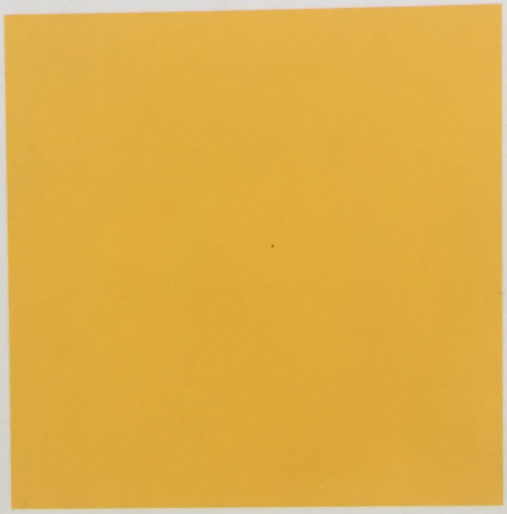
Giorgio Agamben
Stanze

La parola e il fantasma nella cultura occidentale



Biblioteca Einaudi

Giorgio Agamben
Stanze

La parola e il fantasma nella cultura occidentale

Einaudi

Capitolo primo

Il demone meridiano

Per tutto il medioevo, un flagello peggiore della peste che infesta i castelli, le ville e i palazzi delle città del mondo si abbatte sulle dimore della vita spirituale, penetra nelle celle e nei chiostri dei monasteri, nelle tebaidi degli eremiti, nelle trappe dei reclusi. *Acedia, tristitia, taedium vitae, desidia* sono i nomi che i padri della Chiesa dànno alla morte che esso induce nell'anima; e, benché negli elenchi delle *Summae virtutum et vitiorum*, nelle miniature dei manoscritti e nelle rappresentazioni popolari dei sette peccati capitali[1], la sua desolata effigie figuri al quinto posto, un'antica tradizione ermeneutica ne fa il piú letale dei vizi, l'unico per il quale non vi sia alcun perdono possibile.

I padri si scagliano con particolare fervore contro i pericoli di questo «demone meridiano»[2], che sceglie le sue vittime fra gli

[1] Nella piú antica tradizione patristica i peccati capitali non sono sette, ma otto. Nell'elencazione di Cassiano, essi sono: *Gastrimargia* 'gola', *Fornicatio* 'lussuria', *Philargyria* 'avarizia', *Ira*, *Tristitia*, *Acedia*, *Cenodoxia* 'vanagloria', *Superbia*. Nella tradizione occidentale, a partire da san Gregorio, la *tristitia* si fonde con l'*acedia*, e i sette peccati assumono l'ordine che si ritrova nelle illustrazioni popolari e nelle rappresentazioni allegoriche della fine del medioevo e che ci è diventato familiare attraverso gli affreschi di Giotto a Padova, il tondo di Bosch al museo del Prado o le incisioni di Brueghel. Quando nel testo si parla di acedia, ci si riferisce sempre al complesso risultante da questa fusione, che piú precisamente dovrebbe designarsi «Tristitia-Acedia».

[2] «Maxime circa horam sextam monachum inquietans... Denique nonnulli senum hunc esse pronuntiant meridianum daemonem, qui in psalmo nonagesimo nuncupatur» (JOANNIS CASSIANI *De institutis coenobiorum*, l. X, cap. I, in *Patrologia latina*, 49). Analogamente Giovanni Climaco (*Scala Paradisi*, gr. XIII, in *Patrologia graeca*, 88): «mane primum languentes medicus visitat, acedia vero monachos circa meridiem». Non è quindi casuale che, nell'incisione di Brueghel che rappresenta l'acedia, nella parte in alto, a sinistra, appaia un enorme quadrante, sul quale, in luogo di lancette, una mano indica «circa meridiem». Sul demone meridiano si veda quanto scrive Leopardi nel suo *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, cap. VII. Il riferimento al «salmo nonagesimo» in Cassiano è, per la precisione, al v. 6, e la voce ebraica corrispondente è

homines religiosi e li assale quando il sole culmina sull'orizzonte; e forse per nessun'altra tentazione dell'anima i loro scritti fanno mostra di una cosí spietata penetrazione psicologica e di una tanto puntigliosa e agghiacciante fenomenologia:

