello di formazione caratteriale, ottusità e torpore, e la bile calda esaltazione e in alcuni casi invasamento, la mitigazione del calore eccessivo secondo il giusto mezzo (τὸ μέσον) rende i melanconici più assennati (φρονιμώτεροι) e fa sì che essi si distinguano nel campo della cultura, delle arti, della politica (954a39 sgg.).

Ma sino a che punto questa soluzione è conciliabile con i dati aristotelici? La principale difficoltà è costituita dal fatto che nel *De somno*, unico passo, come si è visto, in cui figura l'associazione tra melanconia e bile nera, quest'ultima è detta essere fredda per natura. L'aggiunta φύσει sembra però lasciare aperta l'eventualità che essa diventi anche calda, e questa possibilità sembra contemplata in base a un passo del *De partibus animalium* (649a24 sgg.)<sup>14</sup>: tutti i corpi combusti (e, fra i residui, la bile), quali ad esempio la cenere, conservano calore; essendo passati attraverso il fuoco, in essi rimane un residuo (περίττωμα) termico. Si parla, a dire il vero, di χολή in generale (e questo potrebbe non costituire una difficoltà, perché anche la bile nera deve avere subito il passaggio in questione), e non di riscaldamento, ma di un residuo termico; nei casi portati (cenere e polvere) la condizione non è reversibile.

Su questo punto si innesta la soluzione offerta nel *Problema XXX* mediante una osservazione significativa e originale, destinata ad avere fortuna: vi sono corpi per natura freddi che quando vengono riscaldati diventano più caldi delle stesse cose calde per natura; così, ad esempio, l'acqua, in sé fredda, ma più calda, quando bolle, della stessa fiamma, o il

<sup>14</sup> Cfr. PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles*, cit., p. 39 e *Medicine*, cit., p. 142.



ferro, che può divenire più caldo del carbone<sup>15</sup>; tale è la bile nera, e anche in questo consiste la sua capacità particolare, la sua ἀνωμαλία (955a29sgg.).

Rimane comunque poco chiaro, in base ai dati aristotelici, come e per quali cause avvenga il riscaldamento della bile nera, se essa è per natura fredda, e fredda a tal punto da causare il raffreddamento della regione cardiaca e da opporsi al calore prodotto dall'alimentazione, impedendo l'evaporazione, come descritto nel *De somno*. A favore dell'ipotesi che Aristotele abbia considerato la possibilità del riscaldamento della bile parla comunque il fatto che nel *De insomniis* l'affezione melanconica è associata a quella dei febbricitanti e degli ubriachi.

Talvolta poi le visioni appaiono sconvolgenti e mostruose e i sogni non sono stabili<sup>16</sup>, come accade a melanconici, febbricitanti e avvinazzati; tutte queste affezioni, infatti, essendo di natura aerea, producono molto movimento e sconvolgimento<sup>17</sup> (*De insomn.* 461a21-25).

Affezioni come la febbre o l'ubriacatura sono legate al calore, e risultano accomunabili per gli effetti negativi che esse hanno sulle capacità mentali. Ma il passo è interessante, ancora una volta, per la caratterizzazione della condizione melanconica come affezione patologica: πάντα impone di includere nei πάθη anche la condizione melanconica, considerata

<sup>15</sup> Punto poi ribadito da Marsilio Ficino (cfr. *De v. tripl.* I 5).

<sup>16</sup> Per la lezione ἐρρωμένα in luogo di εἰρόμενα cfr. *Aristoteles. Parva naturalia*, Teil 3: *De insomniis. De divinatione per somnum*, übersetzt und erläutert von PH. J. VAN DER EIJK, Akademie Verlag, Berlin 1994, cfr. p. 220: εἰρόμενα forse è lezione e non congettura, ma non può significare "coerente", ma piuttosto "stabili, chiare", riferito alle rappresentazioni.

<sup>17</sup> ὅτε δὲ τετραγμέναι φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις, καὶ οὐκ ἐρρωμένα τὰ ἐνύπνια, οἷον τοῖς μελαγχολικοῖς καὶ πυρέττουσι καὶ οἰνωμένοις: πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα πάθη πνευματώδη ὄντα πολλὴν ποιεῖ κίνησιν καὶ παραχήν.

dunque alla stregua di una malattia bisognosa di cura, come nelle *Etiche* (cfr. *supra*)<sup>18</sup>. In alternativa il termine può essere inteso nel senso di un'afezione momentanea e passeggera, come lo sono appunto l'ubriachezza e la febbre, e ciò confermerebbe un'oscillazione, da parte di Aristotele, tra il considerare la melancolia un'afezione transitoria o una stabile disposizione naturale. Questo dato va nella direzione del *Problema* XXX, che distingue tra l'afezione melanconica momentanea, facilmente reversibile e dovuta a cause occasionali (quali una certa alimentazione) e la disposizione naturale (954a26 sgg.). Ancora una volta, però, il dato prevalente è quello di una considerazione patologica della melanconia, senza connessioni con la straordinarietà in senso positivo.

