



SCUOLA NORMALE SUPERIORE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICO-SOCIALI
CORSO DI PERFEZIONAMENTO IN CIVILTÀ DEL RINASCIMENTO

TESI DI PERFEZIONAMENTO

*La Repubblica dei pazzi.
Melancholia e follia nel discorso politico da Alberti a Shakespeare*

Relatore:
Prof.ssa Simonetta Bassi

Supervisore:
Dott. Renzo Raghianti

Candidata:
Valentina Serio

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

Indice

<i>Introduzione</i>	p. 1
1. La melancolia civile in Leon Battista Alberti	p. 20
1.1 <i>Profugiorum ab aerumna</i> : maninconia e condizione dei Tempi	p. 20
1.1.1. Sui dialoganti dei <i>Profugiorum ab aerumna libri</i>	p. 34
1.2 Uno scorcio della città melancolica	p. 44
1.3 La melancolia civile e l'uomo tirannico della <i>Repubblica</i>	p. 60
1.3.1 L'uomo tirannico nella <i>Repubblica</i> di Platone	p. 63
1.3.2 La <i>Repubblica</i> nella biblioteca di Gasparino Barzizza	p. 68
2. Machiavelli: il posto della pazzia nell'arsenale della virtù	p. 78
2.1 Prodromi di antropologia machiavelliana	p. 79
2.2 Virtù «eccessiva» e «tempi pazzi»	p. 99
2.3 Bruto e la simulazione della pazzia	p. 116

3. Melancolia e pazzia nell'Amleto	p. 124
3.1 La melancolia dopo Marsilio Ficino	p. 125
3.2 «Sono pazzo solo fra tramontana e maestrale»: Amleto tra melancolia e pazzia simulata	p. 137
3.2.1 Due gialli a Elsinor	p. 153
3.3 «Villainous melancholy»: postilla su machiavellismo e melancolia nell'età di Shakespeare	p. 170
<i>Conclusioni</i>	p. 190
Bibliografia	p. 202

Introduzione

Scopo del presente lavoro è quello di indagare la funzione di concetti quali pazzia e melancolia nel discorso politico tra Quattro e Cinquecento, a partire da alcuni scritti di Leon Battista Alberti, Niccolò Machiavelli e William Shakespeare. Nelle pagine di questi autori, infatti, è possibile osservare il progressivo incrinarsi della netta opposizione tra ragione e follia, il cui rapporto esige, nel travagliato passaggio dal Medioevo all'Età Moderna, una nuova riformulazione entro un orizzonte culturale in profonda trasformazione. È proprio in seno a tale processo di ridefinizione, che abbraccia, in ultima istanza, l'immagine complessiva dell'uomo, che la dimensione aberrante della pazzia può essere investita di significati inediti e farsi sorgente di energie nuove e imprevedibili.

Tuttavia, sarebbe impossibile cogliere distintamente le peculiari dinamiche di tali metamorfosi se le si astraesse dal quadro storico in cui esse trovano compimento. Certamente, il contesto in cui vive e scrive Alberti è ben diverso da quello in cui opera Shakespeare, dal punto di vista temporale, geografico e culturale; nondimeno, ciò che è possibile, e anzi necessario, mettere a fuoco, è il movimento di lungo e ampio corso che scuote alle fondamenta il mondo occidentale in quei due secoli straordinari, il XV e il XVI. Si tratta di un arco temporale, infatti, gravido di grandi trasformazioni. È un'età in cui le

categorie e gli strumenti della riflessione politica vengono ridisegnate da forme di potere in evoluzione; in cui le fonti e i metodi del sapere si arricchiscono e rendono necessaria la ricerca di nuovi spazi di coltivazione della conoscenza, giovandosi, inoltre, delle nuove possibilità di trasmissione offerte dalla stampa. L'unità e l'autorità della Chiesa cattolica, ancora, sono sconvolte dal prorompere dei movimenti riformati. È, infine, la stessa cartografia terrestre e celeste a dover essere ridefinita sotto l'impulso travolgente delle nuove scoperte, che si lasciano dietro le macerie di un piccolo mondo finito; la visione di nuove terre e nuovi mondi, a sua volta, scatena l'immaginazione utopica, il sogno e il progetto di un *altrove* che possa ispirare e sanare il mondo di *qui*.

Eppure, il dispiegarsi del profondo processo di trasformazione che si è cercato di delineare a rapide pennellate non presenta soltanto il volto ridente del fiorire delle arti e delle scienze, o ancora di un ideale prosperare della *civil conversation*. Al contrario, i rivolgimenti cui vanno incontro gli uomini del Rinascimento generano un vivissimo sentimento di crisi – crisi dell'uomo, dei modi del vivere associato, della morale, in breve, il sentimento della crisi del mondo.

La definizione della cornice storica che, sul piano generale, abbraccia i contributi di Alberti, Machiavelli e Shakespeare sui temi della melancolia e della pazzia, e che aiuta a illuminare il carattere tragico che li informa, non esaurisce, naturalmente, la trama dei nessi attraverso cui si articola la tesi.

Infatti, se il Rinascimento con i suoi caratteri precipui e le sue varianti costituisce il grande contenitore storiografico che accoglie i tre autori in esame, dal punto di vista teorico ho tentato di delineare uno spazio ideale entro cui interpretarne le diverse prospettive, dichiarato nel titolo: la «Repubblica dei pazzi».

Non un «hospitale», alla maniera classificatoria del Garzoni¹, ma una «repubblica», poiché l'intento è quello di osservare la follia a briglia sciolta e in piena azione nella comunità politica. Si snoda, così, il resoconto di un viaggio in un *non luogo* le cui leggi possono mostrare di volta in volta un carattere – in senso lato – distopico o utopico.

Vediamone brevemente i tratti essenziali. La Repubblica dei Pazzi presenta una natura distopica nella misura in cui in essa viene enucleato e raffigurato nelle sue estreme conseguenze l'imporsi dell'ingiustizia nello Stato; da questo punto di vista, essa affonda le sue radici nel più schietto realismo, ma si spinge oltre la rappresentazione mimetica del reale per consentirne una trasfigurazione che ne esaspera le virtualità negative in quanto tali, senza rinunciare al giudizio di valore. Si può ancora osservare, da questa prospettiva, come la Repubblica dei Pazzi metta in scena l'eterno conflitto tra la condizione del sapiente, marginalizzato e ridotto all'impotenza, e la forza cieca della moltitudine sospinta dall'idolatria dei falsi valori, appiattita sul

¹ Mi riferisco, naturalmente a *L'hospitale de' pazzi incurabili* di Tommaso Garzoni (1586).

giudizio fallace che, cionondimeno, detta le regole del vivere associato. D'altra parte, proprio in questo giace il suo valore universale: essa sussume paradigmaticamente tanto la vicenda di Democrito, schernito dagli Abderiti, quanto di Socrate, messo a morte dagli Ateniesi; quella di Genipatro e di Teogenio², dello stesso Giordano Bruno che «ama troppo il mondo» ma ne viene «odiato, biasimato, perseguitato»³, e ancora di Machiavelli, il quale si impegna a istruire gli altri circa «quel bene che la malignità dei tempi e della fortuna» gli hanno impedito di mettere in opera⁴ - ma l'elenco potrebbe proseguire indefinitamente.

Una siffatta Repubblica, pertanto, rappresenta l'irriducibile asimmetria tra l'uomo (o i pochi uomini) di virtù e la moltitudine sorda ai buoni consigli e incapace di riconoscere, per seguirlo, un qualsiasi principio di giustizia e razionalità, finanche di carità cristiana; ne risulta, dunque, il ritratto di una Città che ha rinunciato alla regola di verità tanto nelle sue formulazioni filosofiche quanto in quelle religiose. Unica legge mai violata è quella della passione e dell'egoismo. Di più, proprio in quanto luogo eletto di tale

² Il riferimento è ai due personaggi chiave del dialogo volgare di Alberti *Theogenius*.

³ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, "Epistola esplicatoria", BUR, Milano 2015, p. 70.

⁴ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I. II, "Proemio", in *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2018, p. 460; «E veramente, se la virtù che allora regnava, ed il vizio che ora regna, non fussino più chiari che il sole, andrei col parlare più rattenuto, dubitando non incorre in questo inganno di cui accuso alcuni. Ma essendo la cosa sì manifesta che ciascuno la vede, sarò animoso in dire manifestamente quello che io intenderò di quelli e di questi tempi; acciocché gli animi de' giovani che questi mia scritti leggeranno, possino fuggire questi, e prepararsi a imitar quegli, qualunque volta la fortuna ne dessi loro occasione. Perché gli è officio di uomo buono, quel bene che per la malignità de' tempi e della fortuna tu non hai potuto operare, insegnarlo ad altri, acciocché, sendone molti capaci, alcuno di quelli più amato dal Cielo possa operarlo».

asimmetria, e al contempo nel suo essere *non luogo*, la Repubblica dei Pazzi include lo spazio dell'esilio simbolico del sapiente; in altri termini, essa racchiude la sua condizione di lontananza radicale, sul piano esistenziale, accanto al suo inveterato impegno alla *presenza* nel cuore della *civitas*.

È su questo terreno che, in effetti, germina la «melancolia civile», la malattia dell'animo propria del sapiente destinato a vivere nella folle Repubblica; essa, invero, scaturisce esattamente dalla dialettica tra «distanza» morale e «presenza» civile, dall'impulso riformatore perennemente frustrato dalla dissennatezza inestirpabile del corpo politico. Allo stesso tempo, la melancolia che affligge il *vir bonus* sembra minacciare la tenuta di tale dialettica, laddove insinua il pericolo che egli stesso possa cedere e perdersi nel vortice della follia universale.

Proprio qui, tuttavia, si giunge a uno snodo centrale. La condizione del sapiente è davvero inconciliabile con la pazzia? Occorre, insomma, domandarsi se la follia comprometta inevitabilmente la condizione stessa di sapiente, oppure se non si dia per esso l'onorabile opportunità di «farsi pazzo». Come recita l'antico adagio, d'altra parte: «*insipiens esto, cum tempus postulat aut res*»⁵. L'indicazione offerta dalla sentenza latina non è

⁵ *Disticha Catonis*, II.18, a cura di M. Boas, North-Holland Publishing, Amsterdam, 1952, p. 120, «*Insipiens esto, cum tempus postulat ipsum, stultitiam simulare loco, prudentia summa est*».

univoca, ma è tanto più efficace nell'aprire la strada alla considerazione di una progettualità positiva potenzialmente veicolata dalla pazzia.

In primo luogo, quella di «farsi pazzo» si rivela una strategia oculata laddove si riconosca la dimensione intimamente teatrale della Repubblica dei Pazzi. Ciò significa calarsi nel gioco delle simulazioni e dissimulazioni che gli uomini mettono costantemente in atto nei rapporti reciproci, senza tuttavia perdere di vista una finalità ulteriore, che faccia sì che la follia resti finzione e non trascorra mai in autentico contagio. Tale è, ad esempio, la pazzia simulata da Bruto secondo l'interpretazione di Machiavelli, che restituisce l'idea di una simulazione eroica, funzionale all'azione risanatrice ed essa stessa forma peculiare dell'agire – come accade, ancora, nel caso di Amleto; ma su questi due eroi si tornerà a breve.

In secondo luogo, saper impazzire può essere un'arte preziosa sul terreno politico allorché si riconosca il valore intrinseco della follia stessa. Come ha recentemente dimostrato Michele Ciliberto nelle sue riflessioni su Machiavelli, «se la fortuna è varia, imprevedibile, pazza – è comunque più forte della virtù – anche la politica deve avere in sé elementi di «pazzia». La politica, se vuole farcela, deve avere «impeto»: impeto razionale, ma impeto»⁶.

Ciò, dunque, significa saper attingere ad energie tali da forzare i limiti

⁶ Su tale interpretazione si veda l'*Introduzione* di M. Ciliberto a N. Machiavelli, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2018, pp. 9-75:33. Si tratta di un tema che il professor Ciliberto ha inoltre sviluppato nelle lezioni del suo corso di Storia della filosofia presso la Scuola Normale (a.a. 2017-2018), che ho avuto l'opportunità di seguire e che è stato fondamentale per lo sviluppo della mia tesi di perfezionamento.

ordinari dell'umano, ovvero lasciar erompere l'impulso all'azione a dispetto della consueta prudenza e della circospezione.

Si tratta di un aspetto che già la Follia di Erasmo aveva tenuto, ironicamente, a puntualizzare nel momento in cui discettava sulla superiore saggezza ed esperienza che essa sola sa donare: «a chi meglio conviene fregiarsi dell'appellativo di saggio? al sapiente che, parte per modestia, parte per timidezza, nulla intraprende, o al folle che né il pudore, di cui è privo, né il pericolo, che non misura, distolgono da qualcosa?»⁷. Come si vedrà più avanti, Machiavelli, infaticabile cantore dell'audacia e dell'impeto, esplora proficuamente il versante veritiero che compone il gioco serio dell'affermazione della Follia erasmiana. Così il Segretario può scorgere nel furore sbrigliato di Giulio II la radice dei suoi imprevedibili trionfi, e così ancora il suo Callimaco può tradurre la propria disperata pazzia in (furfantesca) virtù⁸.

Quanto fin qui enunciato circa i caratteri della Repubblica dei Pazzi si può ritenere, per il momento, sufficiente. Occorre solo concludere che le considerazioni condotte fino a questo punto mostrano come la strutturale convertibilità di prudenza e dissennatezza, norma e aberrazione, valori e disvalori sulla quale essa si fonda, e che in ultima istanza caratterizza

⁷ Erasmo, *Elogio della Follia*, Mondadori, Milano 2008, p. 41. Quest'opera capitale non è direttamente tratta nel corso della tesi, ma il riferimento al contributo erasmiano resta imprescindibile.

⁸ M. Ciliberto, *Introduzione a N. Machiavelli, Tutte le opere*, op. cit., p. 35.

ontologicamente il mondo umano, la renda paradossalmente una città irrealmente profondamente radicata nella realtà.

Una simile Repubblica, in effetti, al pari della Follia dell'*Elogio*,⁹ potrebbe porsi in competizione con le costruzioni idealizzanti dei filosofi e rivendicare la preferenza che gli è accordata dagli uomini in tutte le epoche: nella sua assenza di confini e di fortezze, essa signoreggia concretamente nel cuore di ogni uomo.

Una volta delineato il quadro storico e teorico dell'indagine, è necessario restringere il campo e definire con maggior precisione l'articolarsi delle questioni in esame, vale a dire l'intrecciarsi del sentimento della crisi del mondo con la reinvenzione della follia.

Un punto di vista privilegiato, in tal senso, è costituito dalla concezione antropologica espressa nelle opere in esame. La crisi dell'assoluto della *dignitas hominis*, la messa in questione della collocazione apicale dell'uomo nella gerarchia del creato, in effetti, rappresenta uno dei fili concettuali che percorre per intero le sezioni che compongono la mia tesi.

In Alberti, come si vedrà nel primo capitolo, il raffronto tra mondo umano e mondo ferino condotto nei *Profugiorum ab aerumna libri* muove esattamente in tale direzione: con esso, infatti, Alberti intende far emergere il rovesciamento, che si verifica nella realtà, di quella prospettiva idealizzante che esaltava

⁹ Qui, infatti, la Follia pone compiacente il proprio regno a confronto con le leggi di Platone e Aristotele, cfr. *ivi*, p. 40.

nell'uomo il carattere razionale e sociale. La condotta degli uomini, in altri termini, contraddice quella vocazione ad agire secondo ragione e secondo una naturale inclinazione alla socialità: le pulsioni che concretamente operano nei rapporti umani, al contrario, rivelano il più feroce antagonismo, la tendenza all'offesa più che la disposizione alla cooperazione, la propensione a «essere contumaci, molesti, infesti agli altri uomini»¹⁰. Il paradigma antropologico albertiano, dunque, è quello dell'*homo homini lupus*, in cui si dissolvono tragicamente tanto il valore della carità cristiana quanto l'ideale civile. Il puntuale compiersi di tale rovesciamento, inoltre, all'occhio della ragione si presenta nella duplice veste di *folia* («furore») e di *norma*, consacrata dalle concrete conformazioni del reale. La categoria della pazzia, pertanto, è strumento di verità, poiché impedisce la scomparsa dall'orizzonte del discorso di quella dimensione ideale della concezione dell'uomo, rappresentandola invece nel suo essere costantemente tradita nello svolgimento pragmatico; impedisce, altresì, la tentazione cinica di un appiattimento mimetico nella narrazione della realtà, conservando nella sua forma più viva e dinamica la tensione tra queste due polarità, appunto quella del «dover essere» e quella dell'«essere».

A risanare le contraddizioni del mondo umano, a ristabilire l'ordine generato anche da un'altra coppia di opposti centrale nella visione albertiana, ovvero

¹⁰ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, II, Tilgher, Genova 1988, p. 50.

quella di apparenza e realtà, è solo la morte. Come si apprende dal racconto di Caronte nel IV libro del *Momus, sive De Principe*, soltanto le acque dell'Acheronte sono in grado di far dissolvere le "maschere d'argilla" indossate in vita dagli uomini per celare il loro animo mostruoso. Con ciò stesso, dunque, la realizzazione dei principi di ordine, di giustizia e di verità si ritrova bandita dal consorzio umano (e anche divino) per abitare eternamente un *altrove*, sia esso la terra delle ombre o il paese dei sogni.

Un'immagine non meno tragica e disincantata dell'uomo è, ancora, restituita dalle opere di Machiavelli, protagonista del secondo capitolo. A definirne l'essenza «in universali» è tutta una costellazione di miserie, piccole e grandi: proni all'inganno e all'autoinganno, gli uomini sono schiavi della propria natura e facili prede della Fortuna; «ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi del guadagno»¹¹. Se il quadro generale non è lusinghiero, pure vi è un aspetto particolare che Machiavelli pone in questione, ovvero il carattere *sapiens* che si suppone essere distintivo dell'uomo. Ciò che induce il Segretario a dismettere tale attributo, naturalmente, non è una inclinazione scettica, quanto piuttosto l'osservazione del costante infrangersi delle pretese intellettualistiche contro l'inesorabile soccombere di tutti gli uomini sotto la ruota della Fortuna. L'uomo machiavelliano è doppiamente cieco: egli ha «la vista corta» perché è incapace

¹¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, in *Tutte le opere*, op. cit., p. 869.

di volgere uno sguardo critico su di sé e sui suoi propri limiti, così come è incapace di decifrare la mutevole trama dei tempi. Da questa connaturata cecità deriva l'incapacità, sul piano pragmatico, di commisurare sistematicamente le proprie azioni e le proprie strategie alle circostanze concrete, e consentendo alla Fortuna, con ciò stesso, di consolidare il suo illimitato dominio.

Il momento negativo rappresentato dall'individuazione del limite epistemologico, è bene anticiparlo, non è però fine a se stesso, e tanto meno vuole sostenere l'abdicazione della ragione nell'agire politico. Esso costituisce, invece, il punto di partenza per compiere il supremo impegno a forzare quello stesso limite. D'altra parte, la vocazione all'attivismo tipicamente machiavelliana, di cui si è già accennato, se si trascurasse questo punto resterebbe del tutto incomprensibile. Machiavelli, infatti, al riparo da una cieca fede nelle infinite possibilità dell'uomo, trae dalla consapevolezza della finitudine le energie propulsive per forzare la finitudine stessa.

Infine, muovendo alla considerazione della prospettiva di Shakespeare, occorre fare una precisazione forse non del tutto banale. È necessario riconoscere, infatti, che individuare una visione unitaria e coerente del Bardo sulle diverse questioni affioranti nelle sue opere teatrali sarebbe, nella maggior parte dei casi, impresa disperata. Tutto ciò che abbiamo a disposizione, in effetti, sono le mille voci dei suoi personaggi, ognuna delle quali esprime un peculiare punto di vista. Come conciliare, ad esempio, lo

sguardo fresco, pieno di meraviglia di Miranda (*La Tempesta*) che proclama la bellezza della razza umana e la nobiltà del mondo nuovo¹² con la prospettiva di Malcom (*Macbeth*), che ha attraversato le vie del male, ha toccato con mano la malvagità degli uomini e per questo sa di non poter accogliere così come si presentano le loro parole benevole e i loro sorrisi?

Per questo motivo si è reso necessario focalizzare l'attenzione sul personaggio che più di ogni altro si è fatto latore della costellazione di temi e problemi qui presi in esame, ovvero Amleto. In effetti, poche figure riescono a incarnare con la stessa profondità l'esperienza tragica sottesa alla presa di coscienza del vuoto radicale che sostanzia, al di là del velo delle apparenze, la realtà umana. Il Principe di Danimarca lo proclama a gran voce: l'uomo dalle forme divine, dalle infinite facoltà è in realtà un effimero aggregato di polvere; persino laddove le sue gesta lo abbiano condotto alle astrali altitudini della gloria mondana, l'incedere impietoso del Tempo lo riporta alla verità prosaica delle minime cose, all'inglorioso riplasmarsi della pura materia.