> Lo sguardo dell'accidioso si posa ossessivamente sulla finestra e, con la fantasia, egli si finge l'immagine di qualcuno che viene a visitarlo; a uno scricchiolio della porta, balza in piedi; sente una voce, e corre ad affacciarsi alla finestra a guardare; e tuttavia non scende in strada, ma torna a sedersi dov'era, torpido e come allibito. Se legge, s'interrompe inquieto e, un minuto dopo, scivola nel sonno; si frega la faccia con le mani, distende le dita e, tolti gli occhi dal libro, li fissa sulla parete; di nuovo li rimette sul libro, va avanti per qualche riga, ribalbettando la fine di ogni parola che legge; e intanto si riempie la testa con calcoli oziosi, conta il numero delle pagine e i fogli dei quaderni; e gli vengono in odio le lettere e le belle miniature che ha davanti agli occhi, finché, da ultimo, richiude il libro e lo usa come cuscino per il suo capo, cadendo in un sonno breve e non profondo, da cui lo desta un senso di privazione e di fame che deve saziare[1].
>
> Non appena questo demone comincia ad ossessionare la mente di qualche sventurato, gli insinua dentro un orrore del luogo in cui si trova, un fastidio della propria cella e uno schifo dei fratelli che vivono con lui, che gli sembrano ora negligenti e grossolani. Lo fa diventare inerte a ogni attività che si svolge fra le pareti della sua cella, gli impedisce di restarvi in pace e di attendere alla sua lettura; ed ecco che il disgraziato comincia a lagnarsi di non trarre alcun giovamento dalla vita conventuale, e sospira e geme che il suo spirito non produrrà frutto alcuno finché resterà dove si trova; querimoniosamente si proclama inetto a far fronte a qualsiasi compito dello spirito e si affligge di starsene svuotato e immobile sempre nello stesso punto, lui che avrebbe potuto essere utile agli altri e guidarli, e non ha invece concluso nulla né giovato a chicchessia. Si profonde in sperticati elogi di monasteri assenti e lontani ed evoca i luoghi dove potrebbe essere sano e felice; descrive cenobi soavi di fratelli e flagranti di conversazione spirituale; e, all'opposto, tutto quel che ha a portata di mano gli sembra aspro e difficile, i suoi fratelli privi di qualsiasi qualità e persino il cibo gli pare di non poterselo là procurare senza una grande fatica. Alla fine si convince che

Keteb. Secondo Rohde, il demone meridiano degli autori cristiani non è che una reincarnazione di Empusa, una delle figure di orchessa del seguito spettrale di Ecate, che appare appunto sul mezzogiorno (cfr. E. ROHDE, *Psyche*, Freiburg im Breisgau, 1890-94; trad. it. Bari 1970, app. II).

[1] SANCTI NILI *De octo spiritibus malitiae*, cap. XIV.

> non potrà star bene finché non avrà abbandonato la sua cella e che, se vi restasse, vi troverebbe la morte. Poi, verso l'ora quinta o sesta, gli prende un languore del corpo e una rabbiosa fame di cibo, come fosse stremato da un lungo viaggio o da un duro lavoro, o avesse digiunato per due o tre giorni. Allora comincia a guardarsi intorno qua e là, entra ed esce piú volte dalla cella e fissa gli occhi sul sole come se potesse rallentarne l'occaso; e, alla fine, gli cala sulla mente una dissennata confusione, simile alla caligine che avvolge la terra, e lo lascia inerte e come svuotato[1].

Ma è nell'evocazione del corteggio infernale delle *filiae acediae*[2] che la mentalità allegorizzante dei padri della Chiesa ha fissato magistralmente l'allucinata costellazione psicologica dell'acedia. Essa genera innanzitutto *malitia*, l'ambiguo e infrenabile odio-amore per il bene in quanto tale, e *rancor*, la rivolta della cattiva coscienza verso coloro che esortano al bene; *pusillanimi-*