Un ulteriore argomento a favore della possibilità di riscaldamento della bile nera può essere rinvenuto in un passo del *De memoria*, dove Aristotele intende dimostrare che la reminiscenza è un'afezione corporea.

ὅτι δ' ἐστὶ σωματικόν τι τὸ πάθος, καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιοῦτῳ φαντάσματος, σημεῖον τὸ παρενοχλεῖν ἐνίους ἐπειδὰν μὴ δύνωνται ἀναμνησθῆναι καὶ πάνυ ἐπέχοντες τὴν διάνοιαν, καὶ οὐκέτ' ἐπιχειροῦντας ἀναμνησθεσθαι οὐδὲν ἦττον, καὶ μάλιστα τοὺς μελαγχολικούς· τούτους γὰρ φαντάσματα κινεῖ μάλιστα. αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐπ' αὐτοῖς εἶναι [τὸ ἀναμνησθεσθαι], ὅτι καθάπερ τοῖς βάλλουσιν οὐκέτι ἐπ' αὐτοῖς τὸ στήσαι, οὕτως καὶ ὁ ἀναμνησκόμενος καὶ θηρεύων σωματικόν τι κινεῖ, ἐν ᾧ τὸ πάθος. μάλιστα δ' ἐνοχλοῦνται οἷς ἂν ὑγρότης τύχη ὑπάρχουσα περὶ τὸν αἰσθητικὸν τόπον· οὐ γὰρ ῥαδίως παύεται κινηθεῖσα, ἕως ἂν ἐπανέλθῃ τὸ ζητούμενον καὶ εὐθυπορήσῃ ἡ κίνησις.

Segno che questa afezione è qualcosa di corporeo e che la reminiscenza è la ricerca, all'interno di ciò che è corporeo, di una immagine è il fatto che essa agita alcuni quando non sono in grado di ricordare, per quanto vi rivolgano la mente con inten-

<sup>18</sup> Secondo PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, cit., pp. 45-6, invece, il termine πάθος è scelto con particolare riferimento a febbre e ubriachezza e la distinzione tra afezioni momentanee e disposizioni stabili sarebbe considerata, in questo contesto, irrilevante.

sità, e che nondimeno ricordano quando non si sforzano più di farlo, soprattutto i melanconici; sono loro, infatti, a essere fortemente mossi dalle immagini. Causa del fatto che non è in loro potere (ricordare) è che, come non è in potere di quelli che hanno lanciato (qualcosa) farlo fermare, così chi ricorda e va a caccia delle immagini mette in movimento qualcosa di corporeo, in cui è la sede dell'affezione. E sono agitati soprattutto quelli che si trovano ad avere l'umore intorno alla sede della sensazione; esso infatti, una volta messo in movimento, non si ferma facilmente, sino a che ciò che veniva cercato torna in mente e il movimento trova la via diretta (*De memoria* 453a14-26).

Il verbo παρενοχλεῖν all'attivo induce a considerare τὸ πάθος soggetto ed ἐνίους complemento oggetto<sup>19</sup>, nel senso che l'affezione legata al processo di anamnesi comporta, sino a che il processo rimane incompiuto, una certa agitazione.

Il punto che Aristotele intende dimostrare è che l'anamnesi è un'affezione corporea. Ne è segno il fatto che in qualcuno, agitato perché cerca di ricordare qualcosa senza riuscirci, il ricordo può tornare in mente quando gli sforzi in tal senso sono cessati<sup>20</sup>. Il ricordare, a quel punto, non dipende più dalle intenzioni di quel soggetto, come chi ha scagliato un oggetto non è più in grado di fermarlo. Il fenomeno si verifica a prescindere dalle intenzioni dell'agente, proprio in quanto è stato messo in azione un processo corporeo che va avanti autonomamente, come tutti i processi corporei indipendenti dagli sforzi volontari (si può pensare, ad esempio, alla digestione).

Va puntualizzato che il segno indiziario della corporeità del processo sta nel fatto che il ricordo si verifica, presumibilmente all'improvviso, dopo il cessare degli sforzi, e non nel-

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 37 n. 13 e R.R.K. SORABJI, *Aristotle on Memory*, Duckworth, London 1972; King (*Aristoteles. De memoria et reminiscentia*, übersetzt und erläutert von R.A.H. KING, Akademie Verlag, Berlin 2004, p. 19) traduce, invece, "manche in Verwirrung kommen".