La visione antropologica che in tal modo si configura, così indicativa dell'esperienza radicale della crisi propria della coscienza rinascimentale, costituisce la premessa concettuale per il profondo ripensamento delle nozioni di follia e di melancolia secondo declinazioni affatto peculiari. In

¹² W. Shakespeare, *La Tempesta*, V.I, Mondadori, Milano 2007, pp. 160-161: «O meraviglia! Quante creature vedo / qui di grazioso aspetto. Com'è bella / la razza dell'uomo! O nobile, ignoto / mondo che brulica di simili esseri!» | «O wonder! How many goodly creatures are there here! / How beauteous mankind is! O brave new world, / That has such people in it!».

effetti, se è la concezione dell'uomo nella sua interezza ad essere chiamata in questione, se sono i suoi caratteri costitutivi, essenziali, ad essere ridiscussi, non è possibile che tutti quegli aspetti per loro natura "liminari", così a lungo confinati nel dominio dell'aberrazione o del peccato, resistano a questo processo di ripensamento.

Si prenda in considerazione, in primo luogo, la melancolia. Sin dalle sue remote origini nel pensiero della Grecia antica, tale nozione era stata costantemente associata alla patologia, a tutta una serie di disturbi fisici e, soprattutto, psichici che potevano andare dall'insonnia alla depressione, dal delirio e il furore al torpore, fino all'irrequietezza e alle manifestazioni parossistiche di paura. Tale insieme di sintomi, inoltre, poteva tradursi in inclinazioni caratteriali stabili, laddove l'umor nero fosse stato costantemente in prevalenza nell'organismo, dunque nel caso in cui avesse improntato per intero la costituzione dell'uomo (si tratta di quello che, nella tradizione galenica, è definito il «temperamento» dell'individuo).

Ad ogni modo, l'atrabile non è destinata a rimanere confinata all'interno del quadro di malattia e anomalia che il sapere medico l'aveva chiamata a raccogliere e unificare concettualmente. Si può affermare, cioè, che la melancolia non si trova ad essere rinchiusa irrimediabilmente nella sfera dell'insensatezza, vincolata a quel turbine di parole deliranti, o ancora al silenzio ostinato - entrambi tipici del melancolico - che, in modi contrapposti, negano ogni possibile costruzione di senso: è la malinconia stessa, infatti, a

diventare linguaggio. Proprio a partire dai sintomi che la contraddistinguono, in effetti, è stato possibile definire un lessico, anzi una serie di lessici, capaci di generare e veicolare contenuti di significato molteplici. In riferimento all'orizzonte tematico di questa tesi, che è dato, lo ricordiamo, dalla tematica politica, si può osservare come un processo di "risemantizzazione" della melancolia in tale direzione sia attestabile già in Alberti.

Nelle pagine dei summenzionati *Profugiorum ab aerumna libri*, ad esempio, essa parla attraverso il corpo e l'animo dell'uomo per raccontare l'insano andamento dei tempi, e cioè il dramma della fine della libertà repubblicana sotto l'imporsi del potere tirannico. La melancolia, dunque, si configura come parola incarnata di dissenso, testimoniando il sentimento di malessere che il *vir bonus* esperisce nel riconoscimento della follia e del disordine che regnano nella vita dello Stato – ovvero, in quella dialettica tra ragione e passione, tra singolarità e moltitudine, tra «distanza» esistenziale e «presenza» civile che abbiamo già incontrato.

Di più, la melancolia è parola di verità capace di estendersi ben oltre i confini della sfera individuale; attraverso la riscrittura dell'*Epistola a Damageto* realizzata nel *Theogenius*, infatti, Alberti ritrae con i sintomi malinconici il venire a manifestazione di un male dapprima latente nel cuore dello Stato. Ciò che in un primo momento risultava offuscato dal bagliore della propizia Fortuna, ovvero l'ingiustizia e la corruzione radicate nella città, viene infine esplicitato negli effetti nefasti che la malattia civile produce nelle vicende

cittadine. L'umor nero, pertanto, fornisce un lessico dal vivo potere simbolico per rappresentare, secondo schemi diversi, tanto il fenomeno del dissenso quanto la patologia dello Stato.

È bene sottolineare, a questo punto, che una simile risemantizzazione della melancolia non costituisce un risultato esclusivo della riflessione albertiana.

In realtà, è possibile osservare come il paradigma della melancolia politica assuma un carattere straordinariamente versatile; l'ulteriore declinazione di tale paradigma che, in questa sede, interessa indicare è da ricercare in ambito anglosassone: come si vedrà in chiusura del terzo capitolo, infatti, è nel *milieu* elisabettiano che si delinea una delle più interessanti forme di traduzione degli attributi tradizionali del melancolico in senso politico. Attraverso la maschera del «malinconico malcontento», dunque, il nesso tra umor nero e dissenso si sviluppa su un piano ancor più radicale, delineandosi questa volta come pulsione sediziosa.

A questa altezza, infatti, le tendenze misantropiche e asociali racchiuse dall'ostinata solitudine del melancolico si configurano come spinte antisociali ed eversive; l'irrequietezza e l'insoddisfazione atrabiliari, similmente, si convertono in critica corrosiva e totalizzante nei confronti della società e delle istituzioni che strutturano il mondo del *malcontent*.

Si tratta di un aspetto, peraltro, che non è del tutto estraneo alle vicende di Amleto, il malinconico per antonomasia. Tuttavia, col Principe di Danimarca il quadro si complica ulteriormente, poiché la dimensione più strettamente

politica è, in buona misura, superata e trascesa sul piano cosmico. Certamente, il temperamento di Amleto costituisce la sorgente prima di quella visione critica che investe per intero la corte danese, ma che nondimeno si spinge oltre l'angusto spazio della corte per rivolgersi alla condizione umana nella sua interezza.

Infine, un processo di profonda reinterpretazione, sotto certi aspetti analogo a quello appena delineato, interessa la nozione di pazzia.

Il Rinascimento, forse più di ogni altro momento storico-culturale, ha visto svilupparsi una serrata dialettica tra ragione e pazzia, pervenendo al riconoscimento del carattere essenziale e costitutivo della follia nella definizione dell'umano. Ciò costituisce quello che Foucault aveva definito l'«esperienza critica della follia»: «la follia diventa una forma relativa alla ragione, o piuttosto follia e ragione entrano in una reazione eternamente reversibile che fa sì che ogni follia ha la sua ragione che la giudica e la domina, e ogni ragione la sua follia nella quale essa trova la sua realtà derisoria»¹³.

Tutto ciò pone le condizioni di possibilità affinché la pazzia sia accolta, a vario titolo, in seno al discorso filosofico. A sperimentare teoricamente le potenzialità della follia nell'ambito del pensiero politico è Machiavelli.

Il Segretario, infatti, da un lato, sembra aver riconosciuto nella Follia l'unica dea, accanto alla Virtù, in grado di venire in soccorso agli uomini nel loro

¹³ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, BUR, Milano 2016, pp. 92, 94.

duello con la Fortuna. Sotto molti riguardi, invero, la Follia e la Fortuna sono potenze sorelle, affini nella loro natura imprevedibile e irruente, nell'impetuosità e nell'arbitrarietà che ne contraddistingue le manifestazioni. D'altra parte, se si richiamano alla mente i versi del capitolo *Di Fortuna*, si noterà che sono proprio i lemmi «furore» e «impeto» a contribuire a connotarne l'azione¹⁴. Da tale affinità, scaturisce la possibilità di contrastare i colpi della Fortuna opponendo furore a furore, impeto a impeto. Per poterle stare alla pari, in altri termini, l'uomo deve saper attingere – laddove necessario – proprio alla sua vena di pazzia. Tutto ciò si rende auspicabile, in effetti, laddove l'agire umano è chiamato a confrontarsi con situazioni affatto nuove e straordinarie, tali da resistere ai tentativi di comprensione e di risposta prospettati dall'ordinaria prudenza umana.

Ciò non rappresenta, è bene ribadirlo, una resa della ragione dinnanzi all'impazzire della Fortuna, poiché è solo la follia, per così dire, metodica, calcolata, commisurata alle circostanze concrete, a rendere possibile il buon esito delle imprese. Con Machiavelli, insomma, occorre rivisitare il verso oraziano e trarre dall'apparente ossimoro un precetto prezioso: bisogna «impazzire sì, ma con metodo e misura»¹⁵.

¹⁴ N. Machiavelli, *Di Fortuna*, in *Tutte le opere*, op. cit. Si vedano, ad esempio, i vv. 97-87: «Fortuna il rabbioso suo *furore* / dimostra con quest'ultima famiglia», p. 2479; vv. 156-157: «Così Fortuna, col suo *furibondo* / impeto...», p. 2474; vv. 38-39: «Questa ci esalta e questa ci disface / senza pietà, senza legge o ragione», p. 2470.

¹⁵ Orazio, *Satire*, II.3, v. 271, a cura di L. De Vecchi, Carocci, Roma 2013, p. 151, «insanire paret certa ratione modoque».

In questo senso, dunque, è da intendere la riformulazione dell'opposizione sapienza - nell'accezione di un sapere operativo, pragmatico - e pazzia, in funzione della quale è possibile ravvisare nel secondo dei due termini delle energie inedite.

Dall'altro lato, si può osservare come, negli scritti del Segretario, non solo la follia cela delle risorse straordinarie ma, viceversa, persino nelle dinamiche e nelle pratiche consuete della vita politica cova il seme della pazzia. Sullo sfondo del capitolo dedicato alla pazzia simulata da Lucio Giunio Bruto (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III.3), infatti, balena la consapevolezza che l'autentica follia degli uomini possa abitare persino l'ossequio alle ordinarie forme di potere consacrate dalla tradizione. Con spietata vena ironica, dunque, il Segretario reinterpreta l'*exemplum* di Bruto proprio alla luce di questo tipo di pazzia, costituita dall'esteriore (e necessitato) consenso al sovrano: «assai si fa il matto, laudando, parlando, veggendo, facendo cose contro allo animo tuo per compiacere il principe»¹⁶. Il conflitto tra l'interiore sentire e la necessità dettata dalla congiuntura storica - ovvero, l'asimmetria nei rapporti di forza tra l'oppositore e il principe al potere -, già riscontrata negli scritti albertiani, non si traduce qui nella mera condanna della dissennatezza del mondo, ma pone la questione tragica dell'opportunità di immergersi in quella follia e dunque indossare la maschera della mondana

¹⁶ N. Machiavelli, *Discorsi*, III. ii, in *Tutte le opere*, op. cit., pp. 573-574.

pazzia; così, la critica del virtuoso si fa in certo senso autocritica, nella misura in cui egli deve riconoscere di non potersi sottrarre in prima persona al grottesco Carnevale della storia.

In conclusione, le formulazioni dei concetti di malinconia e follia appena delineati, sullo sfondo della più ampia prospettiva della crisi dell'uomo, costituiscono le linee guida per affrontare il percorso nei territori ideali della Repubblica dei Pazzi, e ripercorrendone gli snodi attraverso le pagine a seguire.

1. La melancolia civile in Alberti

1.1 *Profugiorum ab aerumna*: maninconia e condizione dei Tempi

Tra le opere albertiane in cui trova espressione la tematica melancolica, occupano uno spazio centrale i *Profugiorum ab aerumna libri*, dialogo *de tranquillitate animi* composto tra il 1442 e il 1444¹⁷.

Tra le pagine di quest'opera, infatti, si incorre nelle inequivocabili rappresentazioni di tale "morbo dell'animo", così come dei suoi tradizionali rimedi¹⁸. Nel libro III, ad esempio, leggiamo:

Né però tanto mi fastidia questa levità femminile del piangere e scalfirsi le guance e pelarsi el capo, quanto mi pare da fuggire quella *insania* di molti quali per loro concette maninconie sviano el sonno, interlassano el cibo, perdono se stessi, fuggono el vedere ed essere veduti dagli altri uomini, e in sua solitudine

¹⁷ Circa i problemi di datazione del dialogo si veda l'*Introduzione* all'edizione dei *Profugiorum ab aerumna libri* curata da Giovanni Ponte, Tilgher, Genova 1988, p. 8 sgg. Ponte suggerisce che l'affermazione del rilievo istituzionale di Giannozzo Alberti, contenuta nel libro I dei *Profugia*, costituisca un riferimento alla carica pubblica più importante da lui ricoperta, ovvero quella di Priore, assunta nel 1442: tale data diventerebbe dunque un possibile *terminus post quem*. L'ipotesi avanzata da Ponte è accolta favorevolmente da Luca Boschetto, il quale, a sua volta, sostiene la possibilità di postdatare ancora lo scritto al 1444: «Forse però è possibile spingersi ancora più oltre, interpretando l'amarezza per le vicende cittadine e le critiche espresse nei *Profugiorum libri* da Agnolo Pandolfini come una reazione all'insediamento nel maggio 1444 di una nuova balia medicea, che adottò una serie di pesanti provvedimenti punitivi contro gli oppositori del regime», L. Boschetto, *Tra politica e letteratura. Appunti sui Profugiorum libri e la cultura di Firenze negli anni '40*, in «Albertiana», 3, 2000, pp. 119-140, in particolare p. 7.

¹⁸ Mi riferisco a rimedi tradizionali quali il gioco, la musica, l'esercizio fisico, il vino, e altre varie occupazioni pratiche.

e umbra stanno stupidi e quasi stolidi, dolgonsi e predicano essere sé sopra tutti e' mortali miseri e infelicissimi; né però restano aggiungere a sé stessi continua infelicità e miseria mentre che così si crucciano e tormentano con sue triste memorie e concepiti dispetti e dispiaceri.¹⁹

Alberti tratteggia in queste brevi righe i sintomi tipici del male melancolico, ovvero l'insonnia, l'inappetenza, il desiderio ostinato di solitudine, nonché uno stato mentale di torpore e ottusità. Egli rappresenta, altresì, quel peculiare

¹⁹ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna libri*, III, op. cit., p. 171. Si confronti, ad esempio, con il sintetico ed efficace quadro clinico della melancolia presente nella *Regola sanitaria salernitana*: «Resta da dire qualcosa sulla cupa, deprimente malattia ce rende la gente triste, maldisposta, taciturna. I malati di questo tipo non di rado si dedicano ad alti studi togliendo tempo al sonno; e mantengono tenacemente i loro propositi; ma sono sempre insoddisfatti, in pena per il proprio futuro, tristi, invidiosi, avidi, schivi, sospettosi, di colorito olivastro», *Regola sanitaria salernitana*, Napoleone Editore, Roma, 1972. Sulla tradizione melancolica si vedano inoltre: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la malinconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Einaudi, Torino 2002; J. Starobanski, *L'inchiostro della malinconia*, Einaudi, Torino 2014; N. Arikha, *Passions and tempers: a history of the Humours*, Harper Collins, New York 2007. L'indagine della presenza della tematica melancolica in Alberti negli ultimi anni è stata analizzata da prospettive diverse. Rinaldo Rinaldi, ad esempio ha messo in luce il motivo della melancolia d'amore nei dialoghi amorosi di Alberti (*Deifira, Ecatonfilea*), senza trascurare altri scritti della produzione albertiana in cui pure emergono temi atrabiliari: R. Rinaldi, «*Melanchoia christiana*». *Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*, Leo Olschki, Firenze 2002. Inoltre, anche l'edizione delle *Intercenales* di Bacchelli e D'Ascia segnala puntualmente la caratterizzazione melancolica di alcuni personaggi ivi rappresentati, come il pedante Libripeta; nell'intercenale *Somnium*, infatti, l'elemento atrabiliare è strettamente intrecciato alla dimensione onirica. Si veda, in particolare, L. B. Alberti, *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli e Luca D'Ascia, Pendragon, Bologna 2003, p. 231, nota 3 e pp. 239-241, nota 8. Brann, ancora, ha indagato la presenza del motivo della melancolia dell'uomo di lettere negli scritti albertiani, N. L. Brann, *The debate over the origin of genius during the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 58-65. Si segnala anche il contributo di Mario Prades Vilar, che con argomentazioni talvolta convincenti talaltra molto meno, ha cercato di ricostruire la presenza di temi connessi alla melancolia nelle *Intercenali*, tra cui la figura dello studioso atrabiliare: M. Prades Vilar, «*Morbus animi e melancolia nelle «Intercenali» di Leon Battista Alberti*, in «*Mnemosyne*» n. 5, 2007, pp. 1-58. Tematiche affini legate al genere della letteratura consolatoria sono affrontate anche in A. Ceron, *Leon Battista Alberti's Care of the Self as Medicine of the Mind: a First Glance at Theogenius, Profugiorum ab aerumna libri III, and two related Intercenales*, in «*Journal of Early Modern Studies*» vol. 4, n. 2, 2015, pp. 9-36.

meccanismo di autoalimentazione della «tristitia» che, in completa astrazione dalla realtà e dalla socialità, nutre se stessa con la sostanza del pensiero e del ricordo.

Tuttavia, vi è una particolare declinazione di questo morbo multiforme che qui si intende portare in luce, la quale non si esaurisce nel labirinto inaccessibile dell'io melancolico, ma occupa lo spazio di sovrapposizione tra l'interiorità dell'individuo e la dimensione sociale e civile. Tale forma di melancolia, in altri termini, germina dal ritrovarsi del soggetto immerso nei flutti della storia, allorquando la prospettiva si allarga per cogliere moti e direzione della comunità, del popolo di cui si è parte.

A tale scopo sarà utile richiamare la classificazione, a più riprese ribadita nel dialogo, delle cause che specificano le diverse forme di *aegritudo*. Esse dunque dipendono «dalla perversità de tempi, o dalla nostra propria iniqua fortuna, o da qualche duro caso, o dalla nequizia e improbità degli altri uomini, o da qualche nostro errore»²⁰.

Si consideri ora la prima, macroscopica, causa tra quelle enumerate, dunque la condizione dei “tempi”. Si tratta di una categoria che non si esaurisce, naturalmente, nelle semplici coordinate cronologiche, ma le sussume in quanto dimensione di un accadere variamente articolato: vi rientrano

²⁰ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, I, op. cit., p. 24. Tali «divisioni in questa materia» vengono ricapitolate più volte nel corso dell'opera, come nel libro II, p. 52, e ancora nel libro III, p. 79.

elementi storico-politici e di costume, fenomeni morali e culturali. Nozione composita, dunque, che cattura lo spirito di un'epoca e dei popoli che ne sono attori. Essa, inoltre, pare coincidere con la sfera puramente secolare, come suggerisce la definizione data da Pandolfini, per cui i Tempi altro non sono che la «varietà e successione delle cose rette da natura». Scevri da connotazioni provvidenzialistiche, pertanto, i Tempi circoscrivono il campo d'azione dell'uomo, il quale vi si deve misurare con le sue proprie forze²¹. Se da un lato non vi si scorge l'impronta della Provvidenza, dall'altro la condizione dei Tempi costituisce l'ambito in cui la Fortuna agisce e viene a manifestazione. La relazione tra questi due fattori, peraltro, è indubbiamente centrale: non solo il binomio Tempi-Fortuna è insistito nelle pagine albertiane, ma, ancora, è interessante notare come Alberti, nei *Libri della famiglia*, riservi alla rappresentazione dei Tempi la medesima metafora fluviale associata alla Fortuna:

Se 'l fiume e onda de' tempi, se l'impeto e diluvio della fortuna c'interrompe la via, se la ruina delle cose la impaccia e guastala, vuolsi allora pigliare esercizio a tradurci quanto meglio a noi sia possibile verso la desiderata felicità.²²

²¹ *Ivi*, I, p. 10: «Non dubito che se vorremo bene affimarci con virtù, e bene offirmati opporci con modo a chi ne offende, ci troveremo essere né men che uomini, né men potere che possino gli uomini, né mai sarà sopra alle forze ascritteci dalla natura quello che c'imporranno e' tempi, cioè la successione e varietà delle cose rette dalla natura».