[1] JOANNIS CASSIANI *De institutis coenobiorum* cit., l. X, cap. II. La descrizione patristica dell'accidioso non ha perduto, a tanti secoli di distanza, nulla della sua esemplarità e della sua attualità e sembra anzi aver fornito il modello alla letteratura moderna alle prese col suo *mal du siècle*. Cosí il cavaliere d'Albert, protagonista di quella bibbia *ante litteram* del decadentismo che è *Mademoiselle de Maupin*, è presentato da Gautier in termini che ricordano da vicino la fenomenologia medioevale dell'acedia. Ancora piú prossima al modello patristico è la descrizione degli stati d'animo di Des Esseintes (il quale non nasconde del resto la sua predilezione per le opere dei padri della Chiesa) nell'*A rebours* huysmansiano. Tratti simili ma, ovviamente, di seconda mano, nel Giorgio Aurispa del *Trionfo della morte*. Per molti aspetti, anche le annotazioni baudeleriane in *Mon cœur mis à nu* e nelle *Fusées* rivelano una singolare prossimità con la fenomenologia accidiosa. Del resto, nella poesia che apre *Les fleurs du mal*, Baudelaire pone sotto il segno dell'acedia (che qui figura come *ennui*) la sua opera poetica. Tutta la poesia di Baudelaire può essere intesa, in questa prospettiva, come una lotta mortale con l'acedia e, insieme, come un tentativo di rovesciarla in qualcosa di positivo. È da notare che il *dandy*, che rappresenta, secondo Baudelaire, il tipo perfetto del poeta, si può considerare, in un certo senso, come una reincarnazione dell'accidioso. Se è vero che l'essenza del dandismo consiste in una religione del trascurabile o in un'arte dell'incuria (cioè in un prendersi cura dell'incuria stessa), esso si presenta allora come una paradossale rivalutazione dell'acedia, il cui significato etimologico (da ἀ-χήδομαι) è, appunto, in-curia.

[2] Secondo Gregorio, le figlie dell'acedia sono sei (*malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, evagatio mentis*). Isidoro ne elenca sette (*otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas*), ma, come osserva san Tommaso, esse si possono ridurre a quelle enumerate da Gregorio; infatti, «otiositas et somnolentia reducuntur ad torporem circa praecepta... omnia autem alia quinque, quae possint oriri ex acedia, pertinent ad evagationem mentis circa illicita». In *Aurora*, il primo romanzo di uno dei piú acuti e «accidiosi» scrittori francesi viventi, Michel Leiris, è possibile trovare un elenco di *filiae acediae* ben altrimenti corpulento (sessantotto); ma è facile constatare che esse si possono quasi tutte sussumere sotto le categorie patristiche.

tas, l'«animo piccolo» e lo scrupolo che si ritrae sgomento di fronte alla difficoltà e all'impegno dell'esistenza spirituale; *desperatio*, l'oscura e presuntuosa certezza di essere già condannati in anticipo e il compiaciuto sprofondare nella propria rovina, quasi che nulla, nemmeno la grazia divina, possa salvarci; *torpor*, l'ottuso e sonnolento stupore che paralizza qualsiasi gesto che potrebbe guarirci; e, infine, *evagatio mentis*, la fuga dell'animo davanti a sé e l'inquieto discorrere di fantasia in fantasia[1] che si manifesta nella *verbositas*, lo sproloquio vanamente proliferante su se stesso, nella *curiositas*, l'insaziabile sete di vedere per vedere che si disperde in sempre nuove possibilità, nell'*instabilitas loci vel propositi* e nell'*importunitas mentis*, la petulante incapacità di fissare un ordine e un ritmo al proprio pensiero.

La psicologia moderna ha talmente svuotato il termine *acedia* dal suo significato originale, facendone un peccato contro l'etica capitalistica del lavoro, che è difficile ravvisare nella spettacola-

[1] L'incapacità di controllare l'incessante discorso (la *co-agitatio*) dei fantasmi interiori è fra i tratti essenziali della caratterizzazione patristica dell'acedia. Tutte le *Vitae patrum* (*Patrologia latina*, 73) risuonano del grido dei monaci e degli anacoreti che la solitudine confronta al mostruoso e proliferante discorrere della fantasia: «Domine, salvari desidero, sed cogitationes variae non permittunt»; «Quid faciam, pater, quoniam nulla opera facio monachi, sed in negligentia constitutus comedo et bibo et dormio, et de hora in horam transgredior de cogitatione in cogitationem...» È bene precisare che *cogitatio*, nel linguaggio medioevale, si riferisce sempre alla fantasia e al suo discorso fantasmatico; solo col tramonto della concezione greca e medioevale dell'intelletto separato, *cogitatio* comincia a designare l'attività intellettuale.