<sup>20</sup> Οὐδὲν ἦττον va riferito ad ἀναμνήσκεισθαι, e non a παρενοχλεῖν (così invece, ad es., le traduzioni di Laurenti e J.I. Beare), e ἀναμνήσκεισθαι si riferisce in modo bidirezionale a οὐδὲν ἦττον e a ἐπιχειρῶντας.

l'agitazione (che di per sé, se immaginiamo che costituisca un fatto conseguente, non dimostrerebbe nulla circa la corporeità dell'affezione); ἀναμιμνήσκεισθαι va dunque collegato a σημεῖον, anche se il riferimento più immediato di quest'ultimo è al vicino παρενοχλεῖν, che ha però la funzione di inaugurare una sequenza che culmina nel verificarsi del ricordo, e per questo precede. L'agitazione di cui si parla va intesa, a mio avviso, non tanto come una sorta di turbamento derivante dall'incapacità di riafferrare il ricordo, ma semplicemente come coincidente con il processo di movimento delle immagini (situazione che perdura sino a che il ricordo non viene riafferrato). Il successivo ἐνοχλοῦνται, infatti, sostanzialmente sinonimo di παρενοχλεῖν, si riferisce a coloro in cui è presente un umore intorno alla regione sensitiva; in questo caso, però, non si tratta di un'agitazione emotivo-psicologica, bensì di quel movimento che porta a riafferrare il ricordo cercato; l'esito che ha rilevanza è infatti il tornare alla mente di ciò che si cercava, e un'eventuale turbamento emotivo sarebbe accidentale e decisamente secondario. Non sembra esserci, in altri termini, un nesso consequenziale tra l'incapacità di ricordare e il turbamento, che non costituiscono due stati distinti; agitazione e processo di reminiscenza inconcluso sono tutt'uno, e per questo si può dire che entrambe le condizioni perdurino oltre lo sforzo individuale teso a riafferrare l'oggetto del ricordo<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Molte traduzioni intendono invece παρενοχλεῖν nel senso di un turbamento emotivo. J. ALTHOFF, *Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften* ("Hermes Einzelschriften", 57), Franz Steiner, Stuttgart 1992, p. 134, riferisce l'agitazione al fatto di non ricordare, e il successivo μάλιστα al παρενοχλεῖν anziché ad ἀναμιμνήσκεισθαι («am meisten [...] ärgerten sich»); secondo PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, cit., p. 37 n. 13, il turbamento non consiste nel fatto di non riuscire a ricordare, ma nell'incapacità di far cessare il processo di anamnesi; per R.R.K. SORABJI, *Aristotle on Memory*, cit., si tratta di un «feeling of discomfort» (cfr. a

Degna di nota è la precisazione che a essere turbati sono soprattutto coloro in cui una υγρότης (umore, umidità) è presente intorno alla sede centrale della facoltà sensitiva. È possibile infatti che si tratti ancora dei melanconici e che il secondo μάλιστα introduca, non una nuova categoria di soggetti, ma la chiarificazione relativa alle condizioni materiali in cui consiste tale agitazione<sup>22</sup>. La bile nera è infatti un υγρόν<sup>23</sup> e nel *De partibus* (672b29 sgg.) si parla di una υγρότης θερμή και περιττωματική, un fluido caldo residuale che, quando è attirato dal diaframma, disturba le facoltà intellettuali e percettive (διάνοια, αἴσθησις) (è appunto in quanto influenza il pensiero, pur non avendovi direttamente parte, che il diaframma, chiamato da Aristotele διάζωμα, riceve la denominazione di φρένες).

Che questo fluido sia la bile nera potrebbe trovare una conferma nel confronto con il *Problema XXX* (954a34-38), dove è detto che molti, causa la vicinanza di questo calore (θερμότητα) alla sede della facoltà intellettuale (νοερός τόπος), sono vittima di affezioni del tipo della follia o dell'entusiasmo. Va però ricordato che l'identificazione di questo fluido con la bile nera non è del tutto certa e che alcuni hanno pensato piuttosto al sangue che si trova nella regione intorno al cuore. A 672b29, poi, sembra trattarsi di tutt'altro, e cioè dell'esalazione (ἀναθυμίασις) e del calore in eccesso derivanti dal cibo ingerito; la stessa ἀναθυμίασις che nel *De somno*

453a18) e Aristotele ritiene vere entrambe le proposizioni: «And when they are no longer trying, they recollect none the less» e «and when they are no longer trying to recollect, it upsets them nonetheless». Una testimonianza di Teofrasto su Diogene d'Apollonia (A19 DK = THEOPHR. *De sensu* 45) fa corrispondere allo sforzo di ricordare un appesantimento e un dolore nel petto.

<sup>22</sup> Cfr. PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, cit., pp. 37-8 e n. 15.

<sup>23</sup> Cfr. ARISTOT. *De part. anim.* 647b11-13; *Hist. anim.* 487a1-4: è tra le componenti dell'organismo molli e umide.

(457a, cfr. *supra*) si dice essere mitigata, nei melanconici, proprio dalla bile nera fredda<sup>24</sup>.