²² L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, II, a cura di R. Romano e A. Tenenti, Einaudi, Torino 1969, vol. 1, p. 165; nel libro I leggiamo: «[il padre di famiglia deve] sapere con l'aura, con favore e con quella onda popolare e grazia de' suoi cittadini condursi in porto di onore, pregio e

L'analogia istituita sul piano metaforico rivela la profonda correlazione tra i due concetti, rappresentati come immani potenze distruttive, capaci di travolgere l'uomo con la cieca violenza delle calamità naturali: entrambi, dunque, ricadono nel dominio di forze agenti affatto estranee all'individuo, ovvero nel dominio della pura oggettività, rispetto alle quali il soggetto può solo tentare di opporsi attraverso la propria *virtù*²³. La simbologia legata al fiume e al mare in tempesta, in effetti, fiorisce attorno all'immagine platonica della nave, la cui guida deve essere affidata al nocchiere più esperto, che in Alberti corrisponde di volta in volta all'uomo saggio che si autogoverna con sapienza, al buon *iciarco* e al giusto magistrato²⁴.

S'intuisce facilmente, allo stesso tempo, che, nonostante l'affinità ideale tra Tempi e Fortuna, le due nozioni restano chiaramente distinguibili: mentre la seconda si presenta quale potenza insondabile, che determina in maniera

autorità, e ivi sapere soprastarsi, ritrarre e ritendere le vele a' tempi, e nelle tempestati, in simili fortune e naufragi miserandi [...]; e nella tranquillità e bonaccia della fortuna, e molto più ne' tempestosi tempi, mai partirsi dal timone della ragione e regola del vivere», *ivi*, p. 20. Cfr. inoltre le intercenali *Fatum et fortuna* e *Naufragus*.

²³ Sul tema della fortuna in Alberti si vedano: G. M. Anselmi, *Impeto della fortuna e virtù degli uomini tra Alberti e Machiavelli*, in *Alberti e la cultura del Quattrocento*, Atti del convegno internazionale del Comitato nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti (Firenze, 16-17-18 dicembre 2004), a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Polistampa, Firenze 2007, pp. 827-842; G. Sasso, *Qualche osservazione sul problema della virtù e della fortuna nell'Alberti*, in «Il Mulino», n. 11/12, 1953, pp. 600-618; F. Tateo, *L'Alberti fra il Petrarca e il Pontano. La metafora della fortuna*, in «Albertiana», vol. 10, n. 2, 2007, pp. 45-67; G. Ponte, *Leon Battista Alberti: umanista e scrittore*, Tilgher, Genova 1982, in particolare, il cap. 4, *Dio, natura, virtù e fato*, pp. 24-46; M. G. Henninger, *Leon Battista Alberti on virtù and fortuna*, in «Carte italiane», vol. 1, n. 2, 1981, pp. 9-26.

²⁴ La metafora ricorre nel *Theogenius*, nei *I libri della famiglia* (l.I), nel *De iciarchia* (l. III) e nei *Profugiorum ab aerumna* (l. II); essa è certo diffusissima, ma è lo stesso Alberti ad accreditarla (nel libro terzo dei *Profugia*) specificamente a Platone, «principe dei Filosofi».

imprevedibile e arbitraria gli esiti delle azioni umane, così come l'intervenire dei vari accidenti, i Tempi serbano (come vedremo) un margine di leggibilità per l'uomo²⁵.

Termine medio tra la Virtù umana e la diva Fortuna, i Tempi sembrano partecipare di entrambe le nature, laddove però la componente umana non parrebbe ascrivibile al singolo individuo ma al concorso delle azioni di una pluralità di uomini, dunque a un soggetto collettivo.

Più tardi, con Machiavelli, i rapporti tra i tre termini (appunto Virtù, Tempi e Fortuna) incontreranno un'elaborazione teorica più articolata, accanto alla diversa accezione che li qualifica; secondo la lezione dei *Ghiribizzi al Soderino*, infatti, la buona o cattiva fortuna è risultato del felice incontro, o dello scontro, tra la «qualità dei tempi» e l'operare umano.

In Alberti, invece, Tempi e Fortuna sembrano schierarsi solidamente sul fronte avverso rispetto all'agire dell'uomo. Nel quadro albertiano, inoltre, l'aspetto plurale dell'elemento umano racchiuso nella costituzione dei Tempi sembra riferirsi più precisamente all'emergere di inclinazioni antropologiche fondamentali rivelantesi nella dimensione associata. Di qui, il giudizio di valore che la categoria albertiana dei Tempi tende ad assumere, di qui inoltre l'insistere sulla «acerbità» che più spesso li connota. Quell'aspetto plurale,

²⁵ Occorre comunque tenere presente che, sul tema della Fortuna, si può riscontrare una certa oscillazione tra l'interpretazione della Fortuna stessa come potenza insondabile e uno sforzo di razionalizzazione che farebbe coincidere tale nefasta potenza con la follia degli uomini.

dunque, parrebbe identificarsi con la generale malvagità degli uomini, cui la virtù dei pochi sapienti si contrappone. È proprio il prevalere o meno delle perverse inclinazioni degli uomini, il loro affiorare sul grande specchio della politica, che come si vedrà più avanti, rende intellegibile l'ordito dei Tempi.

Nei *Profugia*, più in particolare, è possibile osservare come proprio i Tempi costituiscano un fattore che non viene evocato semplicemente sul piano teorico, ma che s'impone plasticamente attorno ai dialoganti. La *qualità dei tempi* in cui vivono i tre personaggi si profila concretamente nell'opera, rimandando immediatamente al tema trattato, attualizzandolo e donandovi vividezza.

In altri termini, ciò che qui si intende porre in rilievo è come Alberti, da un lato, indichi tra le possibili radici della «maninconia» il vivere in tempi corrotti, dall'altro fornisca al lettore gli strumenti per riconoscere quali siano gli elementi che connotino i tempi come tali, istituendo un nesso diretto tra il contesto politico interno ai *Profugia* e l'oggetto dell'opera stessa. In tal modo emergerà l'amara riflessione dell'Alberti sul declino delle istituzioni fiorentine, e diverrà possibile tracciare i contorni di quella specifica tipologia di melancolia che potremmo definire come «melancolia civile».

In effetti, a differenza della cornice bucolica del *Theogenius*, ambientato fuori dalle mura della città, o ancora, diversamente dall'Etruria mitica del *Momus*, nei *Profugiorum ab aerumna* è nitidamente riconoscibile la Firenze medicea quale scenario delle conversazioni tra Agnolo, Nicola e Battista: dapprima

raccolti nell'ovattata atmosfera del Duomo, poi per le strade della città «fino a' Servi» e ancora indietro, nell'ultima giornata, al luogo di partenza. Di più, il ritratto della città si compone di elementi che lasciano cogliere in controtela la particolare congiuntura politica in cui versa Firenze, a circa un decennio dalla riammissione dell'esule Cosimo de' Medici. Lo spessore della trama politica del dialogo, inoltre, è ulteriormente rafforzato dalla scelta dell'autore di affidare a una figura quale Agnolo Pandolfini, uomo impegnato intensamente nella vita politica della Repubblica, il compito di trattare della materia dell'opera.

Come si legge appunto nel libro I dei *Profugia*, Pandolfini è ritenuto da Battista uno dei *veri* padri della patria:

Due soli uomini gli paiono ornamento della patria nostra, padri del senato, e veri moderatori della Repubblica: l'uno si è Giannozzo degli Alberti suo...
l'altro siete voi, quale e' compari a Giannozzo in ogni lode.²⁶

Uomo delle istituzioni, «grave, maturo, integro, quale e per età e per prudenza sempre fu richiesto e reputato fra' primi nostri cittadini»²⁷, egli appare come la figura più adeguata a fornire consiglio e a indicare i rimedi per vincere le

²⁶ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, op. cit., p. 6. Sul riferimento a Giannozzo Alberti rimando alla nota 17.

²⁷ *Ivi*, p. 3.

afflizioni dell'animo cui Nicola si dice soggetto, ma che hanno valore universale.

Ancora, significativamente, la prima questione su cui Agnolo è chiamato a esprimersi è posta proprio da Nicola, e riguarda il potere della musica di incidere sulle azioni degli uomini, tanto singolarmente quanto nello Stato.

Il Medici riporta l'opinione di Platone²⁸ per cui l'introduzione di nuove tipologie musicali in uno Stato sarebbe in grado di determinare sommovimenti e disordini pubblici. Egli, tuttavia, si dichiara subito scettico:

Altre sono le vere cagioni, altri sono li veri indicii quali dimostrano l'apparecchiate ruine alle repubbliche, fra quali sono la immodestia, l'arroganza, l'audacia de' cittadini, la impunità del peccare, la licenza del superchiare e' miniori, le conspirazioni e conventicole di chi vuole potere più che non si li conviene, le volontà ostinate contro i buoni consigli, e simili cose a voi notissime; *sono quelle che danno cognizione de' tempi, se seguiranno prosperi o avversi.*²⁹

Si tratta di un passaggio centrale. Sin dalle primissime pagine del dialogo, in effetti, Alberti introduce la tematica politica nell'opera, focalizzando

²⁸ *Ivi*, pp. 7-8. Il tema del valore educativo della musica è reperibile in molte delle opere platoniche, dalle *Leggi* (VII, 798d-800A) alla *Repubblica* (III.9,398; 12,401 b-c; X.6, 605 b-c). Come annota anche Ponte, tra le possibili fonti vi è anche Cicerone, *De Legibus*, (III.14).

²⁹ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, op. cit., pp. 7-8

l'attenzione sullo spirito di sopraffazione quale tarlo che mina alle basi il vivere civile degli Stati, quel desiderio di ottenere più potere «che non si li conviene», quella «audacia» che costituisce la cifra di un fenomeno politico che già dal finire del Trecento va imponendosi nello scacchiere peninsulare: la cripto-signoria. Con ciò stesso viene offerta la chiave di lettura per interpretare alcuni riferimenti alla situazione politica contemporanea ai tre personaggi, reperibile più avanti nel testo, sul principio del libro II. Il passo riportato di seguito è piuttosto esteso, ma è necessario richiamarlo nella sua interezza:

Erano con Agnolo due messi da' magistrati massimi. Adunque giunto a noi Agnolo ci salutò e disse: - Questi mi chieggono e instanno ch'io salisca su in Palagio a consigliare con gli altri padri la patria e curare el ben pubblico. Sia della mia volontà e de' miei studi cognitore e testificatore Dio immortale e gli altri abitatori e moderatori del cielo, come cosa niuna tanto mi sta ad animo né tanto mi siede in mente quanto di conservare e amplificare l'autorità, dignità e maestà della patria mia insieme colla utilità e pregio di ciascuno privato buon cittadino. Ma che perversità sarà la nostra se noi chiamati a consigliare ci converrà dire non quello che forse a noi parerà utile, onesto e necessario a' tempi, alle condizioni del vivere e della fortuna nostra, ma converràci dire quel che stimeremo grato a chi ne richiese? Natura degli uomini prepostera e in molti modi da biasimarla. Noi vediamo le fiere nate a essere impetuose, rapaci e al tutto indomite, che mai s'ammetteranno ad iniurarsi insieme se

qualche *furore* non le eccita e còncita. Noi vero uomini, nati per essere modesti, mansueti e trattevoli, par che sempre cerchiamo d'essere contumaci, molesti, infesti agli altri uomini. E questo se egli è *furore*, chiunque volesse aggiungervi consiglio, costui quasi vorrebbe, come dicea quel poeta, *impazzar con qualche ragione*. Iersera mi tennero sino a molta notte, ora mi rivogliono; né fie tempo d'essere al bisogno di qui a più ore. E s'io vi giovassi, non aspetterei esservi richiesto. Adunque adopereremo questo tempo in altro, e forse a chi che sia gioveremo; dove dicendo lassù quel ch'io sento, non gioverei a me, e dicendo quel ch'io non sento, non piacerei ad altri.³⁰

Il rifiuto di Agnolo a prendere nuovamente parte al dibattito assembleare è decisamente eloquente. Si apprende come le deliberazioni del Consiglio siano pesantemente influenzate da un potere che, formalmente, non può operare autonomamente e scopertamente, ma che agisce attraverso i canali governativi tradizionali in maniera occulta, snaturandoli. È possibile riconoscere in azione, nel cuore della politica fiorentina, quelle «volontà ostinate contro i buoni consigli» che, come visto sopra, sono indicazione della cattiva salute di uno Stato, indizi del suo destino o, per riprendere ancora le parole di Nicola, rappresentano ciò che realmente permette di ottenere una «cognizione de' tempi».

³⁰ *Ivi*, p. 48, corsivi miei. La schiettezza con cui Pandolfini vuole intervenire nelle discussioni del Consiglio e l'abnegazione con cui serve la Repubblica sono peraltro pregi che gli riconosce anche Vespasiano da Bisticci nelle sue *Vite*, testimonianza su cui si tornerà a breve.

Posto davanti a un'alternativa, ovvero parlare apertamente e secondo coscienza, oppure esprimere un giudizio insincero ma bene accolto nel Consiglio, Pandolfini decide di sottrarsi alla farsa e non partecipare al gioco delle finzioni. Solo così gli è possibile non tradire il proprio convincimento e la propria integrità morale e allo stesso tempo mettersi al riparo da ritorsioni. È esattamente la sorda violenza dell'intimidazione, avvertita vivamente da Agnolo, che induce su questo punto a interrompere la narrazione dei meri fatti e dare spazio a una amara digressione di più ampio respiro. Egli osserva come le bestie, per naturale inclinazione indotte all'aggressività e alla violenza, si astengono di norma dall'attaccarsi vicendevolmente, a meno che un qualche *furore* non le induca a un comportamento contrario. Gli uomini, diversamente, che dovrebbero essere più propensi alla mansuetudine e alla mitezza, sembrano invece sempre pronti a danneggiarsi l'un l'altro con accanimento. «Se questo è *furore*, chiunque volesse aggiungervi consiglio, costui quasi vorrebbe, come diceva quel poeta, impazzire con qualche ragione». Nel mondo umano il *furore*, la pazzia, non rappresentano nella realtà dei fatti un'eccezione, un'aberrazione, ma costituiscono la norma³¹; per questo motivo, davanti alla legge della pazzia, voler intervenire secondo ragione e consiglio per restituire ordine allo Stato non rappresenta altro che

³¹ E. Garin, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, in «Belfagor», vol. 27, n. 1, 1972, pp. 501-521.

un'impresa essa stessa folle. Chiunque vi si cimentasse farebbe, secondo il detto oraziano, come chi volesse «impazzire con certo senno e misura»³².

Lo splendido ossimoro *impazzar con ragione*, pertanto, sintetizza efficacemente il motivo, così centrale in Alberti, del rovesciamento, ovvero la visione di un mondo in cui tutto è sossopra, e che procede secondo una direzione diametralmente opposta a quella che la ragione e la giustizia imprimerebbero altrimenti al suo moto.

Tornando adesso al punto focale del presente paragrafo, ovvero la relazione tra i Tempi e l'afflizione dell'animo, occorre notare che è lo stesso Pandolfini a istituire un nesso diretto tra la cattiva congiuntura fiorentina e il motivo della *aegritudo*, al centro delle riflessioni dei *Profugia*:

Ma di che possiamo noi ragionare più accomodato a questi tempi e a questa nostra pubblica fortuna che solo di questa una cosa per quale ne rendiamo liberi e vacui d'ogni estuazione e turbidamento d'animo?³³

Pertanto, laddove il furore e la pazzia imperversano, è assolutamente necessario riflettere sui metodi e i mezzi che il sapiente ha a disposizione tanto per sottrarsi al contagio, quanto per fuggire il pericolo del melancolico smarrimento di sé.

³² Orazio, *Satire*, II.3, v. 271, a cura di L. De Vecchi, Carocci, Roma 2013, p. 151, «insanire paret certa ratione modoque».

³³ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, op. cit., p. 50.

Inoltre, come appena accennato, il riferimento ai Tempi esibisce più in particolare un connotato politico, in quanto racchiude un'allusione alla crisi delle istituzioni repubblicane fiorentine. Un'ulteriore prova di ciò deriva ancora una volta dalle osservazioni di Pandolfini; da questo punto di vista, risultano assai pregnanti gli intarsi delle citazioni albertiane:

Ora investigheremo ragioni e modo di sedarci e acquietarci dalle perturbazioni commosse in noi da' tempi comuni, e da' casi e fortune nostre. Ma qui prima interporrò quanto mi si porge a mente: che noi non rarissimo in nostre molestie e affanni incolpiamo forse e questo e quell'altro uomo quali in prima surgono d'altronde che da chi noi le reputiamo. «Et tu», dicea Valerio Marziale,

«sub principe duro,

temporibusque malis ausus es esse bonus».

E quale imperitissimo non conosce quanto possano e tempi e ragion pubbliche negli animi de' privati cittadini?³⁴

Attraverso le parole di Marziale, Agnolo afferma con maggiore forza il rapporto tra l'oppressione dei potenti, l'imporsi dei *mala tempora*, e gli effetti che si producono nella vita dei cittadini, non solo materiale ma anche e soprattutto spirituale e morale. Sotto il giogo di un governo dispotico, dunque, la virtù e la bontà rappresentano un atto di audacia quasi titanica.

³⁴ *Ivi*, p. 72.

Fin qui sono emersi dati di carattere più teorico attraverso i quali mettere in luce la correlazione tra l'impegno politico dei *Profugia* e il motivo della malinconia. Tuttavia, per rendere più solida tale costruzione, si tenterà nel paragrafo successivo di raccogliere elementi legati alla biografia dei personaggi coinvolti nel dialogo, con particolare attenzione a Pandolfini e Nicola dei Medici, al fine di avvalorare l'ipotesi dell'orientamento antimediceo e antitirannico dello scritto.

1.1.1 Sui dialoganti dei *Profugiorum ab aerumna libri*

L'attenta valutazione delle figure scelte da Alberti quali attori del dialogo si rivela preziosa nel tentativo di elucidare le posizioni dello stesso Battista nei confronti del regime dei Medici. La questione, in effetti, allo stato attuale degli studi appare tutt'altro che univoca. Non sono mancate, ad esempio, interpretazioni del pensiero politico albertiano volte a sostenere il suo apprezzamento per la figura di Cosimo. Non solo Rinaldi scorge nel martirio di san Potito, rappresentato nella *Vita sancti Potiti*, una riscrittura in chiave agiografica delle avversità e della prigionia sofferte dal Medici³⁵; Manlio Pastore Stocchi ha addirittura ravvisato nel *De iciarchia* la teorizzazione di un

³⁵ Rinaldi, infatti, osserva: «L'invio della Vita s. Potiti con le sofferenze del martire, prima segregato dal padre e costretto a patire fame e sete, poi incarcerato da Antonino, [...] quindi condannato a morte e atrocemente torturato, infine decapitato; sembra davvero accennare al drammatico destino di Cosimo, imprigionato, minacciato di pena capitale e infine esiliato», R. Rinaldi, «*Melancholia christiana*», op. cit., p. 102, e più in generale il paragrafo 4.2, "Attualizzazione: da Potito a Cosimo", pp. 95-105.

«*principe iciarco*»³⁶, compatibile con l'esercizio del potere condotto da Cosimo e più tardi da Lorenzo il Magnifico. Si legge nel suo brillante contributo alla *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*:

Egli [il principe *iciarco*] è insomma concepito come un cittadino che, senza deporre questa sua qualifica, si innalza sugli altri facendosi più degli altri servitore delle leggi, cioè promotore e interprete, nel contesto pubblico, di valori corrispondenti e per molti versi identici a quelli che, nella dimensione privata, sostengono l'istituto familiare.³⁷

L'accattivante tesi di Pastore Stocchi vuole dunque ravvisare nella costruzione ideale dell'*iciarco* un tentativo di conciliazione tra lo statuto di privato cittadino e la preminenza esercitata de facto, sintesi storicamente incarnata in Cosimo.

Tuttavia, proprio nel *De iciarchia* parrebbero riconoscibili delle allusioni polemiche nei confronti del potere mediceo compatibili con quelle già individuate nei *Profugiorum ab aerumna*. Bersaglio della critica albertiana è ancora una volta il dibattito in assemblea. Questa volta se ne fa portavoce Battista in prima persona, protagonista insieme a Paolo e Niccolò del dialogo.

³⁶ M. Pastore Stocchi, *Il pensiero politico degli umanisti*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, a cura di G. Alberigo, UTET, Torino 1987, p. 57.

³⁷ *Ivi*, p. 58.

Dissemi qui Niccolò che in senato si trattava certa nuova forma e legge censuaria. [...] Vedi quello ch'io dicea: questo immutare ogni dì nuovo modo e circa e' censi e circa gli altri ordinamenti della terra forse viene da inconsulta levità o forse altronde, e non senza detrimento della republica³⁸.