Vedremo oltre che questa ipertrofia dell'immaginazione è uno dei caratteri che accomuna l'acedia dei padri alla sindrome malinconica e all'amore-malattia della medicina umorale; come queste, l'acedia potrebbe essere definita un *vitium corruptae imaginationis*. Chiunque, sotto l'effetto della depressione malinconica, di una malattia o di una droga, ha conosciuto questo disordine della fantasia, sa che il flusso incontrollabile delle immagini interiori è, per la coscienza, una delle prove piú ardue e rischiose. Flaubert, che aveva sofferto per tutta la giovinezza di un atroce disordine dell'immaginazione, ha rappresentato nella sua opera piú ambiziosa la condizione di un'anima alle prese con le «tentazioni» della fantasia. La scoperta, familiare alla mistica di ogni paese, di una possibile polarità positiva implicita nella frequentazione dei fantasmi fu, come vedremo, un evento di grande importanza nella storia della cultura occidentale.

Uno dei pochissimi tentativi moderni di costruire qualcosa di corrispondente alla fantasmologia medioevale, si deve a quel singolare impasto di genialità e di idiozia che fu Léon Daudet (un autore molto caro a Walter Benjamin), la cui analisi dei fantasmi interiori (definiti *personimages*) dà luogo a una vera e propria teoria biologica dello spirito umano come «sistema di immagini e di figure congenite», che meriterebbe di essere sviluppata. La lettura dei suoi, ormai introvabili, *Le monde des images* (1919) e *Le rêve eveillé* (1926) è, in questa prospettiva, di grande interesse.

re personificazione medioevale del demone meridiano e delle sue *filiae* l'innocente miscuglio di pigrizia e di svogliatezza che siamo abituati ad associare all'immagine dell'accidioso[1]. Tuttavia, come spesso avviene, il fraintendimento e la minimizzazione di un fenomeno, lungi dal significare che esso ci è remoto ed estraneo, sono invece indizio di una prossimità cosí intollerabile da dover essere camuffata e repressa. Ciò è tanto vero, che ben pochi avranno riconosciuto nell'evocazione patristica delle *filiae acediae* le stesse categorie di cui si serve Heidegger nella sua celebre analisi della banalità quotidiana e della caduta nella dimensione anonima e inautentica del «si», che ha fornito lo spunto (in verità non sempre a proposito) a innumerevoli caratterizzazioni sociologiche della nostra esistenza nelle cosiddette società di massa. Eppure la concordanza è perfino terminologica. *Evagatio mentis* diventa la fuga e il di-vertimento dalle possibilità piú autentiche dell'esserci; *verbositas* è la «chiacchiera», che dovunque e incessantemente dissimula ciò che dovrebbe svelare e mantiene cosí l'esserci nell'equivoco; *curiositas* è la «curiosità», che «cerca quel che è nuovo solo per saltare ancora una volta verso ciò che è ancora piú nuovo» e, incapace di prendersi veramente cura di ciò che ad essa si offre, si procura, attraverso questa «impossibilità di soffermarsi» (l'*instabilitas* dei padri), la costante disponibilità della distrazione.

[1] Per un'interpretazione dell'accidia che la riconduce al suo significato originale, cfr. PIEPER, *Sulla speranza* (trad. it. Brescia 1953).