Di nuovo, il testo aristotelico lascia la possibilità di essere interpretato nel senso del *Problema* XXX, ma con dubbi residui. Che l'umore in questione sia la bile nera può trovare una conferma nel *Problema*, ma usare il trattato in questo senso per avvalorare la tesi che si tratti di dottrina già aristotelica farebbe ricadere in un circolo vizioso. E comunque, ciò che nel *De memoria* si limita a spiegare l'intensa attività anamnestică può, ancora una volta, costituire un punto di partenza, ma nulla di più, per l'ulteriore sviluppo nel senso di un'affezione entusiastica suscettibile di spiegare le prestazioni straordinarie del melanconico.

Altro testo importante per una possibile valutazione positiva del melanconico in accordo con il *Problema* XXX è il *De divinatione*, in cui figurano a breve distanza l'uno dall'altro due passi in cui è in questione la natura melanconica. Qui Aristotele (cfr. 463b12-22) argomenta che i sogni non possono essere mandati da dio e dunque sono opera demonica; prova ne è il fatto che persone molto semplici sono capaci di prevedere e hanno sogni chiari (εὐθυόνειροι)<sup>25</sup>; non è infatti il dio a mandarli, ma ad avere visioni di ogni sorta sono le persone di natura ciarliera e melanconica. A costoro, mossi da stimoli molteplici e di vario tipo, capita di avere visioni simili alla realtà, e all'interno di queste può capitare loro di avere quella giusta, conforme a ciò che in effetti accadrà.

In un passo di poco successivo (464a32-b5) si conferma la tendenza dei melanconici a cogliere nel segno (εὖστοχοι), grazie all'intensità e all'alta mobilità delle loro rappresentazioni;

<sup>24</sup> Cfr. J. ALTHOFF, *Warm*, cit., p. 94 sgg., 134; R.A.H. KING, *Aristoteles*, cit., p. 146.

<sup>25</sup> Sul significato di εὐθυόνειροι cfr. PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, cit., pp. 42-3: non si tratta di sogni veritieri, ma di sogni chiari e distinti.

una rappresentazione succede all'altra con rapidità e il melanconico è in grado di connetterle guardando sempre in avanti. A causa della loro intensità, poi, i movimenti in cui consistono le rappresentazioni non sono facilmente sopraffatti da altri movimenti e dunque la visione non è disturbata nel modo descritto nel *De insomniis* (461a8-25); qui, infatti, veniva descritta una situazione in cui il movimento in eccesso prodotto dal calore della nutrizione sconvolge i movimenti prodotti dalla sensazione, come immagini in uno specchio d'acqua agitato, e le visioni appaiono perturbate.

I due brani, a breve distanza l'uno dall'altro, sembrano a prima vista contraddittori. Nel primo, infatti, la capacità di predizione dei melanconici è spiegata su base statistica, ferma restando la casualità del processo: il gran numero di visioni rende probabile che una volta o l'altra si colga il vero; nel secondo passo, invece, sembra implicata una capacità di collegamento tra immagini, possibile grazie all'intensità dei movimenti, non turbati da movimenti esterni<sup>26</sup>. In realtà le due descrizioni possono essere considerate complementari: l'intensità del movimento spiega la chiarezza delle visioni, e la capacità di collegamento di per sé non spiega l'indovinarci, ma piuttosto l'elevato numero di immagini, da cui risulta la capacità previsionale su base probabilistica<sup>27</sup>.

L'associazione alle persone "molto semplici" (πάνυ εὐτελεῖς) e la loro implicita contrapposizione ai "migliori e più saggi" (βέλτιστοι, φρονιμώτατοι, 462b21-22) cui il dio, se fosse identificabile come causa, manderebbe i sogni premonitori, è in linea con la svalutazione complessiva che si trova

<sup>26</sup> Il brano sembra inoltre in contraddizione con il passo citato del *De insomniis*, dove appunto si attribuiscono ai melanconici sogni confusi e visioni perturbate; PH.J. VAN DER EIJK, *ivi*, pp. 39-45 (cfr. anche Id., *Parva naturalia*, cit., p. 332) ha però dimostrato, al contrario, la complementarità delle due descrizioni.

<sup>27</sup> Cfr. anche *ivi*, pp. 331-2: la seconda spiegazione è più dettagliata e completa.

in Aristotele; la capacità divinatoria è strettamente legata alle scarse capacità razionali dei melanconici, un dato, ancora una volta, difficilmente compatibile con la straordinarietà descritta nel *Problema* XXX. Tuttavia l'εὐθυονειρία dei melanconici sembra implicare una particolare capacità, che altrove Aristotele riconduce a una buona disposizione naturale e che riconosce come importante per la poesia e la filosofia, e cioè quella di riconoscere le somiglianze. La capacità di stabilire connessioni associative tra oggetti distanti è infatti basata sulle somiglianze oggettivamente esistenti. Questa viene espressamente citata subito dopo la seconda descrizione: il più versato nell'arte di giudicare i sogni (τεχνικώτατος κριτῆς ἐνυπνίων), è colui che è capace di osservare le somiglianze (τὰς ὁμοιότητας θεωρεῖν), dal momento che è proprio di tutti giudicare i sogni chiari (εὐθυονειρίας)<sup>28</sup>. Si è pensato che su questa base si possano spiegare le prestazioni straordinarie ascrivibili ai melanconici nel campo della filosofia e dunque che la concezione aristotelica possa già implicare e giustificare gli sviluppi formulati nel *Problema* XXX<sup>29</sup>. Alla capacità di riconoscere le somiglianze è infatti legata l'abilità nell'attività metaforica, che ha particolare rilievo nella *Poetica* e nella *Retorica*. Nella *Poetica* (1458b-1459a) il buon poeta è caratterizzato da questa dote naturale (εὐφυῖα), identificata nella capacità di riconoscere ciò che è simile (τὸ ὅμοιον θεωρεῖν)<sup>30</sup>, anche quando le cose siano molto distanti. Questa capacità può svolgere un ruolo importante in attività sicuramente rile-