In prima battuta, Battista argomenta il proprio disappunto con una osservazione di carattere generale, per cui l'introduzione di innovazioni nell'ordinamento giuridico andrebbe a discapito del rispetto delle leggi da parte dei cittadini, rese reverende e autorevoli dalla loro antichità e dalla tradizione. L'opportunità di riformare gli statuti pare a Battista tanto meno necessaria e addirittura dannosa in considerazione della rinomata saggezza dei legislatori che per primi istituirono le leggi fiorentine. Non motivate da solide ragioni o da necessità, pertanto, simili innovazioni devono avere la propria origine in qualcosa d'altro, vale a dire, nella «arroganza»³⁹, nella mancanza di considerazione di cittadini tracotanti – elementi che già, come visto sopra, erano stati condannati da Nicola come causa della rovina delle repubbliche. E ancora, Battista insinua il sospetto che tutto ciò derivi appunto

³⁸ L. B. Alberti, *De iciarchia*, in *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, vol. 2, Laterza, Bari 1966, p. 261.

³⁹ *Ivi*, p. 262.

da interessi privati: «Se qualche pubblica ragione non induce costoro a simili innovazioni, forse gli tira *qualche voglia privata*»⁴⁰.

L'ispirazione antimedicea del *De Iciarchia* è stata d'altra parte rilevata da Michel Paoli, e ribadita da James Hankins, il quale pone tale opera al centro della sua rilettura complessiva dell'Alberti politico⁴¹.

Tornando ai *Profugia*, invece, è stato Luca Boschetto a mettere in evidenza il significato politico del dialogo, ricostruendo attentamente la cerchia di figure ostili ai Medici con cui Alberti era in contatto, nonché l'atteggiamento tenuto dallo stesso Pandolfini⁴². In effetti, come già accennato, l'accurata considerazione dei personaggi messi in campo nell'opera è assolutamente imprescindibile al fine di chiarire l'ispirazione polemica dello scritto.

Per quanto riguarda la figura di Agnolo, il suo già menzionato impegno politico fu di primo rilievo nella vita della Repubblica, avendo egli ricoperto numerose cariche pubbliche e condotto con successo missioni diplomatiche

⁴⁰ *Ivi*, p. 263.

⁴¹ Scrive Michel Paoli a proposito del *De iciarchia*: «Una delle cose che più colpiscono nelle prime pagine sono e critiche - velate ma chiare - rivolte al governo dei Medici, colpevoli, a giudizio di Battista, di un esercizio dispotico del potere e di ambizioni smisurate», in M. Paoli, *Leon Battista Alberti*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 66; si veda inoltre J. Hankins, *Alberti on Corrupt Princes and Virtuous Oligarchs*, in corso di pubblicazione in *Alberti ludens: A Conference in Memory of Cecil Grayson, University of Oxford, 26-27 June 2017*, consultabile al seguente link:
https://www.academia.edu/35457790/Alberti_on_Corrupt_Princes_and_Virtuous_Oligarchs. Sull'Alberti politico si veda anche D. Canfora, *Leon Battista Alberti modello di letteratura politica in età umanistica*, in *Alberti e la cultura del Quattrocento*, op. cit., pp. 699-717; N. Bianchi Bensimon, *Du père à l'iciarca. La famille au coeur de la Respublica albertienne*, in «Albertiana», vol. 16, n. 1, 2013, pp. 27-45.

⁴² L. Boschetto, *Tra politica e letteratura. Appunti sui «Profugiorum ab aerumna libri» e la cultura di Firenze degli anni '40*, art. cit., pp. 119-40; si veda inoltre L. D'Ascia, *Tecnica dialogica e tematica politica nell'Alberti volgare*, in «Lettere italiane», 46, 1994, pp. 201-231.

nonché incarichi di politica interna. Una notevole testimonianza sul profilo biografico di Agnolo è rappresentata dalla “Vita d’Agnolo di Filippo Pandolfini fiorentino” raccolta nelle *Vite* di Vespasiano da Bisticci, come Alberti, suo intimo amico. Ebbene, risulta particolarmente preziosa, per lo svolgimento delle presenti considerazioni, la sezione della narrazione dedicata alle vicende di Pandolfini seguite alla revoca dell’esilio di Cosimo. Se da un lato apprendiamo come Agnolo si fosse adoperato in favore del Medici, dall’altro sembra aver nutrito un certo dissenso nei confronti della linea politica che andava delineandosi sotto l’ascendente mediceo. L’episodio cruciale, stando al racconto di Vespasiano, sarebbe stato l’esilio dell’amico Palla Strozzi (1434):

Veduto questo Agnolo, et la città tutta *mutata di natura* che gli pareva venuto *un altro modo di vivere*, cominciò a pensare di pigliare forma alla vita sua, veduto di non potere più giovare alla sua patria, come aveva fatto infino a quello dì, parendogli avere molto bene fatto il debito suo inverso alla sua patria, determinò ritirarsi allo istato et attendere alle lettere et al comporre.⁴³

Il biografo prosegue riportando la decisione di Agnolo di trasferirsi in campagna, dove pure proseguivano le sue frequentazioni:

⁴³ Vespasiano da Bisticci, *Le Vite*, vol. 2, a cura di A. Greco, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1976, p. 279.

Quando venivano in villa, voleva intendere poco del governo, parendogli più sicura via; et se pure domandava, rade volte facevano cose che gli soddisfacessero. Rispondeva alcuna volta: voi vi governate in modo che voi capitate male. Parevangli i governi come erano, molto mutati, perché così fanno le novità nelle città. Istette in questa via di non s'impaciare di nulla circa anni dodici⁴⁴.

L'esattezza della notizia riportata da Vespasiano circa il ritiro di Pandolfini dalla scena pubblica sembra essere materia controversa: da un lato, le ricerche archivistiche di Pellegrini⁴⁵, accolte anche dalla biografa Plebani⁴⁶, sembrerebbero smentire tale informazione, indicando una continuità dell'attività politica di Agnolo fino alla sua morte, sopraggiunta nel 1446; dall'altro, è ancora Boschetto a cercare di rivalutare la testimonianza di Vespasiano, proprio sulla scorta delle pagine dei *Profugia*⁴⁷. Tuttavia, tenderei piuttosto a ritenere che il dialogo albertiano fornisca una confutazione del

⁴⁴ *Ivi*, p. 282. Vespasiano ribadisce il dissenso nutrito da Pandolfini ancora nella conclusione della biografia: «In fino al tempo suo era stata la città in grandissima riputazione et unione, l'uno cittadino co'l'altro, come è detto, vide mutato quell'ordine, si levò in tutto dal governo, conoscendo non potere fare quello bene ch'egli aveva fatto per lo tempo passato», *ivi*, p. 284.

⁴⁵ F. C. Pellegrini, *Pandolfini e il «Governo della famiglia»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», vol. 8, 1886, pp. 1-52.

⁴⁶ Cfr. la voce Pandolfini, Agnolo nel *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 80, (2014), pp. 717-719, a cura di Eleonora Plebani.

⁴⁷ L. Boschetto, *Tra politica e letteratura. Appunti sui «Profugiorum ab aerumna libri» e la cultura di Firenze degli anni '40*, art. cit., pp. 137-139.

precoce ritiro di Agnolo, laddove qui si legge che questi, «vissuto già anni circa novanta»⁴⁸, è ancora coinvolto nei dibattimenti «in Palagio».

Ad ogni modo, a prescindere dalla misura della fedeltà storica delle *Vite*, il dato realmente significativo resta il sentimento di insoddisfazione per il regime mediceo provato da Agnolo, che l'introduzione nella sua biografia di un fittizio ritiro dalla vita politica sarebbe volto a rimarcare ed enfatizzare drammaticamente. Notevole risulta, peraltro, l'assonanza tra le pagine della *Vita*⁴⁹ e il lamento espresso da Pandolfini nell'opera albertiana (già sottolineato da Boschetto) addolorato dall'*impossibilità* di esercitare il suo impegno civile nelle mutate condizioni politiche. Al di là dal ritiro formale dall'attività istituzionale, Pandolfini dovette restare turbato dall'«altro modo di vivere» che era giunto assieme a Cosimo, destinato com'era a segnare una cesura che avrebbe ridefinito le istituzioni di Firenze.

Venendo a Nicola di Vieri de' Medici, si deve riconoscere che risulta assai più arduo gettare luce sulla posizione da questi tenuta, in ragione di una minore disponibilità di documenti e testimonianze. Allievo di Leonardo Bruni, è noto che a partire dal 1413 ricoprì numerose cariche pubbliche e che, ancora nel '33,

⁴⁸ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, op. cit., p. 9. Sappiamo che i *Profugia* sono stati composti a ridosso della morte del Pandolfini, avvenuta quando egli aveva in realtà 83 anni. Nonostante l'indicazione di Alberti sulla sua età (circa novant'anni) non sia propriamente esatta, pure indurrebbe a estendere l'impegno politico di Pandolfini più in avanti nell'arco della sua vita (dacché racconta di essersi attardato fino a notte in assemblea ancora il giorno prima), piuttosto che in dietro, attorno all'esilio di Palla Strozzi, quando Agnolo aveva circa settant'anni.

⁴⁹ Sul confronto tra l'opera albertiana e le *Vite*, si veda ancora Boschetto, *Tra politica e letteratura*, art. cit., p. 138.

anno dell'esilio di Cosimo, rivestì l'incarico di gonfaloniere di Compagnia⁵⁰. Stando a quanto riportato da Giovanni Cavalcanti nelle *Istorie fiorentine*, Nicola sfuggì alla condanna all'esilio impegnandosi a osservare fedeltà al governo albizzesco, mantenendo allo stesso tempo un atteggiamento di moderazione: egli infatti sembrerebbe aver chiesto di non presenziare alle votazioni riguardanti i suoi congiunti:

Ma una grazia per dio vi addimando, signori miei; cioè, che voi siate contenti, che quando niuno de' miei consorti mettete a partito, che io non mi vi abbia a trovare, conciossia cosa che per li futuri non si possa dire, che il mio favore prestasse forza alle consortesche rovine⁵¹.

Inoltre, sappiamo che, dopo il 1434, l'attività politica di Nicola divenne più limitata, anche in ragione delle difficoltà economiche comportate dal

⁵⁰ Per una dettagliata ricostruzione delle vicende politiche ed economiche di Nicola de' Medici, nonché per l'inquadramento di tale personaggio nella cerchia degli umanisti fiorentini, si vedano R. M. Zaccaria, *Nicola di Vieri de' Medici*, in *Alberti e la cultura del Quattrocento*, op. cit., pp. 417-439; L. Martines, *The Social World of the Florentine Humanists. 1390-1460*, Princeton University Press, Princeton 1963, pp. 266-268, pp. 323-324; A. Field, *The Intellectual Struggle for Florence: Humanist and the Beginnings of the Medici Regime, 1420-1440*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 164, 302; D. Kent, *The rise of the Medici Faction in Florence. 1426-1434*, Oxford University Press, Oxford 1978; N. Rubinstein, *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford University Press, New York 1997.

⁵¹ G. Cavalcanti, *Istorie fiorentine*, IX.x, Aldo Martello Editore, Milano 1944, p. 277. Nei *Ricordi* di Cosimo de' Medici raccolti da Fabroni, questi attribuisce alla carica di Gonfaloniere l'esenzione dall'esilio di Nicola. Kent suggerisce dunque che la rimozione di un gonfaloniere sarebbe stato un gesto troppo imbarazzante per gli oppositori dei Medici, i quali pertanto preferirono lasciare a Nicola il suo posto; la circostanza, sempre secondo Kent, non sarebbe pertanto ascrivibile alla mancanza di coesione all'interno della famiglia Medici. Cfr. D. Kent, *The rise of the Medici*, op. cit., p. 45.

fallimento del suo banco. Cosimo e Lorenzo compaiono tra i suoi creditori, e non sembra che i parenti si siano prodigati in suo soccorso, forse anche a motivo della concorrenza delle rispettive compagnie⁵². Non si hanno attestazioni che suggeriscano quale fu l'orientamento, per così dire, ideologico di Nicola in questa fase. Come suggerisce a margine Zaccaria, è di nuovo alle pagine albertiane che occorre volgersi per tentare un'ipotesi⁵³.

È utile, pertanto, richiamare nuovamente la riflessione di Nicola, svolta al principio del libro I dei *Profugia*, sulle cause della rovina delle repubbliche. Come si è già avuto modo di osservare, tale riflessione ha la funzione di introdurre la tematica politica nell'opera.

Altre sono le vere cagioni, altri sono li veri indicii quali dimostrano l'apparecchiate ruine alle repubbliche, fra quali sono la immodestia, l'arroganza, l'audacia de' cittadini, la impunità del peccare, la licenza del superchiare e' miniori, le conspirazioni e conventicole di chi vuole potere più che non si li conviene, le volontà ostinate contro i buoni consigli, e simili cose a voi notissime; sono quelle che danno cognizione de' tempi, se seguiranno prosperi o avversi⁵⁴.

⁵² R. M. Zaccaria, *Nicola di Vieri de' Medici*, op. cit., p. 434.

⁵³ *Ivi*, p. 415, nota 4.

⁵⁴ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, op. cit., pp. 7-8.

Il vertere di simile considerazione attorno alla volontà di sopraffazione e al desiderio di potere di privati cittadini parrebbe essere coerente con la polemica antimedicea fin qui emersa all'interno del dialogo; né pare azzardato ipotizzare che l'allusione alla perfetta conoscenza di tali aspetti da parte di Pandolfini («simili cose a voi notissime») possa sottintendere un'intesa di fondo.

Più avanti, nel libro II, l'intervento di Nicola è piuttosto marginale, limitandosi a invitare Agnolo a proseguire il ragionamento cominciato il giorno precedente. Bisogna attendere il principio del libro III per riascoltarne nuovamente la voce, allorquando offre nuovo stimolo al corso della discussione polemizzando sull'efficacia della pazienza nelle avversità, precedentemente affermata da Agnolo. Qui il discorso si fa fitto di allusioni alle vicende personali di Nicola, alle perdite e alle umiliazioni subite, che restano tuttavia piuttosto nebulose. Si fa riferimento, ancora una volta, alla prevaricazione, laddove il Medici arriva ad affermare che il sopportare gli affronti dei prepotenti, i quali si rafforzano davanti a un atteggiamento remissivo, sia controproducente tanto quanto la franchezza si dimostra *pericolosa*: «el soffrire mai non fu utile se non quanto el mostrarsi libero e uomo fu pericoloso»⁵⁵. Torna, dunque, ad aleggiare l'ombra della sopraffazione e dell'abuso, che ostacolano la franchezza e una condotta libera e dignitosa. Per

⁵⁵ *Ivi*, p. 85.

questo Pandolfini insiste nel raccomandargli cautela, evitando di contrariare i più potenti: «dove tu non puoi presentarti e averti libero, ubbidisci a chi più può»⁵⁶.

Nonostante la testimonianza albertiana non consenta molto più di una congettura sulla posizione di Nicola, si può concludere senza incorrere in sovrainterpretazioni che non dovette essere in contraddizione con la posizione assunta da Pandolfini, né con quella dello stesso Alberti. D'altra parte, l'interpretazione della figura di Nicola come personaggio «scomodo» sembrerebbe ormai ampiamente condivisa dalla critica⁵⁷.

1.2 Uno scorcio della città melanconica

Alla luce degli elementi sin qui raccolti, è ora possibile tornare ad analizzare con più attenzione i caratteri precipui della melancolia civile. Dal punto di vista della sintomatologia, essa si manifesta secondo i caratteri tipici della tradizione atrabiliare, abbracciando per intero lo spettro che si estende dalla tendenza depressiva – designata attraverso lemmi quali *egritudo*, *merore*, *tristitia*, *maninconia*, *tedio* – a quella maniacale, che si esprime nel *furore*. Essa,

⁵⁶ *Ivi*, pp. 87-88.

⁵⁷ Oltre ai biografati menzionati sopra, si veda anche il contributo di F. Sberlati, *Note sulla tradizione del Theogenius: il codice P*, in *Leon Battista Alberti Umanista e scrittore. Filologia, esegesi, tradizione*, Atti del Convegno internazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti (Arezzo, 24-25-26 giugno 2004), vol. 2, Edizioni Polistampa, Firenze 2007, in particolare, p. 464.

inoltre, costituisce una forma di *insania*, di pazzia, e di fatto si presta a configurarsi tanto come reazione quanto come inquietante effetto di contagio della generale follia che regge le cose umane. L'arbitrio della Fortuna e la malvagità degli uomini, infatti, sembrerebbero rispondere alla sola legge della pazzia, di fronte alla quale il *vir bonus* deve tentare di resistere attraverso l'esercizio della propria virtù. In mezzo ai «flutti e tempesta del vivere», agitati dall'invidia, dalla violenza, dall'iniquità, di fronte al dispregio dei meriti e all'innalzamento dei vili e, infine, innanzi al crollo delle leggi e istituzioni venerande sotto la spinta di ambizioni private, incombe, tremendo, il pericolo della perdita di sé.

«E quale imperitissimo non conosce quanto possano e tempi e ragioni pubbliche negli animi de' privati cittadini?»⁵⁸, s'interroga ancora Agnolo. La domanda, naturalmente, è retorica, non si può dubitare che si tratta di un potere grandissimo. Tuttavia, venendo alla trattazione dei rimedi specifici per questo tipo d'afflizione, la penna dell'Alberti si fa vacillante, la precedente copia degli ammaestramenti di Pandolfini diviene meno fitta e coerente e più rapsodica. Incerto, egli si rivolge ancora alla sapienza antica, accennando appena un invito, attraverso la sentenza senecana, a «vivere oggi come si vive oggi»⁵⁹. Eppure, un tale precetto è troppo simile a una resa, che lascia prive di

⁵⁸ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, op. cit., p. 72.

⁵⁹ *Ivi*, p. 73; l'«ottimo proverbio antiquo» sarebbe una sentenza di Seneca, *Ad Marciam de consolatione*, citato nella nota 5 dell'edizione curata da Ponte.

difese le aspirazioni a serbarsi giusti e retti nella generale corruzione, e dunque cade non appena pronunciato, senza venire ulteriormente sviluppato. Occorre dunque procedere ancora nella ricerca di una risposta, e così segue un'altra domanda retorica, che stavolta però appare più come un dibattere con se stesso e un interrogarsi; il discorso pare quasi incagliarsi sulla questione di fondo: come affrontare la contraddizione tra la volontà individuale e la necessità del reale? Il ragionamento, pertanto, scivola sul tema del Fato, sulla concezione stoica della necessaria concatenazione di eventi, che tuttavia viene assunta come pura ipotesi teorica, come limite artificioso del pensiero alla ricerca di un punto fermo, quasi un momentaneo riposare della mente afflitta e prostrata sull'idea della fatalità⁶⁰.

Subito dopo, il Fato degli Stoici lascia il posto al Fato degli Epicurei e si tramuta in volubilità e caso, e si è così risospinti sul terreno dove il saggio s'incontra e scontra con la Fortuna. Infine, risorge a questo punto l'anelito volontaristico e l'appello all'interiore forza del virtuoso, non disposto a rinunciare alla resistenza: «Adunque facciamo colla Fortuna come scrive Laerzio Diogene che faceva quel Demofon *in mensis* prefetto d'Alessandro

⁶⁰ *Ivi*, pp. 73-74: «Non vorrei errare adducendo da' cieli in tutte le cose de' mortali necessità inevitabile, e quel ch'io al tutto niego essere. Forse come e medici allo infermo danno per giovargli quel che nocerebbe a' sani, e quel che e' vietano in altri, come incanti e filaterie, aggiungono a sé quando e' duole loro; così e noi, in nostre perturbazioni e mala fermezza d'animo, non senza qualche utilità ascolteremo chi forse disse che ciò che è ora è, mai potrà non essere stato, e ciò che avvenne, qualche himarmones e fatal condizione e cagione fu, onde e' non potea non avvenire.

Macedone, quale al sole abrigidava e in umbra sudava»⁶¹. Così come al sole della Fortuna propizia occorre stare in allerta e non adagiarsi, allo stesso modo all'ombra delle sue minacce non è possibile arrendersi alla disperazione e deporre le armi⁶². Alberti trae argomento per questo precetto dalla stessa insondabilità della Fortuna, la quale trasforma a suo bell'agio l'incombenza di un male nella realizzazione di un bene⁶³. Ed ecco che, infine, col riapparire della Fortuna sull'orizzonte del discorso, riapparire con essa la follia e la «stultizia» degli uomini, poiché è proprio dalla loro irrazionalità e dalla loro cieca soggezione alle passioni che essa germina⁶⁴. Accantonati sia il bieco conformarsi alla situazione, sia l'abbandono fatalistico, Pandolfini si appella alla *prudenza* e ai buoni consigli con i quali il sapiente deve cercare di condursi per non soccombere alle circostanze avverse. In tal modo si chiude, in maniera forse troppo elusiva, la ricerca dei rimedi più adeguati contro la melancolia civile.