Non è certo una pura coincidenza se, parallelamente al travestimento borghese dell'acedia come pigrizia, la pigrizia (insieme alla sterilità, che si cristallizza nell'ideale della donna lesbica) diventa a poco a poco l'emblema che gli artisti oppongono all'etica capitalistica della produttività e dell'utile. La poesia di Baudelaire è dominata da cima a fondo dall'idea della *paresse* come cifra della bellezza. Uno degli effetti fondamentali che Moreau cercava di realizzare nella sua pittura era «la belle inertie». L'ossessivo ritorno, nella sua opera, di un'emblematica figura femminile (quale si è fissata, in particolare, nel gesto ieratico della sua Salomè) non può essere inteso se si prescinde dalla sua concezione della femminilità come crittografia del tedio improduttivo e dell'inerzia: «Cette femme ennuyée, fantasque», egli scrive, «à nature animale, se donnant le plaisir, très peu vif pour elle, de voir son ennemi à terre, tant elle est degoutée de toute satisfaction de ses désirs. Cette femme se promenant nonchalamment d'une façon végetale...» È da notare che, nella grande tela incompiuta *Les chimères*, in cui Moreau voleva rappresentare tutti i peccati e tutte le tentazioni dell'uomo, si può scorgere una figura che corrisponde singolarmente alla rappresentazione tradizionale dell'acedia-malinconia.

La resurrezione della saggezza psicologica che il medioevo aveva cristallizzato nella tipologia dell'accidioso rischia quindi di essere qualcosa di piú di un'esercitazione accademica e, fissata da vicino, la maschera ripugnante del demone meridiano rivela dei tratti che ci sono forse piú familiari di quanto si poteva prevedere.

Se esaminiamo infatti l'interpretazione che dell'essenza dell'acedia dànno i dottori della Chiesa, vediamo che essa non è posta sotto il segno della pigrizia, ma sotto quello dell'angosciosa tristezza e della disperazione. Secondo san Tommaso, che nella *Summa theologica* ha raccolto le osservazioni dei padri in una sintesi rigorosa ed esaustiva, essa è, appunto, una *species tristitiae*, e, piú esattamente, la tristezza riguardo ai beni spirituali essenziali dell'uomo, cioè alla particolare dignità spirituale che gli è stata conferita da Dio. Ciò che affligge l'accidioso non è, quindi, la consapevolezza di un male, ma, al contrario, la considerazione del piú grande dei beni: acedia è precisamente il vertiginoso e spaurito ritrarsi (*recessus*) di fronte all'impegno della stazione dell'uomo davanti a Dio [1]. Per questo, in quanto, cioè, essa è la fuga inorridita di fronte a ciò che non può essere eluso in alcun modo, l'acedia è un male mortale: essa è, anzi, la malattia mortale per eccellenza, la cui immagine stravolta Kierkegaard ha fissato nella descrizione della piú temibile delle sue figlie: «la disperazione che è consapevole di essere disperazione, consapevole dunque di avere un io nel quale è qualcosa di eterno, e ora disperatamente non vuole essere se stessa, o disperatamente vuole essere se stessa».

Il senso di questo *recessus a bono divino*, di questa fuga dell'uomo davanti alla ricchezza delle proprie possibilità spirituali,

[1] «Acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate» (*Summa theologica* II 2.35). Nella descrizione di Guglielmo d'Auvergne, si dice che l'accidioso ha nausea di Dio stesso: «Deum igitur ipsum fontem omnium suavitatem in primis fastidit acidiosus...» (GUILIELMI PARISIENSIS *Opera omnia*, Venetiis 1591, p. 168). L'immagine del *recessus*, del ritrarsi indietro, costante nella caratterizzazione patristica dell'acedia, compare anche, come vedremo, nella descrizione medica della malinconia, dalla medicina umorale fino a Freud.

contiene tuttavia in sé una fondamentale ambiguità, la cui individuazione è tra i piú sorprendenti risultati della scienza psicologica medioevale. Che l'accidioso si ritragga dal suo fine divino, non significa, infatti, che egli riesca a dimenticarlo o che cessi, in realtà, di desiderarlo. Se, in termini teologici, quel che a lui viene meno non è la salvezza, ma la *via* che vi conduce, in termini psicologici, il recesso dell'accidioso non tradisce un'eclissi del desiderio, ma, piuttosto, il diventare inattingibile del suo oggetto: *la sua è la perversione di una volontà che vuole l'oggetto, ma non la via che vi conduce e insieme desidera e sbarra la strada al proprio desiderio.*

San Tommaso coglie perfettamente l'ambiguo rapporto della disperazione col proprio desiderio: «ciò che non bramiamo», egli scrive, «non può essere oggetto né della nostra speranza né della nostra disperazione»; ed è alla sua equivoca costellazione erotica che si deve se, nella *Summa theologica*, l'acedia non è opposta alla *sollicitudo*, cioè al desiderio e alla cura, ma al *gaudium*, cioè all'appagamento dello spirito in Dio [1].