<sup>28</sup> ARISTOT. *De divinat.* 464b5-10.

<sup>29</sup> Cfr. PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, cit., pp. 41-2 e *Medicine*, cit., p. 139 sgg.

<sup>30</sup> Cfr. *Rhet.* 1412a12-13: in filosofia è proprio di chi coglie il vero considerare le somiglianze tra cose anche molto distanti (τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν), come quando Archita disse che l'altare e l'arbitro sono la stessa cosa perché vi si rifugia chi ha commesso ingiustizia; cfr. τὸ ὅμοιον ὁρᾶν (1394a5).



vanti per la filosofia, quali la definizione, l'induzione, il sillogismo e l'analogia<sup>31</sup>.

Va però notato che non è del tutto certo che questa capacità di cogliere le somiglianze costituisca una particolare caratteristica dei melanconici. Sembra che per costoro siano decisive più che altro la mobilità delle immagini e la loro intensità. L'associazione basata sulla somiglianza è sottolineata in particolare per il termine di paragone, i poemi di Filelide in cui vengono collegati termini simili ('Αφροδίτην φροδίτην etc.)<sup>32</sup>, ma non è immediatamente chiaro in che modo possa sussistere un'analogia somiglianza interna tra le immagini oniriche. La nozione di somiglianza (ὁμοιον, ὁμοιότης) in questo contesto è in effetti piuttosto ambigua, potendo significare 1) la somiglianza tra le immagini del sogno e le cose reali; 2) la somiglianza tra i diversi elementi del sogno, connessi in una rappresentazione unitaria confrontabile con la realtà. Alcune indicazioni puntano in direzione della seconda alternativa (464b1-3: τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς [...] ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου [...] συνείρουσιν)<sup>33</sup> ma a 464b11-12, dove viene ripreso il paragone del *De insomniis* con le immagini riflesse negli specchi d'acqua, la relazione di somiglianza viene posta tra immagini (εἶδωλα) e cose vere (ἀληθινά); è alla portata di tutti giudicare i sogni chiari, le εὐθυονεῖρια, mentre il bravo inter-

<sup>31</sup> Cfr. *Top.* 108a12-14: μάλιστα δ' ἐν τοῖς πολὺν διεστῶσι [...] τὰ ὅμοια συνορᾶν; 108b7-9: Ἡ δὲ τοῦ ὁμοίου θεωρία χρήσιμος πρὸς τε τοῦ ἐπακτικοῦ λόγου καὶ πρὸς τοῦ ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμοῦ καὶ πρὸς τὴν ἀπόδοσιν τῶν ὀρισμῶν, cfr. anche *Metaph.* 981a5-7. Sulla connessione tra melanconia e attività metaforica del poeta cfr. J. PIGEAUD, *Une physiologie de l'inspiration poetique ou de l'humeur au trope*, «Les Etudes Classiques», XLVI (1978) pp. 23-31. Pigeaud interpreta il paragone con chi colpisce da lontano, presente nel *De divinatione* (464a-b), nel senso della capacità di collegare cose lontane che apparentemente non hanno attinenza. Nel contesto del passo, però, il paragone serve semplicemente a indicare il fatto di colpire un bersaglio con precisione.

<sup>32</sup> *De divinat.* 464b1-4.

<sup>33</sup> Ph.J. VAN DER EIJK, *Parva naturalia*, cit., pp. 333-4.

prete dei sogni è colui che è in grado di osservare le somiglianze (τὰς ὁμοιότητας θεωρεῖν) e sembra qui distinto dai melanconici, che hanno sogni chiari. Costui, infatti, è abile a giudicare le rappresentazioni in quanto coglie rapidamente immagini confuse e distorte (διαπεφορημένα καὶ διεστραμμένα, analoghe a immagini sulla superficie dell'acqua sconvolte da vortici) perché sconvolte dai fattori spiegati in precedenza; egli è inoltre in grado di dire che, ad esempio, la tale immagine è di un cavallo, o di un uomo. L'interprete in grado di riconoscere le somiglianze è dunque colui che interpreta sogni confusi ed è distinto dai soggetti citati in precedenza, i melanconici che hanno sogni chiari. Poiché però altri melanconici, citati in precedenza, hanno sogni confusi, dovrebbe essere semmai individuato tra questi il τεχνικώτατος κριτής. Non sembra però di questo tipo il melanconico capace di prestazioni straordinarie. Una certa capacità di cogliere le somiglianze investe probabilmente anche i melanconici, ma non sembra particolarmente caratterizzante.