⁶¹ *Ivi*, p. 75, *abrigidava* equivale a *rabbrividiva*.

⁶² M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 123 sgg.

⁶³ A tal proposito sorge spontaneo nuovamente il confronto con Machiavelli, il quale, nel secondo libro dei *Discorsi*, dinanzi alla potenza brutale della Fortuna sprona lo spirito con un argomento affine: «Debbono bene [gli uomini] non si abbandonare mai; perché non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse e incognite, hanno sempre a sperare, e, sperando, non si abbandonare in qualunque fortuna e in qualunque travaglio si truovino», N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II.29, op. cit., p. 556.

⁶⁴ L. B. Alberti, *Profugiorum ab aerumna*, op. cit., p. 77: «Ma se forse, come tu scrivi in una delle tue iocundissime intercenali, Battista, la fortuna di noi mortali non viene dal cielo ma nasce dalla stultizia degli uomini, ricevianle [le cose di quaggiù] fatte come dagli uomini simili a te, proclivi e dati a ogni passione d'animo e incostanza».

Pertanto, la tradizione della malinconia viene riplasmata e tradotta in fenomeno di dissenso, quale tragica pulsione di opposizione morale all'ingiustizia imperante. Essa, inoltre, si configura come manifestazione particolare di una malattia di carattere più generale, politico. Per questo motivo, il discorso filosofico deve servire a riaffilare gli strumenti della guarigione, fornendo al contempo un ausilio di carattere pratico nel «pender col vivere pubblico»⁶⁵. Da questo punto di vista, tuttavia, il raggio d'azione della medicina filosofica pare esaurirsi entro il perimetro della soggettività (si direbbe quasi della *singularità* del sapiente), senza aprire a una progettualità politica di riforma e risanamento. Su questo punto, in effetti, Agnolo non aveva celato la propria disillusione, limitandosi a constatare che cercare di introdurre l'ordine nella comune pazzia sarebbe un tentativo disperato, una contraddizione in termini, proprio come voler «impazzar con qualche ragione»⁶⁶.

Il problema della posizione e del ruolo del sapiente nella repubblica dei matti trova maggiore spazio nel *Theogenius*, dialogo volgare dell'Alberti per molti versi affine, nell'ispirazione, ai *Profugia*.

Non è stato possibile, sinora, stabilire con esattezza la datazione dell'opera; la sua composizione, ad ogni modo, si colloca tra gli anni '30 e gli anni '40 del Quattrocento, in una temperie politica segnata, ancora una volta, dal regime

⁶⁵ *Ivi*, p. 72.

⁶⁶ *Ivi*, p. 48.

mediceo⁶⁷. L'intento polemico dello scritto si coglie con chiarezza, nonostante la cornice molto diversa da quella nella quale Alberti mette in scena i ragionamenti dei *Profugiorum ab aerumna*: non più figure storicamente esistite a colloquio tra loro, né i monumenti e le strade di Firenze ad accoglierli. La città, nella finzione letteraria resta sullo sfondo, e si fa indiretta menzione dei Fiorentini solo nella dedicatoria a Lionello d'Este. Ciò nonostante, come sarà chiaro tra poco, essa rimane comunque protagonista delle discussioni tra Teogenio e Microtiro, così come nel dialogo, riportato dal primo, tra Genipatro e Tichipedo. Proprio in ragione della forte impronta politica dell'opera, nell'edizione cinquecentesca il dialogo fu ribattezzato col titolo *Dialogo di Messer Leon Battista Alberti fiorentino. De republica, de vita civile, de vita rusticana, de fortuna*⁶⁸. In effetti, in queste pagine Alberti tenta di delineare una conciliazione tra la vita civile e la vita "rusticana", ovvero contemplativa, con uno slancio ideale che tuttavia fatica ad accordarsi col limite imposto all'azione del sapiente, rappresentato dalla connaturata malvagità degli uomini.

⁶⁷ Michel Paoli, sulla scorta di considerazioni di carattere lessicale, sembra propendere nella collocazione del *Theogenius* più in particolare tra la fine degli anni '30 e i primi anni '40: M. Paoli, *Solitude et engagement civique dans le Theogenius d'Alberti*, in *Vie solitaire, vie civile. L'Humanisme de Pétrarque à Alberti. Actes du XLVIIe Colloque International d'Études Humanistes* (Tours, 28 juin-2 juillet 2004), a cura di F. La Brasca, C. Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris 2011, pp. 403-420 : 409. Si vedano inoltre L. Bertolini, *Leon Battista Alberti*, in «Nuova informazione bibliografica», n. 1, 2004, pp. 245-287; L. Boschetto, *Tra politica e letteratura*, art. cit., p. 122; F. Sberlati, *Note sulla tradizione del Theogenius: il codice P*, in *Leon Battista Alberti umanista e scrittore*, op. cit.

⁶⁸ Nel frontespizio di questa edizione, stampata presso «Paulo Girardo» è assente l'anno di pubblicazione, ma Grayson suggerisce che si tratti di un'edizione cinquecentesca. C. Grayson, *Studi su Leon Battista Alberti*, in «Rinascimento», vol. 4, n. 1, 1953, pp. 45-62 : 48.

Nonostante, come si diceva, la collocazione geografica e storica del dialogo sia del tutto fittizia, cionondimeno la struttura e l'ambientazione scelti da Alberti risultano estremamente eloquenti, dimostrando un'accorta manipolazione delle fonti. Come più tardi farà nel *Momus*, infatti, qui Alberti realizza una riscrittura della *Epistola a Damageto* pseudo-ippocratica, riprendendo e arricchendo di nuovo significato alcuni degli aspetti narrativi della lettera, e serbandone, allo stesso tempo, l'idea conduttrice: la solitudine del sapiente a fronte della pazzia della moltitudine⁶⁹. Per queste ragioni, gioverà richiamare gli aspetti più importanti di questo scritto che rappresenta un modello intramontabile nella rappresentazione della città dei folli.

La missiva si presenta come scritta dal celebrato medico Ippocrate per raccontare a Damageto l'imprevedibile esito della sua missione ad Abdera. Egli, infatti, era stato sollecitamente convocato dagli Abderiti, che lo pregavano di prendere in carico il caso di pazzia dell'eccentrico filosofo Democrito. Questi viveva fuori dalle mura della città, su un colle ameno circondato dal verde e attraversato da un ruscello. Giunto in prossimità della sua abitazione, Ippocrate trova il filosofo seduto all'ombra di un platano, circondato da libri e da bestiole dissezionate, tutto intento a scrivere e meditare. Durante il colloquio con Democrito, il medico apprende non solo

⁶⁹ M. Paoli, *Solitude et engagement civique dans le Theogenius d'Alberti*, art. cit., p. 415 sgg.; L. Boschetto, *Ricerche sul Theogenius e sul Momus di Leon Battista Alberti*, in «Rinascimento», vol. 33, 1993, pp. 3-52; Id., *Democrito e la fisiologia della follia. La parodia della follia e della medicina nel Momus di Leon Battista Alberti*, in «Rinascimento», vol. 35, 1995, pp. 3-29.

che l'oggetto dei suoi studi era costituito proprio dalla natura, cause e decorso della pazzia, ma che in realtà Democrito non era per nulla affetto da questo male. Al contrario, quelli che in lui apparivano come i sintomi della patologia – ovvero il riso smodato e la condotta di vita appartata e trascurata – erano in realtà segni della sua superiore saggezza. A cagionare il riso di Democrito era, infatti, la connaturata follia degli uomini, contraddittori, schiavi dei vizi e di basse pulsioni, assorbiti nell'affannoso perseguimento degli obiettivi più futili; agli occhi del filosofo, essi conducono la propria vita nella completa cecità, incapaci di discernere la vera fonte della felicità, cioè la virtù. Alla fine del colloquio con Democrito, Ippocrate è costretto a rovesciare il giudizio di partenza, dovendo ammettere che la pazzia covasse, in realtà, dalla parte degli Abderiti.

Alberti, nel *Theogenius*, fa suo lo schema narrativo dell'*Epistola*, seppur con importanti variazioni. Da un lato, la cornice bucolica resta invariata, così come la contrapposizione tra Teogenio, sapiente apparentemente bizzarro, e la città. Dall'altro lato, non ritroviamo, nello scritto albertiano, l'intervento di una figura esterna (quale il medico Ippocrate) a rimettere in squadra il giudizio dei cittadini. Tanto nelle pubbliche vicende della città, quanto in quelle personali di Tichipedo, sono l'incedere dei Tempi e l'azione della Fortuna a svolgere una funzione rivelatrice.

Molti de' vostri fortunatissimi cittadini a me noti e familiari, quando in que' tempi la fortuna con noi era facile e liberale, soleano vacui di maggiore sue cure pigliarsi faccenda a riprendermi e accusarmi *taciturno e pervicace*, e quanto e' diceano, *fantastico e bizzarro*, quale contento di me stessi nulla degnava quella moltitudine data alla voluttà. [...] Ma poiché la *nostra repubblica e cittadini testé*, o ingiuria della fortuna, o forza e merito de' costumi pravi e corrotti, *caderono in calamità e miseria*, io vedendo que' medesimi antiqui miei riprenditori nelle cose avverse *solliciti, seco stessi solinghi e tutti alieni da quelli suoi prima usati gesti e costumi* non convenire lieti fra la moltitudine e ivi *osservare forse troppa tristezza e taciturnità*, cominciai meco a ripensare qual più avesse forza a perturbare una repubblica, o la seconda fortuna o pur l'avversa.⁷⁰

La luce della propizia Fortuna si rivela ancora una volta essere una luce abbagliante, che confonde i reali contorni delle cose, e così il contegno di Teogenio era irriso dagli sprovveduti cittadini in quanto stravagante, *taciturno e pervicace, fantastico e bizzarro*. È solo con il rovesciamento della «pubblica fortuna» che divengono palesi i sintomi della vera follia. Un rovesciamento, peraltro, una «calamità e miseria» che parrebbero alludere velatamente al cambio di regime intervenuto a Firenze⁷¹. Le nebbie della melancolia, a questo punto, sembrano stendersi tetre sull'intera città, i cui abitanti si mostrano ora

⁷⁰ L. B. Alberti, *Theogenius*, in *Opere volgari*, vol. 2, a cura di C. Grayson, Laterza, Bari 1966, pp. 58-59, corsivi miei.

⁷¹ Aspetto riconosciuto anche da Boschetto, cfr. *Tra politica e letteratura*, art. cit., p. 122.

solliciti, ovvero inquieti, e *solinghi e tristi*. L'arbitrio della fortuna, tuttavia, rappresenta solo una delle possibili ragioni della cattiva salute della repubblica, accanto – ma si direbbe meglio, in seconda istanza – alla decadenza dei costumi. A proposito dell'atteggiamento melancolico esibito dai cittadini, occorre però fare una precisazione. È fuor di dubbio che, come sottolineato anche da Boschetto, l'interpretazione in chiave atrabiliare dell'*Epistola a Damageto* interviene in una tradizione più tarda, resa canonica dall'*Anatomia della melancolia* di Robert Burton⁷². In effetti, ritengo che l'introduzione dell'elemento melancolico nella riscrittura albertiana rappresenti un ulteriore livello di stratificazione nell'uso delle fonti.

L'elaborazione in chiave politica della melancolia, infatti, deriva dalla *Repubblica* di Platone (l. IX). Platone non solo aveva affermato che è il popolo, in preda a sfrenata licenza, a generare da se stesso la tirannide, secondo un principio genetico che trova corrispondenza nell'indicazione, da parte di Alberti, della radice della «calamità e miseria» della città nella corruzione stessa dei cittadini; ancora, il filosofo greco aveva sostenuto che all'instaurarsi di qualsiasi regime politico corrisponde una tipologia antropologica che ne rispecchia le caratteristiche. Nel caso specifico della tirannide, tale forma di regime scaturisce dalla diffusione di individui irrazionali e schiavi delle passioni:

⁷² L. Boschetto, *Democrito e la fisiologia della follia*, art. cit., p. 16 sgg.

Così, quando siffatti individui nello Stato diventano numerosi ed altri si aggregano a loro, e insieme si rendono conto della loro forza numerica, allora, giocando sull'ignoranza del popolo, danno alla luce il tiranno, ossia quello fra loro che più di ogni altro ha nella sua anima in maniera più netta e in maniera più marcata un carattere da tiranno.⁷³

In effetti, così come nel caso dell'uomo sommamente infelice si realizza il dominio della parte peggiore dell'anima su quella migliore (quella razionale), allo stesso modo, nella forma di governo più infelice, la tirannide, gli uomini più indegni prevalgono sugli uomini migliori, riducendoli a impotenza e miseria⁷⁴. Tale asimmetria innerva in maniera strutturale lo svolgimento argomentativo del *Theogenius*, come in parte si è già avuto modo di osservare. Ancora, l'uomo tirannico giunge a eliminare completamente dalla propria anima ogni residuo di temperanza «per riempirla di vuota pazzia». Nel corso dello svolgimento di questo argomento, Socrate ricapitola in questi termini i caratteri di siffatto tipo antropologico:

«E l'uomo fuori di senno, in preda all'esaltazione si mette in testa non solo di aver potere sugli uomini, ma addirittura sugli dèi.»

⁷³ Platone, *Repubblica*, IX, 575 c-d, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 1290.

⁷⁴ *Ivi*, p. 1292.

«È così infatti.»

«Ottimo amico – osservai – l'uomo diventa completamente tirannico, quando o per natura, o per abito acquisito, o per l'una o per l'altra cosa insieme, assume ad un tempo il carattere di essere facile all'ebbrezza, avido di amore e depresso [*melancholicos*]». ⁷⁵

È dunque con Platone che la follia e la melancolia intervengono per la prima volta nel discorso politico nel tratteggiare, col linguaggio della malattia, l'imporsi del disordine nello Stato e nell'animo dei suoi cittadini. Ma sulla lettura della *Repubblica* da parte di Alberti si avrà modo di tornare più avanti. Tornando adesso al *Theogenius* e alla fonte pseudo-ippocratica, è necessario interrogarsi sul significato degli elementi attinti direttamente dall'*Epistola a Damageto*.

In primo luogo, il vivere appartato di Teogenio, il suo collocarsi al di fuori delle mura della città vuole segnare una distanza che è soprattutto di natura simbolica: tale posizione rappresenta il ripudio delle vanità celebrate dalla vulgata, la coltivazione di una piena e intera libertà, ma, a differenza del modello pseudo-ippocratico, non costituisce una forma di distacco dalla vita e dall'impegno politico che spettano al cittadino. La stessa valenza assume l'analoga posizione di Genipatro, il quale non esita a rivendicare con fierezza questo aspetto:

⁷⁵ *Ivi*, p. 1288.

E sempre come io fo, così farò di dì in dì, esporrò quel ch'io sappia, possa e vaglia in premeditare, investigare, ed esporre a' miei cittadini, con voce e con scritti, cose utili e accomodate alla amplitudine e degnità della nostra republica. Quale animo mentre che sarà in me, chi potrà negare ch'io non sia vero suo e certissimo cittadino? Né crederò tu reputi cittadino qualunque barbero abiti entro quelle mura, ma piuttosto iudichi inimico colui quale con suo consiglio, con sua opera, con suoi detti e fatti perturbi l'ozio e quiete de' buoni. Adunque la dritta affezione in prima verso la patria, non l'abitarvi fa me essere vero cittadino, ché se così non fusse, e i buoni che uscissero in altrui provincie per cose pubbliche o private, subito resterebbero essere cittadini.⁷⁶

La passione civile erompe nella consacrazione del proprio sapere al bene della patria, operando un ulteriore rovesciamento rispetto al giudizio dominante; non le ricchezze e la forza delle armi rendono il cittadino benefico alla Repubblica, poiché questi beni, adoperati senza retto consiglio, si rivelano del tutto vani e inutili⁷⁷. È il dono dell'intimo patrimonio di conoscenza e saggezza, coltivato con fatica e dedizione, che costituisce il contributo più prezioso al vivere civile, malgrado il dispregio in cui comunemente sono

⁷⁶ L. B. Alberti, *Theogenius*, op. cit., p. 79. Sul valore civile dell'impegno del letterato si veda anche G. Ponte, *Leon Battista Alberti: umanista e scrittore*, op. cit., in particolare il cap. 1, *Il letterato in urto con la società*, pp. 8-14.

⁷⁷ Ciò non significa che Genipatro stigmatizzi le ricchezze, che al contrario possono essere messe al servizio dello Stato proficuamente.

tenuti i letterati. E «con voce e con scritti», dunque, Genipatro è presente e interviene nella vita della città, con essi conduce la propria lotta. Non è possibile non vedere, peraltro, come in questo attestarsi come «vero e certissimo cittadino» a dispetto dei luoghi e dei confini, balena la fierezza e insieme il dolore dell'esule Battista, il suo profondo sentimento di appartenenza a Firenze così a lungo frustrato⁷⁸.

E ancora, tra le virtù civili che Genipatro, può reclamare, non vi è solo l'amor patrio e il prezioso ausilio intellettuale e morale; egli, infatti, sa di potersi tenere libero e saldo anche di fronte ai crudeli tiranni⁷⁹.

Tuttavia, nonostante la fermezza dello spirito civico di Genipatro e la consapevolezza della propria funzione all'interno dello Stato, egli non è ignaro dei limiti con cui il proprio impegno è costretto a scontrarsi. Il motivo pseudo-ippocratico della pazzia dei cittadini, infatti, viene adottato e

⁷⁸ Sulla dimensione autobiografica del *Theogenius* si ricordi ancora Paoli, *Solitude et engagement civique dans le Theogenius d'Alberti*, art. cit.

⁷⁹ L. B. Alberti, *Theogenius*, op. cit., p. 100: «Onde con questa mia ragione di vivere me truovo fermissimo contro ogni ingiuria. Truovomi da non temere tiranno alcuno per crudelissimo che sia. Ammunirolo pieno di libertà. Tu e gli altri simili a te, per paura di non perdere l'amplitudine tua, non tanto insieme con gli altri assentatori e riderai e applauderai al tiranno osservando e temendo ogni suo cenno, ma e ancora a qualsiasi de' tuoi settatori e domestici scurre molte patirai cose a te moleste e da non essere sofferte a chi voglia dirsi felice», p. 76. Se il tiranno è, per definizione, colui che viola il diritto e la legge, il buon cittadino deve invece a ogni costo difendere le leggi, anche se ciò significa avvantaggiare un nemico. L'importanza degli istituti trascende gli interessi e le contrapposizioni particolari. Nel secondo libro, infatti, Teogenio afferma: «Ma tuo sarebbe non in picciola parte quel vizio se per tua indiligentia chi si sia venisse contro alle leggi della patria e contro all'ozio de' buoni, quale tu e ogni buono cittadino debba quanto in sé sia diffendere e mantenere. E sono le leggi nervo e fermezza della republica, per quale in primo dobbiamo esporre ogni nostra industria e opere e fortune, poiché, come dicea Platone, aprovata sentenza da tutti e' filosofia, siamo nati non solo a noi, ma parte di noi a sé vendica la patria, parte chi ne procreò, parte e' nostri a noi per sangue e per amicizia coniunti».

rielaborato in chiave più marcatamente anti-popolare da Alberti, sempre diffidente nei confronti del “popolino”⁸⁰. Deplora, in effetti, la prontezza della moltitudine a prestare ascolto agli individui più infidi, e l’inveterata ostilità verso i consigli dei più saggi.

La follia e irrazionalità della città, tuttavia, riproducono in piccolo una realtà che, in ultima istanza, interessa universalmente l’uomo. A ragione Garin ha osservato nel *Theogenius* (l. II) lo svolgersi di un rovesciamento della *oratio de dignitate homini ante litteram*⁸¹. L’uomo, «ombra di sogno» è la più fragile e misera delle creature, privo di ogni difesa naturale contro i pericoli e le intemperie, la sua stessa esistenza è perennemente tenuta sotto scacco persino dalla più piccola bestiola. Alla sua originaria debolezza, inoltre, l’uomo non manca di aggiungere infelicità e dolore con il suo stesso comportamento, improntato alla violenza, all’ambizione, alla ricerca di cose impossibili: «siamo sottoposti a tanti casi, a quanti noi stessi espognamo, alla temerità e furore della fortuna, alla imbecillità di nostra sorte, alla nostra volontaria miseria»⁸². È ancora la *stoltizia*, pertanto, la cifra del vivere umano.