È questo persistere ed esaltarsi del desiderio di fronte a un oggetto che esso stesso si è reso inattingibile che l'ingenua caratterizzazione popolare dell'acedia di Jacopone da Benevento esprime dicendo che «l'acedia ogni cosa vuole avere, ma non si vuole affaticare» e che Pascasio Radberto adombra in una di quelle etimologie fantastiche [2] cui i pensatori medioevali affidavano le loro

[1] «Ergo acedia nihil aliud est quam pigritia, quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium» (*Summa theologica* II 2.35). Anche Alcuino insiste sull'esacerbazione del desiderio come carattere essenziale dell'acedia: l'accidioso «torpescit in desideriis carnalibus, nec in opere gaudet spirituali, nec in desiderio animae suae laetatur, nec in adjutorio fraterni laboris hilarescit: sed tantum concupiscit et desiderat, et otiosa mens per omnia discurrit». Il legame fra acedia e desiderio, e, quindi, fra acedia e amore, è fra le piú geniali intuizioni della psicologia medioevale ed è essenziale per comprendere la natura di questo peccato; ciò spiega perché Dante (*Purgatorio* XVII) intenda l'acedia come una forma di amore e, precisamente, come quell'amore «che corre al ben con ordine corrotto».

[2] Il modello insuperato di questa scienza fantastica degli etimi è nel *Cratilo* di Platone, la cui ricchezza in materia di scienza del linguaggio è lungi dall'essere completamente esplorata. Fra le molte etimologie giocose (che non sono però da prendere solo per scherzo) che Platone vi propone, meritano almeno di essere ricordate qui quelle di ὄνομα 'nome', da ὄν οὗ μάσμα ἐστίν 'l'essere di cui vi è ricerca bramosa', di ἱστορία

piú audaci intuizioni speculative: «desperatio dicta est, eo quod desit illi *pes* in via, quae Christus est, gradiendi» 'la disperazione è cosí detta, perché ad essa manca il *piede* per camminare nella via che è Cristo'. Fisso nella scandalosa contemplazione di una meta che gli si mostra nell'atto stesso in cui viene preclusa e che è per lui tanto piú ossessiva quanto piú gli diventa inattingibile, l'accidioso si trova cosí in una situazione paradossale in cui, come nell'aforisma di Kafka, «esiste un punto di arrivo, ma nessuna via» e dalla quale non c'è scampo, perché non si può fuggire da ciò che non si può nemmeno raggiungere.

È questo disperato sprofondare nell'abisso che si spalanca fra il desiderio e il suo inafferrabile oggetto che l'iconografia medioevale ha fissato nel tipo dell'acedia, rappresentata come una donna che lascia desolatamente cadere a terra lo sguardo e abbandona il capo al sostegno della mano, o come un borghese o un religioso che affida il proprio sconforto al cuscino che il diavolo gli porge[1]. Quel che l'intenzione mnemotecnica del medioevo offriva qui all'edificazione del contemplante, non era una raffigurazione naturalistica del «sonno colpevole» del pigro, ma il gesto esemplare del lasciar cadere il capo e lo sguardo come emblema della disperata paralisi dell'animo di fronte alla sua situazione senza uscita. Proprio tuttavia per questa sua fondamentale contraddizione, al-

'storia', ὅτι ἵστησι τὸν ῥοῦν 'perché arresta il flusso del tempo', di ἀλήθεια 'verità' da θεία ἄλη 'corsa divina'.