Va poi aggiunto che nella descrizione del *De divinatione* sono in questione immagini e somiglianze *visibili*, mentre le somiglianze su cui potrebbero basarsi attività filosofiche importanti quali la pratica definitoria o l'induzione vanno ben oltre il piano del visibile (il caso di Archita citato nella *Rhetorica*) e hanno comunanza con le prime solo sul piano analogico. In ogni caso, nel *Problema* XXX (così come nei restanti *Problemata*) non c'è traccia di questa capacità, che dovrebbe costituire, in una prospettiva aristotelizzante, il sostegno principale per l'attribuzione al melanconico di doti che ne compensino la debole razionalità e giustificano la caratterizzazione di grandi filosofi come melanconici. Questa capacità può senz'altro essere una buona disposizione, un valido ausilio o un punto di partenza, ma non esaurisce il filosofo nelle sue capacità razionali. Si tratta insomma di un appiglio troppo fragile per giustificare la posizione del *Problema* XXX 1, secondo cui i più grandi filosofi sono stati melanconici. Questa capacità si

esplica inoltre in condizioni di straordinarietà, da cui risulta inscindibile, quelle stesse condizioni in cui sembra impossibile l'attività razionale. Nella prospettiva aristotelica è di fatto posto in connessione con tale capacità l'estro poetico, meno facilmente l'attività filosofica, che a differenza di quanto accade in Platone non viene mai collegata con la condizione estatica, la mania, l'entusiasmo.

Rimane forte, in definitiva, l'impressione di una incompatibilità di fondo, anche se la genialità intuitiva del melanconico può indubbiamente fondarsi su una capacità associativa quale quella abbozzata. Si tratterebbe comunque di uno sviluppo originale dell'autore del *Problema*, che trova un lontano appiglio nella concezione aristotelica, più che di un dato effettivamente ricostruibile a partire dagli scritti aristotelici o ipotizzabile sul loro sfondo.

### *La questione del Problema XXX 1*

Il *Problema* presenta, già nel suo esordio, un quadro decisamente diverso da una valutazione unicamente patologica della melanconia. La questione iniziale si basa, abbastanza sorprendentemente, su una tesi assunta come verità indiscussa, che cioè *tutti* coloro che si sono distinti e sono stati uomini straordinari (περιττοί) nella filosofia, nell'arte, nella politica, erano melanconici (953a10-12), laddove ci si aspetterebbe tutt'al più una formulazione del tipo «come hanno potuto essere melanconici *alcuni* uomini straordinari», dal momento che il melanconico mostra tratti patologici. Su cosa si basi l'universalità di questa asserzione non è dato saperlo.

Peraltro a 955a39 la conclusione è che «tutti i melanconici sono straordinari, non per malattia ma per natura» (οὐ διὰ νόσον, ἀλλὰ διὰ φύσιν). Conclusione che con tutta evidenza non equivale alla prima formulazione, e che è anch'essa difficile da accettare, espressa com'è in forma universale, anche

sulla base di ciò che è stato mostrato nel corso dello scritto. Ci si attenderebbe, di nuovo, la tesi della straordinarietà di *alcuni* melanconici. Va però tenuta presente l'ambiguità, nel *Problema*, di περιττός, che può significare straordinario in senso positivo, ma anche semplicemente fuori dal comune e dall'ordinario. Come queste ultime espressioni, περιττός è, in generale, una *vox media*; tutti i melanconici sono in qualche misura persone fuori dal comune, anche se non tutti, evidentemente, sono capaci di prestazioni straordinarie nei vari campi del sapere. Si è dunque orientati a pensare, in questa circostanza, alla valenza neutra del termine, ma d'altro canto, in quanto risposta riassuntiva al problema posto inizialmente, il riferimento agli uomini straordinari in senso positivo deve essere incluso.

Va poi notato che nel *Problema* περιττός nel senso della straordinarietà, che comprende l'eccezionalità in senso positivo, risulta di fatto associato al περίττωμα<sup>34</sup>; le inevitabili assonanze evocano l'idea della parentela tra i due e portano a considerarla come ovvia. In Aristotele, invece, le due cose rimangono ben distinte: quando si parla di uomini περιττοί come straordinari<sup>35</sup> non figura nessuna associazione con il περίττωμα, e altrettanto vale quando sono in questione i περίττώματα in senso fisiologico.