⁸⁰ In effetti è proprio a questo riguardo che Alberti menziona esplicitamente la vicenda dell’incontro tra Ippocrate e Democrito «Appresso e’ suoi cittadini Abderites Democrito, summo filosofo, era riputato stolto. Ancora si leggno le epistole per quale Ippocrate medico fu chiesto a medicarlo. Antiquissimo e usitato costume di tutti e’ populi spregiare e odiare e’ buoni», *ivi*, p. 78.

⁸¹ E. Garin, *Rinascite e Rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari 1990, in particolare cap. IV, *Studi su Leon Battista Alberti*, p. 145. Si veda anche M. Ciliberto, *Pensare per contrari*, op. cit., pp. 115-32.

⁸² L. B. Alberti, *Theogenius*, op. cit., p. 94.

Se questo è il quadro offerto dalla realtà, dalla storia passata e presente del mondo, in cui tutto è follia, finzione, apparenza totalmente discorde dall'essenza, occorre dunque volgersi a mondi altri per scoprire la verità delle cose. A margine della riflessione sin qui condotta, non sarà superfluo analizzare ulteriormente un simile motivo, allargando lo sguardo ad altri componimenti albertiani.

In effetti, il tema della distanza, metaforicamente rappresentato dall'ambientazione extraurbana del *Theogenius*, assume in più occasioni il significato di distacco critico in seno all'opera dell'Alberti, nello sforzo di delineare una posizione di radicale alterità che consenta di serbare uno sguardo disincantato sul reale.

È così che, ad esempio, nell'intercenale *Somnium*, la dimensione dell'alterità è affidata alla grottesca allegoria del viaggio del melancolico Libripeta nella terra dei sogni. Il temperamento melancolico è, già a partire da Aristotele e poi ancora nella tradizione medievale, associato alla sfera onirica, travolto tanto dal turbine dell'allucinazione mostruosa dell'incubo quanto dall'illuminazione del sogno rivelatore⁸³.

Inizialmente, è il disgusto per la stoltizia degli uomini a indurre Libripeta a ricercare un luogo d'evasione, individuando nel paese dei sogni il luogo più

⁸³ L. B. Alberti, *Intercenales*, op. cit., p. 231. M. Padres Vilar, «*Morbus animi*» e malinconia nelle *Intercenales di Alberti*, art. cit., p. 22 sgg; J. Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, op. cit., pp. 12-13.

consonate al proprio temperamento; lì, infatti, «uno può lasciarsi andare alla propria pazzia»⁸⁴. Giunto in quelle lande, tuttavia, deve riconoscere che lì non vi è traccia alcuna di follia. In quelle valli, infatti, giacciono accumulate tutte le cose smarrite in terra: gli antichi imperi ormai estinti, ridotti a cumuli di «vesciche» rigonfie di menzogne e piaggeria, le cariche pubbliche in forma di ali di piombo, gli amori, i desideri e le preghiere irrealizzati. Insomma, la terra dei sogni offre l'intero paesaggio della vanità umana. Soltanto una cosa non vi si trova, poiché è tutta riversata tra i mortali: appunto, la pazzia⁸⁵.

1.3 La melancolia civile e l'«uomo tirannico» della *Repubblica*

A un primo sguardo, il delinarsi di una correlazione tra situazione politica e melancolia potrebbe apparire piuttosto inusuale, laddove si è soliti pensare all'umor nero come un fenomeno associato alla vita psico-fisica del singolo individuo, rintanato in ricercata solitudine, astratto in sogni e fantasie sbrigliate. La tendenza all'isolamento, in particolare, il fuggire l'umana

⁸⁴ *Ivi*, p. 231: «Mihi quidem intuenti hoc diluvium stultorum hominum, quo hec etas exuberat, admodum stomachato incidit in mentem moribus mei ad vitam degendam eum esse aptissimum locum, ubi sese qui sominant recipiunt. Nam illic tuto, ut inter somniandum vides, licet pro arbitrio delirare» | | «Osservavo questa massa di imbecilli che abbondano ai giorni nostri e mi stava venendo un attacco di bile, quando mi sono ricordato che, con la mia mentalità, il posto dove si vive meglio è il paese dei sogni. Là uno può lasciarsi andare alla propria pazzia, come si vede nell'esperienza onirica». Cfr. F. Meroi, *Tra «miseria» e «dignitas». Immagini della follia da Alberti a Voltaire*, Edizioni ETS, Pisa 2018, pp. 31-33.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 236-237: «Denique, ne sim prolixior, isthic quevis omnia, preter stultitiam, reperies.» | | «Insomma, per farla breve, nel paese dei sogni trovi di tutto, tranne la pazzia».

conversazione, sembrerebbero farne un'afezione asociale e anti-politica per definizione. In realtà, a livello generale, il potenziale polemico che la melancolia può simbolicamente veicolare giace proprio in una simile repulsione manifestata dall'individuo nei confronti dell'umano consorzio. E ancora, accanto a questo aspetto, l'immaginario dell'atrabile può servire a rendere intellegibile attraverso il concetto di patologia l'aberrazione politica – come nel caso della configurazione della tirannide.

Similmente, nei paragrafi precedenti è emerso come sia nei *Pofugiorum ab aerumna*, sia nel *Theogenius* il ricorso al linguaggio della melancolia e della pazzia costituisca un codice espressivo efficace e funzionale rispetto alla rappresentazione del dissenso, nonché degli effetti nefasti di un contesto politico corrotto.

Si è, inoltre, notato il contributo fondamentale di Platone nel gettare le basi di tale prospettiva. Il parallelismo da questi istituito tra anima individuale e anima dello Stato, nonché tra medicina e politica, è destinato a incidere notevolmente nelle strutture profonde del pensiero politico occidentale. Sarebbe, in effetti, difficile enumerare tutti gli autori che hanno contribuito alla elaborazione e diffusione della metafora del «corpo politico»: le ibridazioni concettuali tra medicina e politica che essa comporta, infatti, ricorrono nelle opere più disparate, da quelle di Aristotele a quelle di

Cicerone, da Giovanni di Salisbury a Marsilio da Padova, e, più tardi, Machiavelli⁸⁶.

Pur nelle differenze specifiche, l'immagine del corpo dello Stato sembrerebbe veicolare fundamentalmente l'idea di una profonda unità all'interno di una entità composita quale la comunità politica, fornendo un ausilio concettuale nella determinazione dell'ordine gerarchico al suo interno, nonché delle funzioni che ciascuna parte è tenuta a svolgere – si pensi, ad esempio, alla formulazione del rapporto Stato – Chiesa. Si tratta di una intelaiatura concettuale che, seppure in questa sede non è possibile analizzare

⁸⁶ Forse proprio in ragione della grandissima diffusione di tale metafora, non si dispone ancora di uno studio comprensivo che ricostruisca l'evolversi di tale metafora. Dei numerosi studi dedicati alle sue particolari declinazioni, si vedano: V. Hope e E. Marshall (eds.), *Death and Disease in the Ancient City*, Routledge, London and New York 2000, in particolare cap. 3 *Sickness in the body politic*, pp. 24-34; A. Musolff, J. Zinken (eds.), *Metaphor and Discourse*, Palgrave Macmillan, New York 2009, in particolare cap. 14, *Bodies Politics and Bodies Cosmic: the Roman Stoic Theory, of the 'Two Cities'*, pp. 219-232, e cap. 15, *Metaphor in the History of Ideas and Discourses: How Can We Interpret a Medieval Version of the Body-State Analogy?*, pp. 233-249; E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989; C. Richter Sherman, *Imaging Aristotle. Verbal and visual representation in fourteenth-century France*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1995, in particolare cap. 20, *Undermining the Body Politic (Book V)*, pp. 232-; A. H. Chroust, *The corporate idea and the body politic in the Middle Ages*, in «Review of Politics», vol. 9, n. 4, 1947, pp. 323-452; J. Kaye, *A History of Balance, 1250-1375*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; R. Lambertini, *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine dell'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali*, in *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995)*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, in particolare pp. 289-303; C. Vasoli, *La «naturalzza» dello Stato e la sua «patologia» nella tradizione aristotelica*, in «Il pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali», vol. 26, n.1, 1993, pp. 3-13; T. Shogimen, *Treating the body politic: the Medieval metaphor of political rule in the late Medieval Europe and Tokugawa Japan*, in «The Review of Politics», vol. 70, 2008, pp. 77-104; Id., *Medicine and the Body Politic in Marsilius of Padua "Defensor Pacis"*, in *A companion to Marsilius of Padua*, Brill, ed. by G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman, Leiden-Boston 2011, pp. 71-115; A. Musolff, *The metaphor of the "body politic" across languages and culture*, in *Cognitive Explorations into Metaphor and Metonymy*, ed. by F. Polzenhagen, Z. Kovács, S. Vogelbacher, S. Kleinke, Peter Lang Edition, Frankfurt, 2014, pp. 85-99. Sulle occorrenze in Alberti si tenga presente almeno il Proemio del *Momus*, dove il monarca è definito «mens et animus universum republicae corpus».

ulteriormente, è bene tenere a mente, in quanto supporta idealmente la nozione di melancolia civile.

Tornando ad Alberti e alla sua lettura di Platone, nel presente paragrafo si tenterà dapprima di rievocare sinteticamente i tratti essenziali dell'*uomo tirannico*, e, successivamente, si cercherà di ricostruire le circostanze dell'incontro ideale con la *Repubblica* di Platone all'interno della scuola e della biblioteca di Gasparino Barzizza.

1.3.1 L'uomo tirannico nella *Repubblica* di Platone

Come si è appena ricordato, la potentissima costruzione teorica che intreccia medicina e politica, anima e corpo individuali con l'anima e il corpo dello Stato trova una insuperata elaborazione in Platone. Per questo motivo non sarà superfluo richiamarne sinteticamente alcuni aspetti.

Il filosofo greco, come è noto, aveva teorizzato una stretta corrispondenza tra l'articolazione dell'anima (razionale, irascibile e concupiscibile) e le classi sociali che compongono lo Stato. Nella *Repubblica*, Platone aveva cercato di individuarne la forma di governo più perfetta, quella maggiormente improntata a principi di giustizia e razionalità, ponendo al suo vertice i governanti filosofi – corrispondenti, appunto, alla parte dell'anima volta alla ragione. Nella stessa opera platonica, inoltre, trova spazio nei libri VIII e IX la trattazione di forme costituzionali via via più imperfette: la timocrazia,

l'oligarchia, la democrazia e infine la tirannide, «che può considerarsi come la quarta ed estrema *malattia* dello Stato»⁸⁷. All'enumerazione dei quattro generi di costituzione, segue l'illustrazione del loro corrompersi e degenerare nella forma di grado peggiore, e via via più infelice, con la descrizione delle rispettive tipologie umane che vi corrispondono. Vi sono infatti tanti tipi di uomini quanti i generi di Stato, che proprio dai costumi dei cittadini prendono le loro caratteristiche. Di particolare interesse per il nostro tema risulta, come si è già avuto modo di notare, la parte della trattazione dedicata allo Stato tirannico e alla tipologia dell'*uomo tirannico*.

La condizione del carattere tirannico è la più aliena da principi razionali, in quanto interamente dominata dalle passioni e di desideri smodati. La sua condotta di vita è per questo assimilata allo stato di sonno, ovvero a una situazione in cui l'anima razionale è inibita e la dimensione ferina dell'uomo, con i suoi desideri più osceni, si rivela nei sogni. Similmente, tale condizione è associata ancora ad altre circostanze in cui l'anima è totalmente spogliata delle sue difese razionali, come nell'amore sensuale, nell'ebbrezza e nella pazzia. Lo sfrenato desiderio di prevaricazione (*pleonexia*) è dunque tale da identificarsi con la patologia psicologica, con il delirio di potere che induce a volersi imporre «sugli uomini e addirittura sugli dèi»⁸⁸. A questo punto, vale la pena riprendere il passo già citato nel paragrafo precedente:

⁸⁷ Platone, *Repubblica*, VIII. 544b, in *Tutti gli scritti*, op. cit., p. 1263.

⁸⁸ *Ivi*, IX. 573c, p. 1288.

L'uomo diventa completamente tirannico, quando o per natura, o per abito acquisito, o per l'una e l'altra cosa insieme, assume a un tempo il carattere di essere facile all'ebbrezza, avido di amore e *depresso* [μελαγχολικός].⁸⁹

È dunque il prevalere di un carattere umano siffatto, lascivo, dissoluto e melancolico, che prepara il terreno alla instaurazione della tirannide. Naturalmente, il riferimento al carattere *melancholicos* non dev'essere confuso con il concetto di "temperamento", maturato in una fase ben più tarda della scienza medica, in cui lo schema tetradico dei quattro umori è consolidato, e con esso la distinzione caratteriologica in inclinazioni psico-fisiche stabili. Mentre il verbo *melancholaō* era già entrato in uso all'epoca di Platone per designare l'«essere fuori di senno»⁹⁰, l'insieme di trattati che compongono il *Corpus Hippocraticum* rivela un ricorso al lemma *melancholia* e ai suoi derivati che restituisce un quadro nosologico non ancora uniforme. La bile nera (*melaina cholē*) può semplicemente riferirsi a un umore corporeo (come nel trattato *Sulla natura dell'uomo*, dove per la prima volta si presenta lo schema fondamentale sangue-flegma - bile gialla - bile nera); oppure, la *melancholia* può configurarsi come una malattia autonoma (*Malattie*, I.30), o ancora, in forma aggettivale, come manifestazione di un'altra malattia (*Malattie*, III);

⁸⁹ *Ivi*, IX. 575 c-d, p. 1290.

⁹⁰ V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Einaudi, Torino 1986, p. 59.

anche il rapporto tra melancolia come malattia e come costituzione predisposta ai disturbi melancolici sembrerebbe problematico all'interno dei trattati ippocratici⁹¹.

Laddove i fenomeni psico-fisici associati alla melancolia vengono specificati, essi si presentano, accanto ad altri, come angoscia, paura, tristezza, misantropia, pazzia, senza escludere tuttavia forme di accesso furioso.

Tornando adesso al passo platonico, non è difficile comprendere come il richiamo al carattere melancolico sia in grado di evocare in maniera pregnante diversi degli attributi indicati come caratteristici del profilo tirannico: il tiranno di Platone, infatti, viene descritto come individuo privo di amici, condannato alla infelicità e alla perpetua paura; egli, riprendendo la descrizione della *Repubblica*, è «invaso da ogni forma di paura»⁹², «il più infelice»⁹³, «infido, ingiusto, asociale... in primo luogo lui stesso infelice e poi anche cagione di infelicità per chi gli sta vicino»⁹⁴.

⁹¹ Per un'analisi dettagliata si veda ancora V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia*, op. cit., in particolare Cap. 2, par. 4, *La melancolia*, pp. 57-63; si vedano anche R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melancolia*, op. cit., pp. 7-63; J. Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, op. cit., pp. 7-39; M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, in particolare il cap. 4, *Prevedere, normalizzare, schematizzare*, pp. 128-64; J. Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Brill, Leiden-Boston 2012, in particolare, part. II, cap. 12, *At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholic?*, pp. 229-58. Un contributo importante alla fissazione dei profili caratteriologici, poi venuta a compimento nella tradizione posteriore a Galeno, è reperibile già nei celebri *Problemi* pseudo-aristotelici (*Problemata*, XXX.1, di cui si parlerà nel terzo capitolo), che incontreranno grande fortuna nella rielaborazione rinascimentale del genio melancolico.

⁹² Platone, *Repubblica*, IX. 579b, op. cit., p. 1293.

⁹³ *Ivi*, IX. 576c, p. 1291.

⁹⁴ *Ivi*, IX. 580a p. 1924. Circa l'atteggiamento assunto da Platone nei confronti della medicina ippocratica nella *Repubblica*, tra critiche e continuità, cfr. M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995, e, in particolare, il terzo capitolo, *Fedone e Repubblica*, pp. 75-95. Sulla malattia come metafora politica si veda inoltre G. Cambiano, *Patologia e metafora politica*.

Inoltre, la dimensione depressiva presente nella sintomatologia della bile nera sembra non escludere, come appena visto, manifestazioni più violente, di accesso furioso, compatibili invece col volto sanguinario del tiranno licantropo⁹⁵. L'accento alla melancolia, infine, potrebbe avere la funzione di richiamare, in un senso più ampio, anche la forte carica simbolica veicolata dall'umor nero, che proprio in ragione del suo colore cupo evocava la tenebra e la morte. In tal modo, questo elemento, lungi dall'essere accidentale, contribuisce a gettare una luce ancora più sinistra sul profilo perverso

Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum, in «Elenchos», vol. 3, n. 2, 1982, pp. 219-236. Sulla rappresentazione della condizione melancolica nel *Corpus Hippocraticum*, si tenga presente il celebre aforisma che recita «se la paura o l'abbattimento persistono, è uno stato melancolico» (*Aforismi*, 6.23).

⁹⁵ Platone in *Repubblica*, VIII. 565d-566a, menziona l'inquietante mito di Licaone, «secondo il quale chi ha mangiato interiora umane tagliate finemente e mescolate con quelle di altre vittime, diventa un lupo. [...] Così, chi è a capo del popolo, e potendo disporre della massa che ha tirato dalla sua, non si trattiene dal versare il sangue dei cittadini; chi muovendo false accuse, come si fa di solito, e trascinando la gente in tribunale, si macchia di omicidio, togliendo la vita a un uomo; chi con lingua e labbra empie gusti il sangue della sua stessa gente, e la bandisca in esilio, e la mandi a morte, mentre dall'altra parte suscita il miraggio della cancellazione dei debiti e della distribuzione delle terre, ebbene, a costui, dopo tutto ciò che ha fatto, non tocca fatalmente o di morire per mano dei nemici, o di diventar tiranno o di trasformarsi da uomo in lupo?» (Platone, *Repubblica*, op. cit., p. 1282). Con questo richiamo Platone metaforizza la ferocia propria del tiranno, cruento e privo di qualsiasi umano sentimento nel perseguire i propri obiettivi. È interessante segnalare l'attestazione di una tradizione medica più tarda che identificava la licantropia come forma particolare di malattia melancolica Oribasio, Ezio, Paolo di Egina. Sul rapporto tra melancolia e licantropia cfr. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melancolia*, op. cit., p. 19. Occorre anticipare che l'immaginario legato al lupo, rafforzato anche dalla diffusione del plautino *homo homini lupus*, è presente anche in Alberti (che, peraltro, menziona proprio Plauto nei *Profugia*), il quale ricorre alla medesima simbologia nel rappresentare lo spirito di sopraffazione nell'intercenale *Lupus*, associandola poi alla figura del monarca nel *Momus*. Si ricordi, infine, la tirata contro i tiranni che conclude l'intercenale *Defunctus*, in cui i tiranni sono caratterizzati da una voracità tale «ut nescias plusneaurum aut sanguinem sitiant», talché la loro pena dopo la morte, per contrappasso, sarà la sete. Su questi aspetti cfr. D. Canfora, *Alberti modello di letteratura politica*, op. cit., pp. 705 sgg. Un episodio di (tentata) antropofagia, infine, è riportato in Alberti nell'intercenale *Naufragus*. In un contesto di pericolo estremo e di isolamento, e in assenza della coercizione delle leggi e della società, il barbaro Scita tenta di uccidere la fanciulla scampata con lui al naufragio per soddisfare la propria fame, rappresentando allegoricamente gli istinti più ferini insiti nell'uomo, pronti a prorompere in assenza di freni esterni.

dell'uomo tirannico. Lo spaccato antropologico che ne risulta, di una umanità ferina e melancolica, vorace e lussuriosa, sostanza, pertanto, la rappresentazione di una malattia che infetta e corrode lo Stato nella sua interezza.

1.3.2 La *Repubblica* nella biblioteca di Gasparino Barzizza

Una volta delineato il ritratto del tiranno e della tipologia antropologica di cui è espressione ultima, è necessario tentare di stabilire con più precisione i canali attraverso i quali Alberti possa essere venuto in contatto con l'opera platonica.

Da un lato, infatti, Alberti viveva la stagione delle grandi riscoperte umanistiche dei testi classici avviata nel Quattrocento. La monumentale operazione di recupero del sapere antico messa in atto dalle prime generazioni di umanisti aveva abbracciato significativamente gli scritti di Platone, fino a quel momento rimasti fundamentalmente inaccessibili all'Occidente latino. Infatti, mentre il *Timeo* era parzialmente disponibile ai lettori medievali grazie alle traduzioni di Calcidio e di Cicerone, fu necessario attendere il contributo degli allievi del bizantino Emanuele Crisolora - Leonardo Bruni, Uberto Decembrio, Cencio de' Rustici - per un primo arricchimento del corpus platonico. È così che, già all'inizio del XV secolo,

vengono alla luce le versioni latine di dieci dei dialoghi di Platone, tra cui l'*Apologia*, il *Critone*, il *Gorgia*, il *Fedone* e appunto la *Repubblica*.