[1] Panofsky e Saxl, nella loro indagine sulla genealogia della *Melencolia* düreriana (*Dürers «Melencolia I». Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig-Berlin 1923) fraintendono la concezione medioevale dell'acedia, che interpretano semplicemente come il sonno colpevole del pigro. La *somnolentia* (come aspetto del *torpor circa praecepta*) è solo una delle conseguenze dell'acedia e non ne caratterizza in alcun modo l'essenza. Il facile rifugio del sonno non è che il «cuscino» che il diavolo porge all'accidioso per toglierli ogni possibilità di resistere al peccato. Il gesto di lasciar cadere il capo su una mano sta a significare la disperazione e non il sonno. Ed è proprio a questo gesto emblematico che allude l'antico equivalente tedesco del termine «acedia»: *truricheit*, da *trûren = den Blick, das Haupt gesenkt halten* 'lasciar sprofondare a terra lo sguardo, il capo'. È solo tardi che l'essenza dell'acedia va opacandosi e confondendosi con la pigrizia. È possibile che il tramite di questa conversione sia stata l'assimilazione del demone meridiano dell'acedia al *somnus meridianus* che il *Regimen sanitatis* salernitano raccomanda di evitare come causa di molti mali: «Sit brevis aut nullus tibi somnus meridianus. | Febris, pigrities, capitis dolor atque catarrhus | haec tibi proveniunt ex somno meridiano».

l'acedia non appartiene soltanto una polarità negativa. Con la loro intuizione della capacità di rovesciamento dialettico propria delle categorie della vita spirituale, accanto alla *tristitia mortifera* (o *diabolica*, o *tristitia saeculi*), i padri pongono una *tristitia salutifera* (o *utilis*, o *secundum deum*), che è operatrice di salvezza e «aureo stimolo dell'anima» e, come tale, «non è da considerare come vizio, ma come virtú»[1]. Nell'estatica ascensione della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, il settimo gradino è cosí occupato dal «lutto che crea gioia», definito come «una tristezza dell'anima e un'afflizione del cuore che cerca sempre ciò di cui è ardentemente assetata; e, finché ne è priva, ansiosamente lo insegue e con ululati e lamenti gli va dietro mentre esso le sfugge».

Proprio l'ambigua polarità negativa dell'acedia diventa in questo modo il lievito dialettico capace di rovesciare la privazione in possesso. Poiché il suo desiderio rimane fisso in ciò che si è reso inaccessibile, l'acedia non è solo una *fuga da...*, ma anche una *fuga per...*, che comunica col suo oggetto nella forma della negazione e della carenza. Come in quelle figure illusorie che possono essere interpretate ora in un modo ora in un altro, cosí ogni suo tratto disegna nella sua concavità la pienezza di ciò da cui si storna e ogni gesto che essa compie nella sua fuga fa fede del perdurare del vincolo che la lega ad esso.

In quanto la sua tortuosa intenzione apre uno spazio all'epifania dell'inafferrabile, l'accidioso testimonia dell'oscura saggezza secondo cui solo per chi non ha piú speranza è stata data la speranza, e solo per chi in ogni caso non potrà raggiungerle sono state

[1] Già in un'opera attribuita a sant'Agostino (*Liber de conflictu vitiorum et virtutum*, in *Patrologia latina*, 40) la *tristitia* è definita *gemina*: «Geminam esse tristitiam novi, imo duo esse tristitias novi: unam scilicet quae salutem, alteram vero quae pernicem operatur; unam quae ad poenitentiam trahit, alteram quae ad desperationem ducit». Cosí anche Alcuino: «Tristitiae duo sunt genera: unum salutiferum, alterum pestiferum» (*Liber de virtutis*, c. 33) e Jonas di Orléans: «Tristitia autem cum duobus modis fiat, id est aliquando salubriter, aliquando lethaliter; quando salubriter fit, non est vitium computanda, sed virtus». Anche nella terminologia alchimica l'acedia compare in una duplice polarità: nella *Clavis totius philosophiae* di Dorn (in *Theatrum chemicum*, Argentorati 1622, v. 1), il forno alchemico è chiamato *acedia* per la sua lentezza, che appare però come una qualità necessaria («Nunc furnum habemus completum, quem acediam solemus appellare, tum quia tardus est in operando, propter lentum ignem...»)

assegnate delle mete. Cosí dialettica è la natura del suo «demone meridiano». Come la malattia mortale, che contiene in se stessa la possibilità della propria guarigione, anche di essa si può dire che «la maggior disgrazia è non averla mai avuta».