È stato puntualmente rilevato<sup>36</sup>, inoltre, che anche nel *Problema* XXX non viene fornita una risposta alla questione iniziale, se non breve (la condizione intermedia del calore permette le prestazioni straordinarie): lo scritto non è incentrato su questo problema, laddove ad essere trattata più a fondo è la connessione tra melanconia naturale ed eccessi patologici. La

<sup>34</sup> Περιττός, 953a10, b18, 954b24, b28, 955a39; περίττωμα, 955a25, 39.

<sup>35</sup> Cfr. *Metaph.* 983a2; *Rhet.* 1390b27; talvolta caratterizzati da qualche eccesso, come Ippodamo di Mileto, eccentrico per la sua lunga chioma e gli ornamenti ricercati (*Pol.* 1267b).

<sup>36</sup> H. FLASHAR, *Melancholie*, cit., p. 67.

questione iniziale viene trattata solo brevemente due volte, a 954a39-b4 e 954b27-28, e non sembra che sia possibile spiegare la differenza tra la formulazione iniziale e quella finale se non come un'incoerenza o una formulazione imprecisa dell'autore<sup>37</sup>.

Il modo in cui la questione iniziale si articola specifica meglio il problema di fondo che si pone all'autore: spiegare la compresenza di affezioni patologiche (ἀρρωστήματα) dovute alla melanconia con la straordinarietà in senso positivo, come nel caso di Eracle; si tratta, cioè, non solo di chiarire come in alcuni casi l'atrabile possa avere effetti positivi, in altri negativi, ma di spiegare la possibile compresenza di manifestazioni patologiche anche rilevanti ed eccezionalità in senso positivo; chiarire cioè come sia possibile che prestazioni straordinarie vengano fornite da soggetti affetti da visibili patologie; non a caso la prima preoccupazione è quella di spiegare perché l'epilessia venisse detta morbo sacro (953a15-16). Se in alcuni casi queste patologie possono rappresentare aspetti indipendenti (parafenomeni, quali le escrescenze cutanee) dalle manifestazioni positive, alla mente dell'autore è probabilmente presente il labile confine tra genio e follia, dove non si tratta più di compresenza, ma di passaggio e scivolamento da una condizione all'altra. Evidentemente, dunque, lo sfondo è costituito da una concezione in cui gli aspetti patologici della melanconia sono prevalenti. Anche quando vengono chiamati in causa i filosofi, in effetti, la questione è analoga; non si tratta solo delle loro capacità straordinarie (ovvie come dato di partenza), ma del fatto che alcuni di loro hanno sofferto delle patologie tipiche della condizione melanconica, o sono stati comunque predisposti a tali affezioni: ὁμοιοπαθεῖς [...] πολλοῖς μὲν γὰρ τῶν τοιούτων γίνεται νοσήματα ἀπὸ τῆς τοιαύτης κράσεως τῶ σώματι, τοῖς δὲ ἢ φύσις δῆλη ῥέπουσα πρὸς τὰ πάθη (953a26-31).

<sup>37</sup> PH.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, cit., p. 57.

La formulazione riassuntiva posta alla fine del trattato costituisce in effetti una risposta precisa al particolare problema posto inizialmente:

Poiché è possibile che la anomalia sia anche ben temperata e si trovi in una buona condizione, e nel momento opportuno la nostra disposizione sia più calda e poi di nuovo fredda, o in una condizione contraria dovuta a un eccesso, tutti i melanconici sono fuori dall'ordinario (περιττοί), non per malattia, ma per natura<sup>38</sup>.

La presenza simultanea di straordinarietà e sintomi patologici dovuti alla melanconia è resa possibile e si spiega grazie al riscaldamento nella misura opportuna e nel momento opportuno della bile nera (unitamente al fatto che questa influenza il

<sup>38</sup> Ἐπεὶ δ' ἔστι καὶ εὐκρατον εἶναι τὴν ἀνωμαλίαν καὶ καλῶς πως ἔχειν, καὶ ὅπου δεῖ θερμότεραν εἶναι τὴν διάθεσιν καὶ πάλιν ψυχράν, ἢ τούναντίον διὰ τὸ ὑπερβολὴν ἔχειν, περιττοὶ μὲν εἰσι πάντες οἱ μελαγχολικοί, οὐ διὰ νόσον, ἀλλὰ διὰ φύσιν (*Probl.* 955a36-40). Τούναντίον indica una situazione contraria a quella delineata mediante ὅπου δεῖ, che può avere valore temporale, ma forse anche locativo ("nel luogo opportuno"), con possibile riferimento alla collocazione della bile, cfr. 954a34 (se vicina al νοερός τόπος causa follia ed entusiasmo) e a 954b29-30 il riferimento alle varie parti del corpo. Ὑπερβολὴν ἔχειν deve riferirsi, non all'eccesso di bile nera (comune anche all'εὐκρατος ἀνωμαλία), ma all'eccessivo riscaldamento (o raffreddamento), secondo il modulo continuamente argomentato nel *Problema*. Non mi è ben chiara la difficoltà di P.H.J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, cit., p. 57 n. 64, che rileva una discrepanza tra l'identificazione del buon temperamento con il giusto mezzo tra caldo e freddo (954b1) e la sua riconduzione, in questa frase finale, alla corrispondenza tra le condizioni della bile e le situazioni contingenti, priva di corrispondenze nella precedente trattazione. La dottrina aristotelica del giusto mezzo a cui si rifà l'autore del trattato implica necessariamente che la giusta quantità, o la giusta temperatura, non costituiscano misure date una volta per tutte, ma siano determinate in relazione alle situazioni del momento. In situazioni di pericolo (cfr. 954b4) sarà necessario un certo temperamento, che probabilmente sarebbe inadatto a situazioni di altro tipo.