La prima traduzione della *Repubblica*, più in particolare, fu il risultato della collaborazione tra Uberto Decembrio e lo stesso Crisolora, il quale, spinto dalle pressioni di Gian Galeazzo Visconti e dell'imperatore Manuele Paleologo, aveva lasciato Firenze e il circolo di Salutati per trasferirsi a Pavia nel 1400. Appena due anni più tardi, Decembrio e il dotto bizantino riuscirono a portare a compimento la versione del ponderoso dialogo platonico⁹⁶.

La combinazione della piana prosa latina del primo con la padronanza della lingua greca del secondo⁹⁷, tuttavia, si rivelarono insufficienti a produrre una traduzione realmente efficace: essi, infatti, mancavano ancora degli strumenti concettuali necessari per cogliere alcuni degli aspetti più complessi della filosofia platonica. Cionondimeno, gli sforzi congiunti di Crisolora e Uberto, assieme al nuovo tentativo di traduzione affrontato dal figlio di quest'ultimo, Pier Candido, rappresentano senz'altro delle tappe importanti nel riavvicinamento della *Repubblica* ai lettori occidentali.

⁹⁶ Sul "ritorno" di Platone nel Rinascimento si veda J. Hankins, *La Riscoperta di Platone nel Rinascimento Italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009; si tenga presente anche l'edizione originale di tale studio in due volumi, che presenta nel secondo tomo una raccolta preziosa di testi: Id., *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1991. Sulle prime traduzioni latine della *Repubblica* di Platone si vedano inoltre *I Decembrio e la traduzione della Repubblica di Platone*, a cura di M. Vegetti e P. Pissavino, Bibliopolis, Napoli 2005, e E. Garin, *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del secolo XV*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955, pp. 341- 374.

⁹⁷ J. Hankins, *A Manuscript of Plato's Republic in the translation of Chrysoloras and Uberto Decembrio with annotations of Guarino Veronese (Reg. Lat. 1131)*, in *Supplementum Festivum. Studies in honor of Paul Oscar Kristeller*, Binghamton, New York 1987, pp. 149-188.

Guardando più da vicino la versione Crisolora-Decembrio, è interessante notare come già nella *Prefazione* firmata da Uberto sia possibile rintracciare un cenno al motivo dell'avvicendamento delle forme costituzionali, accanto a un riferimento alla malattia mortale dello Stato:

Ut ad Platonem autem de quo nunc agitur redeamus, talem ac tantam tantoque ordine republicam stabilisse prima fronte nulla alia ratione considero quam quod aristocraticam Atheniensem felicioribus forte maiorum auspiciis atque legibus conditam politiam ad timocraticam, deinde ad oligarchicam et subinde, *crescentem in dies malitia, ad democraticam et forte ipsius ad tyrannidem temporibus viderat pervenisse*. Quod equidem aegre ferens patriae urbis statum et iustitiae cuius semper ferventissimus zelator extiterat miseratum excidium, *tanquam aegro corpori et morti iam proximo medicam manum apponere cogitavit*⁹⁸.

Sin dal materiale paratestuale che precedeva la traduzione, pertanto, sarebbe stato possibile trovare, efficacemente compendiata, l'interpretazione del

⁹⁸ *Prologus in Platone De Republica viri spectabilis et egregii Uberti Decembris de Viglevano tunc ducalis secretarii qui hunc librum de Graeco transtulit in Latinum*, cit. in Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, op. cit., p. 526 rr. 49-58. La traduzione del passo si trova invece nell'edizione italiana dello studio di Hankins: «Per tronare ora al nostro tema, ossia a Platone, io penso innanzitutto che egli abbia ordinato il suo Stato in tale modo e con tali precise caratteristiche per il solo motivo che aveva visto come la costituzione ateniese – fondata dai suoi antenati sotto auspici e con ordinamenti senz'altro migliori – era degenerata da timocratica in oligarchica, diventando infine, con i vizi che si moltiplicavano di giorno in giorno, una costituzione democratica. E forse alla sua epoca avrebbe anche potuto trasformarsi in tirannia. Mal sopportando le condizioni in cui versava la sua città natale, nonché afflitto per il pessimo stato della giustizia, di cui era sempre stato uno strenuo difensore, come se avesse avuto a che fare con un malato in fin di vita egli decise di prestare soccorso», *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, op. cit., p. 171.

succedersi delle forme di governo come processo azionato da trasformazioni avvenute nel *mos* dei cittadini, benché Uberto qui presenti tale avvicendamento come parabola seguita dalla storia di Atene, più che come modello teorico; nondimeno, la possibilità di una ulteriore fase degenerativa realizzantesi nella tirannide, associata alla estrema malattia del corpo politico, viene rievocata con accuratezza. Naturalmente, l'accento anti-tirannico non può essere letto in chiave filo-repubblicana, soprattutto se si tiene presente che la traduzione dell'opera platonica fu condotta in ambiente visconteo, e fu forse intesa come parte della propaganda culturale di Gian Galeazzo⁹⁹.

Venendo adesso alla circolazione della versione Decembrio-Crisolora, si rivela assai utile una breve ricognizione delle copie manoscritte e dei relativi possessori nei primissimi decenni del Quattrocento. Si appura così, infatti, che uno degli esemplari pervenutici¹⁰⁰, il ms VIII. G. 51, attualmente conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli, era appartenuto al dotto bergamasco Gasparino Barzizza. Tra il 1407 e il 1421 Barzizza era stato docente di grammatica e retorica presso lo Studio di Padova, città in cui gestiva inoltre

⁹⁹ Cfr. Hankins, *Plato and the Italian Renaissance*, op. cit., 105-110 e D. Mugnai Carrara, *La collaborazione fra Manuele Crisolora e Uberto Decembrio: ideologia signorile all'origine della prima versione latina della Repubblica di Platone e problemi di traduzione*, in, *I Decembrio*, op. cit., pp. 177-235. Com'è noto, la dottrina antitirannica fu invece cavallo di battaglia della propaganda fiorentina. Su questo punto si vedano H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1955; D. Canfora, *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹⁰⁰ Si tratta dei codici Ms Ambros. B 123 sup.; Firenze, Bibl. Laur. 89 sup. 50; Milano, Bibl. Ambros. A 96 inf.; Napoli, Bibl. Naz. VII G 51, Siviglia, Bibl. Colombina 5.6.21; Vat. Ottob. lat. 2050; Vat. reg. lat. 1131; Bern, Burgerbibliothek 194.

un *gymnasium*, ovvero un convitto privato in cui forniva vitto, alloggio e lezioni ai giovani aristocratici, con i quali condivideva studi e vita quotidiana. Tra i suoi allievi, negli ultimi sei anni di permanenza patavina, vi fu proprio il giovane Battista Alberti¹⁰¹.

La scuola di Barzizza può essere considerata un avamposto del primo Umanesimo settentrionale. Infatti, mentre nell'ambito dell'insegnamento universitario Gasparino doveva attenersi alle linee direttive dettate dal regolamento accademico, nelle lezioni extracurricolari e private poté avvalersi di una maggiore libertà nella definizione dei programmi di studio, abbracciando aree di interesse trascurate dal curriculum universitario e introducendo testi e autori innovativi.¹⁰²

Condusse con grande dedizione e passione il proprio lavoro di insegnante, mostrandosi, inoltre, particolarmente ricettivo nei confronti dei nuovi strumenti filologici che il movimento umanistico andava perfezionando, così come grande fu la sua attenzione per le opere dei classici che in quegli anni

¹⁰¹ Tale circostanza è testimoniata da due lettere del Barzizza conservate nel codice Riccardiano 779 (ff.148, 175) e pubblicate in G. Mancini, *Nuovi documenti e notizie sulla vita e sugli scritti di Leon Battista Alberti*, Archivio Storico Italiano, Firenze 1887, pp. 21-25. Sempre Mancini dedica una ricerca su questa fase del percorso albertiano nella ormai classica biografia: Id., *Vita di Leon Battista Alberti*, Bardi Editore, Roma 1967, in particolare pp. 34-46. Dato l'oggetto del presente studio, colpisce, nella seconda delle due lettere, la coincidenza per cui Barzizza (rivolgendosi al padre di Battista, Lorenzo Alberti) menziona proprio Platone, attribuendogli una riflessione destinata a ricorrere negli scritti albertiani: «...quia ut praeclare scriptum est a Platone non solum nobis nati sumus, sed partem nostri vindicat patria, partem parentes ac liberi, partem amici».

¹⁰² R. G. G. Mercer, *The Teaching of Gasparino Barzizza. With Special Reference to his Place in Paduan Humanism*, The Modern Humanities Research Association, London 1979; E. Garin, *L'educazione in Europa, 1400-1600*, Laterza, Bari 1957, pp. 140-43; Id., *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Coedizioni Giuntine-Sansoni, Firenze, 1958, pp. 111-12, 330-33, 492-93.

tornavano alla luce. Basti pensare, ad esempio, che tra i suoi commenti alle *Orazioni* di Cicerone, approntati appunto in ambito didattico nel 1420, trovano spazio tre orazioni riscoperte da Poggio Bracciolini appena tre anni prima¹⁰³. Similmente, Gasparino riuscì ad ottenere subito il codice contenente la versione integrale dell'*Orator*, ritrovato a Lodi nel 1421 dal vescovo Gerardo Landriano.

Il *collegium* fu un luogo di studio e di discussione, aperto alle frequentazioni degli amici letterati dello stesso Barzizza; tra le attività che caratterizzavano il convitto, inoltre, ricopriva un posto non secondario la trascrizione e collazione dei codici manoscritti, all'interno di una vivace rete di scambio, prestito e acquisizione tra Gasparino e i suoi corrispondenti, studenti e amici. Così, andò costituendosi e arricchendosi la biblioteca del *collegium*.

Proprio in ragione della centralità del lavoro di raccolta e diffusione dei testi più all'avanguardia sul fronte degli *studia humanitatis* nel circolo barzizziano, non sorprende la presenza della *Repubblica* di Platone tra i codici collezionati. Infatti, benché sia innegabile che le opere di autori greci siano quasi completamente assenti, e che la letteratura retorica trova assai maggior spazio rispetto a quella propriamente filosofica, occorre ricordare che, a questa altezza temporale, le opere di Platone erano ricercate soprattutto per il loro

¹⁰³ R. L. Gualdo, *Padova 1420: un commento universitario di Gasparino Barzizza a quindici Orazioni di Cicerone*, in *Ut granus sinapis. Essays on neo-Latin literature in honor of Jozef Ijsewjin*, Humanistica Lovaniensia, Leuven 1997, pp. 1-13.

valore letterario più che per la sua dottrina filosofica, spesso fraintesa e concettualmente non accessibile ai lettori del primo Quattrocento. Inoltre, i densi passaggi della *Repubblica* dedicati ai temi pedagogici e retorici dovevano rendere il dialogo particolarmente appetibile per Barzizza. Le glosse apposte a margine del testo di mano dello stesso, d'altro canto, inducono a ritenere che Gasparino dovette dedicarsi con una certa attenzione alla lettura di quest'opera.

A tal proposito, proprio la considerazione della datazione di tali *notabilia* potrebbe offrire degli elementi aggiuntivi al quadro che viene delineandosi circa il materiale a disposizione di Alberti.

Angela Piscitelli ha proposto di datare la redazione delle glosse al torno d'anni compreso tra il 1403 e il 1406¹⁰⁴. Tale ipotesi si basa sul riferimento, contenuto in una delle note del Barzizza, a una disputa filologica tra Coluccio Salutati e Pier Paolo Vergerio a proposito di un passaggio della stessa *Repubblica* («Exemplum, de quo dicit Petropaulus, Coluccius reprehendit», f. 2v)¹⁰⁵ svoltosi appunto in quel lasso di tempo. Benché l'osservazione sia preziosa, non si vede tuttavia perché tale accenno da parte del Barzizza non possa costituire la reminiscenza di un dibattito svoltosi anche a distanza di anni rispetto al momento dell'annotazione stessa: risulta dunque più cauto

¹⁰⁴ A. Piscitelli, *La circolazione della versione crisolorina della 'Repubblica' di Platone: tra Coluccio, Vergerio e Barzizza*, in *Barzizza e la rinascita degli studi classici*, Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Sezione Filologia e Letteratura, Napoli 1999, pp. 275-281.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 275.

accogliere la delimitazione cronologica degli anni 1403-1406 come terminus post quem.

Per quanto riguarda, invece, il terminus ante quem, un dato assai interessante è segnalato da James Hankins. Lo studioso americano ha infatti notato che le annotazioni appuntate dal Barzizza sul testo della *Repubblica* furono trascritte in una copia della versione Crisolora-Decembrio (Ambros. A. 96 inf.) appartenuta a uno dei suoi studenti, Tommaso Bibi da Cipro. Incrociando la cronologia delle rispettive permanenze a Padova del maestro (1407-1421) e dell'allievo (1420-1424), Hankins ha datato la trascrizione delle note al 1420-1421¹⁰⁶. Si può dunque concludere che il codice della *Repubblica* fosse presente nella biblioteca barzizziana negli anni in cui Alberti visse e studiò nel convitto, e si potrebbe inoltre congetturare che il Barzizza dovette avvalersi della lettura del dialogo nell'elucidazione dei numerosi riferimenti a Platone sparsi nelle opere degli autori classici al centro delle sue lezioni, quale, ad esempio, Cicerone.

Conclusioni

Sulla scorta delle considerazioni tratte dalla lettura dei due dialoghi albertiani, i *Profugia* e il *Theogenius*, occorre adesso sollevare lo sguardo e

¹⁰⁶ J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, op. cit., vol. 2, Appendix 7, p. 412.

proporre una sintesi della rielaborazione, operata da Alberti, della tradizione melancolica.

In primo luogo, risulta evidente la natura duplice della stessa nozione di melancolia. Da un lato, nei *Profugia*, essa si esplica come viva incarnazione del fenomeno di dissenso, quale esito tragico della lucida riflessione dell'uomo virtuoso di fronte al disordine che regna nella vita associata e, più in generale, nel mondo umano. Il sapiente è insieme necessitato, per sua stessa essenza, e penetrare con lo sguardo e apprendere col pensiero il male che corrode lo Stato, ma allo stesso tempo è inesorabilmente costretto all'impotenza. Per queste ragioni è precluso dall'orizzonte dei *Profugia* la progettualità volta alla riforma del reale. L'unico margine di intervento sembra essere, pertanto, la sfera della soggettività, l'esercizio assiduo necessario a fortificare lo spirito e a prepararlo a resistere ai flutti tumultuosi dei Tempi e della Fortuna, consentendo al saggio di serbarsi integro nella corruzione dilagante e di schivare, per quanto possibile, i colpi mortali. L'esercizio filosofico, l'opposizione al vortice della melancolia stessa, pertanto, costituiscono un esercizio di resistenza in vista del possibile riscatto promesso dall'eterno mutare delle cose mondane. La melancolia, dunque, è segno tangibile del male della Repubblica e allo stesso tempo periglio estremo che minaccia il sapiente della perdita del suo ultimo rifugio, ovvero la coscienza.

Cedendo alla morsa atrabiliare, l'uomo virtuoso rischia di scivolare nel torrente della pazzia che travolge gli uomini e li condanna all'infelicità e alla miseria.

Proprio questo aspetto, inoltre, sostanzia l'altra faccia della melancolia, che emerge con più nitidezza nel *Theogenius*. Qui, la riscrittura sincretistica dell'*Epistola a Damageto* dello pseudo-Ippocrate e dell'incipit del IX libro della *Repubblica* di Platone consente di investire la bile nera del suo significato propriamente pubblico. Non più soltanto malattia dell'animo individuale, essa si configura come la pazzia dell'intera Città, costretta a ricercare nel suo stesso destino la diagnosi di un male latente, offuscato dai giochi della propizia Fortuna.

2. Machiavelli: il posto della pazzia nell'arsenale della virtù

Il motivo dell'*impazzar con ragione* che, come visto nel capitolo precedente, era stato richiamato da Alberti quale espressione di un impossibile sforzo di riforma razionale della Repubblica dei pazzi, si ripresenta in forme al tutto nuove nell'opera di Niccolò Machiavelli.

La follia, infatti, non è più evocata per metaforizzare l'aberrazione politica, ma, secondo moduli affatto peculiari, guadagna diritto di cittadinanza nella prassi politica. Più in particolare, se opportunamente combinata con la ragione, essa può occupare un posto importante all'interno dei due poli estremi entro i quali si dispiega l'azione umana, ovvero l'«impeto» e il «rispetto».

Come nel seguito si dimostrerà, nel primo caso la pazzia si configura come una sorta di spada adamantina con cui lanciarsi all'assalto contro la Fortuna, ovvero come un furore che non acceca al tutto la ragione, ma che investe dell'audacia necessaria a tentare vie e soluzioni straordinarie dinnanzi a situazioni altrettanto straordinarie. Si presenta, insomma, come una logica altra rispetto all'ordinaria prudenza, tale da suggerire soluzioni inedite (§ 2.2). Nell'ambito dell'atteggiamento «rispettivo», invece, la follia viene in soccorso in forma di maschera, di simulazione, tramutandosi nel manto dell'esteriore consenso al principe; il mimetico adeguamento alla follia principesca, in

questo modo, può in date circostanze e a precise condizioni tradursi in *tecnica* di temporeggiamento (§ 2.3).

Tuttavia, per poter cogliere con più chiarezza le due diverse declinazioni, si rende necessaria una preliminare esplorazione della visione antropologica machiavelliana, ovvero una ricognizione dei caratteri propri dell'uomo «in universali», affidata al paragrafo seguente. Infatti, se il destino ineluttabile di ogni uomo è quello di soccombere all'arbitrario moto della ruota di Fortuna, e se ciò dipende interamente dai limiti propri della sua natura, è dunque in seno a tale regione liminare che occorre ricercare i mezzi per forzarne i confini.

2.1 Prodromi di antropologia machiavelliana

La riflessione antropologica di Machiavelli balena di continuo nelle fitte trame delle grandi opere politiche, così come in quelle letterarie e nelle epistole.

Un mirabile saggio di tale riflessione è reperibile, ad esempio, nel componimento satirico dell'*Asino*.

Il poema si apre con una novella la cui funzione è quella di fissare uno dei cardini della concezione machiavelliana dell'uomo, ovvero l'immutabilità della sua natura. Il caso del giovinetto che non può fare a meno di lanciarsi in una corsa pazza e irrefrenabile, a dispetto di ogni possibile rimedio opposto dall'arte medica, ha infatti una lezione da impartire: «la mente nostra, sempre intesa / dietro al suo natural, non ci consente / contr'abito o natura sua

difesa»¹⁰⁷. Lo stesso autore si riconosce vincolato a questa legge, che a sua volta gli impedisce di tenere a freno la sua inclinazione a «dir male», ancor più sollecitata dal «tempo dispettoso e tristo» che offre così tanti argomenti alla maldicenza e così tanti soggetti da riprendere. La vena satirica di Machiavelli, dunque, non corre pericolo di prosciugarsi, potendo trarre sempre nuovo alimento dallo spettacolo delle follie e meschinità dei suoi concittadini¹⁰⁸.

Tuttavia, come diviene chiaro nel corso del poema, la mordacità del Segretario richiede ben più grasso cibo per appagarsi, finendo coll'investire molto più della ristretta realtà municipale, e avventandosi sull'umanità nella sua totalità.

Con uno spiccato gusto per l'abbassamento ironico, pertanto, Machiavelli elegge a interprete e latore della propria riflessione sull'uomo un sentenzioso «porcellotto grasso». Nato umano e ridotto a forma animale dai potenti incantesimi della maga Circe, il contegnoso suino sostiene che per nulla al mondo sarebbe disposto a riacquistare la sua antica sembianza.

Ritto sulle zampe e impiasticciato di limo, il *porcellotto* si profonde in una orazione attorno alla radicale e impareggiata miseria umana: «infelici voi

¹⁰⁷ N. Machiavelli, *L'Asino*, in *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2018, p. 2435.

¹⁰⁸ Le bestie che affollano lo stabbio della maga Circe, infatti, rappresenterebbero i suoi contemporanei. Cfr. F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno Editrice, Roma 2005, p. 151 sgg.

siete», afferma rivolgendosi allo sventurato protagonista del poema, «più ch'ogni animal terreno»¹⁰⁹.