carattere, precisazione apportata per l'appunto in questa sede: διὰ δὲ τὸ ἠθοποιὸς εἶναι, 955a32; diversamente non vi sarebbero prestazioni straordinarie stabili). Le manifestazioni che in genere si possono considerare strettamente patologiche sono in realtà segni di una caratteristica naturale, portata agli estremi limiti a causa del riscaldamento eccessivo. La straordinarietà, sia in senso positivo che in senso neutrale o negativo, non è dovuta alla condizione patologica, ma alla natura melanconica. περιττοί si riferisce perciò a *tutti* i melanconici, ma al contempo il criterio presentato spiega la compresenza sopra ricordata di malattia ed eccezionalità positiva, riferibile solo a un ristretto numero di persone.

L'apporto specifico del *Problema* consiste nello stabilire che i melanconici sono tali per natura, ma che questa condizione di natura è comunque anomala, perché anomale sono da un lato la prevalenza quantitativa della bile nera, dall'altro le sue stesse proprietà (il poter diventare caldissima anche se è di natura fredda). Una "buona anomalia" trasforma il περιττός come "normale fuori dall'ordinario" nel περιττός come straordinario in senso positivo, quando cioè la bile è calda al punto giusto e a seconda delle circostanze; un eccesso di riscaldamento fa invece degenerare in senso patologico la condizione naturale.

### *Conclusioni*

L'autore del *Problema* si muove in un orizzonte di pensiero aristotelico e si sforza di dare risposta alla questione discussa utilizzando categorie e strumenti della filosofia aristotelica, quali la dottrina del giusto mezzo e quella di freddo e caldo come principi. La prospettiva di partenza si situa però, nella valutazione del melanconico come personalità straordinaria in senso positivo, già oltre Aristotele. È impossibile dire sino a che punto il dato che costituisce il punto di partenza del problema potesse avere impressionato Aristotele, ma dai suoi scritti non

emerge un particolare interesse per il legame tra habitus filosofico, condizione estatica, follia e genialità. Né sembra sufficiente rilevare che sono i contesti in cui Aristotele menziona il tipo melanconico a non permettere una valutazione in positivo delle sue possibilità; se Aristotele avesse condiviso la prospettiva di fondo del problema, non gli sarebbero mancate le occasioni, in contesti di vario genere, per alludere, quantomeno, ai rapporti tra la fisiologia melanconica e il genio filosofico, ed è difficile giustificare l'assenza di qualsiasi indicazione in questo senso<sup>39</sup>. La concezione del genio melanconico che è alla base del *Problema* implica infatti una presa di posizione decisamente radicale: l'eccellenza in campo filosofico è inseparabile da quella disposizione fisica e mentale. Questa prospettiva è all'origine di alcune formulazioni paradossali presenti nel *Problema* (*tutti i melanconici sono straordinari, e i più grandi filosofi sono stati melanconici*): tesi di cui non si trova traccia in Aristotele e che non avrebbero potuto essere sottaciute, se Aristotele le avesse minimamente condivise. La riconduzione del genio, filosofico e non, a una causa che è anche di ordine fisiologico non è un dato trascurabile, suscettibile di non conoscere neppure un accenno. L'appiglio costituito dalla capacità di riconoscere le somiglianze non sembra, come si è visto, sufficiente a questo proposito. In questo senso il *Problema* si sforza di colmare quella che potrebbe essere considerata una lacuna negli scritti aristotelici: la spiegazione del fenomeno del genio, un problema che la spiccata razionalità di Aristotele aveva probabilmente trascurato, ma che non poteva essere eluso ancora a lungo, come mostra il seguito secolare della storia.

<sup>39</sup> PH.J. VAN DER EIJK, *Medicine*, cit., p. 166, rimanda a *De anim.* 421a23 sgg.: gli uomini dalla carne molle (μαλακόσαρκοι) sono intellettualmente più dotati di quelli dalla carne dura (σκληρόσαρκοι); *De part. anim.* 648a2; 650b18: la qualità del sangue (più rado e freddo) favorisce le facoltà intellettuali; *Rhet.* II 12-15, part. 1390b, con la menzione di uomini di buoni natali che divengono straordinari (περιττοί). Ma anche in questi contesti manca appunto la menzione dei melanconici.