Attraverso il confronto con il regno animale, il porcello ribalta puntualmente la gerarchia che collocherebbe l'uomo al vertice del Creato, quale sua più perfetta e compiuta espressione, e procede snocciolando una lunga serie di impietose constatazioni. L'essere umano, dunque, nudo e privo di difese naturali, è capace di volgere in debolezza persino i pochi doni della natura, ovvero la mano e la parola, riducendoli a bieco strumento dell'avarizia e dell'ambizione. La sua vita è fragile, e tuttavia egli vi si aggrappa con disperazione, dibattuto tra le contrarie passioni del «confuso timor» e della «rabbia»¹¹⁰. Bersaglio degli strali della natura e della Fortuna, l'uomo, inoltre, danneggia se stesso assecondando le proprie nocive passioni e, unico tra i viventi, è causa di dolore e morte per i suoi simili.

Insomma, conclude il *porcellotto*: «s'alcuno infra gli uomini ti par divo, / felice e lieto, non gli creder molto, / ché 'n questo fango più felice vivo, / dove senza pensier mi bagno e vòlto»¹¹¹.

¹⁰⁹ N. Machiavelli, *L'Asino*, op. cit., p. 2465.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 2466.

¹¹¹ *Ivi*, p. 2467. Cfr. F. Bausi, *Machiavelli*, op. cit., in particolare cap. IV, *Machiavelli poeta*, § 4. *L'Asino*, pp. 143-152; P. Sabbatino, *Nei luoghi di Circe. L'Asino di Machiavelli e il Cantus Circaeus di Bruno*, in *Cultura e scrittura in Machiavelli*. Atti del Convegno (Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997), Salerno Editrice, Roma 1998, pp. 553-596; M. Arnaudo, *Il bestiario di Machiavelli, tra emblematica e naturalismo*, in «Italice», vol. 80, n. 3, 2003, pp. 313-333; M. Tarantino, *L'Asino e la satira politica*, in *Niccolò Machiavelli politico, storico, letterato*. Atti del Convegno (Losanna, 27-30 settembre 1995), Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 131-136; N. Borsellino, *I percorsi del comico*, in *Cultura e scrittura in Machiavelli*, op. cit., in particolare pp. 327-330. Il rapporto tra animalità e umanità, di cui qui, per semplicità, si è voluta sottolineare la contrapposizione, presenta in realtà in molti aspetti una più stretta commistione. Facendo ancora riferimento al

Il discorso del maiale, unico nel suo pessimismo per accenti e temi, non si diparte per crudezza dagli scorci antropologici reperibili in altre opere del Machiavelli¹¹². La cifra costante della rappresentazione dell'umano, infatti, sta proprio nella perspicua individuazione dei limiti della sua natura, ritratti con ferocia e disincanto, senza però alcun gusto moralistico.

Così, l'uomo si presenta come un concentrato di passioni, di egoismi, di illusioni, insofferente tanto del male quanto del troppo bene. Il burrascoso ondeggiare delle passioni, inoltre, costituisce il propulsore inestinguibile del perpetuo variare di tutte le cose nel mondo umano, in cui tutto è volubile e instabile. Più in particolare, Machiavelli indica la radice di tale perenne irrequietezza nella strutturale asimmetria che caratterizza il rapporto tra l'appetito degli uomini e le realistiche possibilità di appagamento:

testo dell'*Asino*, l'abbassamento del protagonista in direzione animalesca è ironicamente rappresentata all'inizio del terzo capitolo e, più precisamente, nella descrizione della sua marcia carponi tra le bestie della mandriana di Circe (vv. 1-12). Altrove, come nel celebre incipit del capitolo XVIII del *Principe*, il rapporto tra dimensione umana e dimensione bestiale si fa più complesso: la ricomprensione della bestialità nel perimetro dell'umano non è più in funzione dell'abbassamento ironico, ma al contrario si configura come un auspicabile potenziamento. Il principe, infatti, deve avere la natura duplice del centauro, deve insomma saper ricorrere, a seconda delle circostanze, tanto alle arti civili quanto alla forza – sia essa forza fisica o la violenza dell'inganno.

¹¹² Una testimonianza di pari virulenza, ad esempio, contraddistingue ancora il capitolo XVII del *Principe*, ove si legge: «Perché delli omini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi il guadagno, e, mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando el bisogno è discosto, ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano; e quello principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina, perché le amicizie che si acquistano col prezzo e non con grandezza e nobiltà di animo, si meritano, ma elle non si hanno, e a' tempi non si possono spendere e li omini hanno meno rispetto ad offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere, perché l'amore è tenuto da uno vincolo di obbligo, il quale, per essere gli omini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto», N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., p. 865.

Egli è sentenza degli antichi scrittori, come gli uomini sogliono affliggersi del male e stuccarsi nel bene; e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascono i medesimi effetti. Perché, qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani, che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è, perché la natura ha creati gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro: perché, desiderando gli uomini, parte di avere di più, parte temendo di perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra; dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra.¹¹³

Pertanto, non vi è bene né traguardo che possa soddisfare gli uomini e che li trattenga, paghi, nella quiete: la scintilla dell'insoddisfazione incendia di continuo gli individui e interi Stati.

A un primo sguardo, il turbine di umori e desideri che agita la vita dell'uomo parrebbe delineare un quadro di caotico mutamento, in cui azioni e reazioni

¹¹³ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, l.xxxvii, op. cit., p. 401; Si confronti ancora con i versi dell'*Asino*, op. cit., p. 2451: «Da questo nasce che son mal contenti / quei ch'han perduto, e che si desta umore / per ruinar quei che restan vincenti; / onde avvien che l'un sorge e l'altro muore».

si succedono secondo modalità sempre diverse e imprevedibili. In realtà, proprio a questo livello lo sguardo del politico si distacca dallo sguardo del volgo: il punto essenziale, infatti, sta esattamente nel saper cogliere l'ordine sotteso alla congerie magmatica dell'agire umano.

La tensione verso la ricerca di tale ordine innerva tutta la grande produzione machiavelliana. Basti pensare al celebre Prologo al libro I dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* e alla centralità che in esso occupa l'affermazione sul piano teorico della omogeneità del comportamento umano, il cui «moto», «ordine» e «potenza» resta costante nell'avvicendamento storico¹¹⁴.

Tuttavia, occorre tener presente che una simile indagine attorno ai meccanismi alla base delle alterne fortune umane prende corpo ben prima della fase *post res perditas*, che ha visto venire alla luce gli scritti fin qui considerati.

Una testimonianza preziosissima in tal senso è rappresentata, infatti, dai *Ghiribizzi al Soderino*.

A lungo si è ritenuto, erroneamente, che si trattasse di una lettera indirizzata da Machiavelli all'ormai ex gonfaloniere della Repubblica Pier Soderini. L'errore era derivato dalle infelici circostanze della trasmissione materiale del documento, e corroborato, all'apparenza, dal suo contenuto. L'autografo della lettera, infatti, fino alla seconda metà del Novecento si credeva fosse andato

¹¹⁴ *Ivi*, p. 308.

perduto, e le edizioni moderne dipendevano dal cattivo apografo di Giuliano de' Ricci, il quale non aveva fatto mistero delle grandi difficoltà che aveva incontrato nel trascriverla, malconcia com'era e fitta di aggiunte marginali e correzioni¹¹⁵. Fino quel momento, pertanto, si era creduto che la lettera appartenesse alla fase successiva all'estromissione di Machiavelli dal governo cittadino, e che fosse stata scritta a Ragusa nel 1513. Soltanto nel 1969 Jan Jacques Marchand riscopre l'autografo nella Biblioteca Apostolica Vaticana, consentendo l'avviamento di nuovi studi critici che hanno poi portato alla sua corretta collocazione nella vita e nella produzione scritta di Machiavelli. Grazie alle ricerche di Roberto Ridolfi, Paolo Ghiglieri e Mario Martelli¹¹⁶,

¹¹⁵ Lo stesso Giuliano dà testimonianza del cattivo stato di conservazione della lettera, che aveva tentato con grande difficoltà di trascrivere: «...credo che chi la vedesse in un medesimo tempo si maraviglierebbe della diligentia mia, mi scuserebbe delli errori che nel copiarla havessi fatto, mi harebbe compassione della fatica che ci ho durata et in ultimo mi harebbe un grande obbligo che io l'havessi ridotta in modo che si possa vedere; perché la è piena di cassi, di rimessi consumata non tanto dal tempo, quanto dalla straccuratagine, et inoltre vi sono molte chiose, io per poterle notare, et anco per poter fare mentione d'alcune diversità, lascio contro al solito le margine del libro larghe. Leggetela dunque, humanissimi lettori, che in essa riconoscerete lo ingegno del Machiavello non meno che vi abbiate fatto o siate per fare in altra cosa sua»; cit. in R. Ridolfi e P. Ghiglieri, *I Ghiribizzi al Soderini*, in «La Bibliofilia», vol. 72, 1970, pp. 53-74:53-54.

¹¹⁶ Il progresso di tali ricerche può essere ricostruito attraverso la serie di articoli pubblicati su riviste diverse da questi studiosi. Dapprima Ridolfi e Ghiglieri pubblicano una riproduzione del manoscritto proponendo una trascrizione diversa rispetto a quella del Ricci; i due studiosi, inoltre, avevano ipotizzato una retrodatazione dello scritto sulla scorta di un'analisi della grafia e di indizi interni al testo. Martelli ebbe poi il merito di identificare la missiva di cui i *Ghiribizzi* costituivano la responsiva, appurando così che la lettera non era stata scritta a Raugia (Ragusa) ma a Perugia, che il destinatario non era il gonfaloniere ma il suo giovane nipote, e che, infine la datazione corretta fosse il 1506. Si vedano pertanto: J.-J. Marchand, *L'autografo del «consulto per l'elezione del capitano delle fanterie» di Niccolò Machiavelli*, in «La Bibliofilia», vol. 71, 1969, pp. 243-252; R. Ridolfi e P. Ghiglieri, *I Ghiribizzi al Soderini*, «La Bibliofilia», art. cit.; M. Martelli, *I «Ghiribizzi» a Giovan Battista Soderini*, in «Rinascimento», vol. 9, n. 1, 1969, pp. 147-179; R. Ridolfi, *Ancora sui Ghiribizzi al Soderini*, in «La Bibliofilia», vol. 74, 1972, pp. 1-7. Tra i primi a riconoscere il grande valore teorico dello scritto, ancor prima di questa serie di scoperte, fu Gennaro Sasso: si veda G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 193-207; dello stesso autore si veda anche *Qualche*

dunque, si fu in grado di stabilire che la composizione della missiva andava retrodatata al 1506 e che il suo destinatario non era Piero Soderini ma il giovane nipote, Giovanni Battista. È significativo che, come già accennato, a contribuire alla confusione nella datazione della lettera fosse stato il contenuto, o meglio, il tono che lo informava; la lente tragica con cui veniva filtrata l'interpretazione delle vicende umane, infatti, pareva giustificabile solo alla luce della crisi umana e intellettuale seguita alla caduta della Repubblica soderiniana. La ricollocazione dei *Ghiribizzi* al 1506, pertanto, è significativa anche perché dimostra come alcuni problemi e nodi teorici presenti nella fase matura di Machiavelli abbiano avuto in realtà una lunga gestazione, anche indipendentemente dai passaggi più drammatici della sua biografia.

Venendo alla materia dell'epistola e all'occasione della sua stesura, sappiamo che Giovanni Battista gli si era rivolto per primo con una missiva piuttosto magra di contenuto, scusandosi per questo del suo perseverare «in fare con voi molte altre cose senza proposito»¹¹⁷. Al tratto di penna affettuoso e capriccioso del giovane amico, Machiavelli aveva pensato di rispondere a sua volta con dei «ghiribizzi», ovvero altrettanto capricciose fantasticherie, come

osservazione sui «*Ghiribizzi al Soderino*», in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Ricciardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1988, vol. II, pp. 4-56. In tempi più recenti, Carlo Ginzburg è intervenuto nuovamente sulla questione dei *Ghiribizzi* proponendo una nuova dislocazione delle aggiunte marginali nel corpo del testo: C. Ginzburg, *Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei «Ghiribizzi al Soderini»*, in «*Quaderni Storici*», vol. 41, n. 1, 2006, pp. 151-64.

¹¹⁷ Lettera di Giovan Battista Soderini a Niccolò Machiavelli, 12 settembre 1506, in *Tutte le opere*, op. cit., p. 2697.

un bizzarro volteggiare del pensiero tra le idee. Leggendo la lettera, tuttavia, diviene chiaro ben presto che la presentazione sotto l'insegna della bizzarria è solo posa autoironica, e la trovata fantastica dischiude in realtà il profondo travaglio concettuale, assieme a una costruzione letteraria raffinatissima. Machiavelli, infatti, riprende e insegue il filo ideale dell'agire «senza proposito», assumendolo quale punto di partenza per intessere un più ampio ragionamento sulle azioni degli uomini e sulla relazione tra i propositi che le guidano e gli effetti concretamente conseguiti.

Et vedendosi con varii governi conseguire una medesima cosa et diversamente operando havere uno medesimo fine; et quello che mancava ad questa opinione, le actioni di questo pontefice e li effecti loro vi hanno adgiunto¹¹⁸.

Da questo breve passaggio è possibile trarre due prime importanti considerazioni. Da un lato, Machiavelli pone il problema attorno a cui verte la riflessione, ovvero descrive quella che a prima vista parrebbe un'aporìa al livello teorico, ma che trova puntuale realizzazione nei fatti: strategie diverse o addirittura contrapposte possono essere dispiegate nel raggiungimento di un medesimo fine e conseguire il medesimo risultato; più avanti nella lettera, è bene anticiparlo, Machiavelli considera anche un aspetto complementare a

¹¹⁸ *Ivi*, p. 2699.

questo, secondo il quale perseverando in una medesima condotta possono ottenersi risultati diversi e contrari. Una simile problematica evidenza è, naturalmente, carica di conseguenze dal punto di vista della progettualità politica: se è vero che non risulta individuabile un nesso univoco tra atto ed effetto, l'azione politica rischia di affidarsi, nei suoi esiti, interamente al caso. L'altra considerazione che occorre fare riguarda l'accento alle «azioni di questo pontefice», vale a dire Giulio II (al secolo, Giuliano Della Rovere), che tanto avevano colpito Machiavelli¹¹⁹. Egli, infatti, mentre scriveva a Soderini si trovava a Perugia proprio in occasione della sua seconda legazione presso il Papa, durante la quale aveva potuto seguire l'incredibile scacco del pontefice ai danni di Giampaolo Baglioni, signore della città. Tuttavia, sul significato della figura dello spericolato pontefice si dovrà tornare più avanti. Venendo nuovamente all'epistola, si nota come la penna di Machiavelli corra inseguendo e definendo nuove ramificazioni tematiche sbocciate attorno al motivo conduttore (il rapporto azioni-risultati), da un lato, fissando negli effetti delle strategie adottate il metro di giudizio delle strategie stesse; dall'altro, mettendo a fuoco una stortura psicologica che comunemente tende a condizionare il giudizio attorno alle cause del successo e dell'insuccesso

¹¹⁹ Gilbert descrive accuratamente la figura di Giulio II attraverso le descrizioni dei costernati ambasciatori fiorentini, sottolineando l'effetto della sua condotta avventata ma efficace nella generale crisi del pensiero politico del tempo, fino a quel momento così tenacemente legato al valore della razionalità negli affari di governo. Cfr. F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 1970, in particolare pp. 83-88.

delle imprese. Già a questo livello, infatti, si delinea una prima debolezza nella capacità di valutazione degli uomini: mentre dinnanzi a felici risultati essi se ne attestano ogni merito, laddove incontrino un esito contrario ne imputano la responsabilità al cielo e alla «disposizione de' fati». Tuttavia, la soluzione fatalistica non è in alcun modo accettabile per il Segretario, che a questo punto avanza un'acuta ipotesi:

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi son varii e li ordini de le cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del proceder suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sua actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono province et stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscesse e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe da la trista, et verrebbe ad essere vero che l'savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo

li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiegli sotto el giogo suo.¹²⁰

Il passaggio è densissimo, e si presta ad essere analizzato sotto angolazioni diverse. In primo luogo, Machiavelli risolve il rebus del rapporto tra l'agire e i suoi risultati mettendo a fuoco due variabili decisive, ovvero «i tempi e gli ordini delle cose» e le diverse linee di condotta degli uomini. Accantonando con scherno l'alibi astrologico, egli viene delineando la cosiddetta «teoria del riscontro», costantemente ripresa e affinata nelle opere successive.

Si tratta di uno snodo fondamentale tanto per la teoria politica del Fiorentino quanto nella definizione dei limiti fondamentali della natura umana.

Machiavelli, dunque, sostiene che non è sufficiente puntare l'attenzione sulle diverse strategie adottate in relazione al raggiungimento di un dato scopo. Un fattore determinante è costituito appunto dai «tempi», ovvero dalle circostanze storiche concrete in cui l'uomo si trova a operare. La configurazione dei Tempi è per sua natura fluida e mutevole, e varia senza sosta la propria «qualità». La possibilità che un qualsiasi disegno trovi felice realizzazione, dunque, dipende dalla sua adeguatezza rispetto all'insieme di coordinate via via definite dai Tempi. La conformità di una linea di condotta

¹²⁰ N. Machiavelli, *Ghiribizzi al Soderini*, op. cit., pp. 2700-2701.

alle contingenze la renderà efficace e, per converso, la sua incongruenza e difformità la condanna all'insuccesso. Di conseguenza, ciò che gli uomini ciecamente attribuiscono alla buona o alla cattiva Fortuna, in realtà scaturisce proprio dal verificarsi o meno di un tale «riscontro». Una simile prospettiva rappresenta uno sforzo potentissimo nel tentativo di razionalizzare la Fortuna, sfrondando la dea incostante e feroce della sua aura di demonica potenza.

Vi sono, tuttavia, due importanti ostacoli a pregiudicare il sistematico riscontro tra la strategia adottata e i Tempi. Il primo è di carattere gnoseologico, e corrisponde alla difficoltà di riconoscere con chiarezza la specifica fisionomia del contesto in cui si opera. Rovesciando l'adagio tolemaico secondo cui *sapiens dominatur astris*¹²¹, Machiavelli dunque sostiene che di fatto tale sapienza non è di questo mondo, poiché gli uomini hanno «la vista corta», e cioè non sono in grado di decifrare la trama di fenomeni ed eventi in continua trasformazione. Già a questo livello, pertanto, s'intuisce

¹²¹ L'adagio di Tolomeo sembrerebbe ricorrere anche altrove nell'epistolario machiavelliano, all'interno dello scambio con l'astrologo bolognese Bartolomeo Vespucci. La missiva di Machiavelli è andata perduta, ma dalla responsiva del Vespucci (datata 4 giugno 1504) sembrerebbe che quegli avesse dato, in un primo momento, una lettura meno pessimistica circa le possibilità del sapiente di dominare il proprio destino; sapiente sarebbe colui che è in grado di agire su stesso grazie al proprio bagaglio esperienziale. Lettera di Bartolomeo Vespucci: «Sat est quod sententia tua verissima dicenda est, cum omnes antiqui uno ore clament sapientem ipsum astrorum influxus immutare posse, non illorum cum in eternis nulla possit cadere mutatio; sed hoc respectu sui intelligitur aliter et aliter passum ipsum immutando atque alterando», *Lettera di Bartolomeo Vespucci a Niccolò Machiavelli*, 4 giugno 1504, in *Tutte le opere*, op. cit., p. 2675.

come la cattiva Fortuna non germini tanto da una realtà trascendente, quanto piuttosto da un limite intrinseco alla natura umana.

Il secondo impedimento alla realizzazione del riscontro, ancora, è quello che vede contrapporsi al carattere proteiforme dei Tempi e degli ordini la congenita fissità dell'indole dell'uomo. In effetti, se la grande varietà dei temperamenti può ben incontrarsi occasionalmente con le diverse situazioni, giustificando così il fatto che condotte diverse possano felicemente conseguire il medesimo obiettivo, d'altra parte tale fortunata corrispondenza è condannata alla precarietà, poiché gli uomini, considerati individualmente, non sono capaci di dominare la propria natura e sono dunque schiavi della propria personalità.

In altri termini, si potrebbe dire che la storia si configura come un teatro in cui ciascuno è chiamato a interpretare una parte nella quale è fatalmente intrappolato: la vena drammaturgica di Machiavelli, «storico, comico et tragico»¹²², gli consente in effetti di catturare con grande sensibilità la dimensione teatrale nelle vicende umane, donandogli la consapevolezza del valore determinante del sistema caratteriologico dei personaggi nello svolgimento del dramma mondano. Non è casuale, pertanto, l'impiego

¹²² Così si firmava Machiavelli in una lettera non datata a Francesco Guicciardini, *Tutte le opere*, op. cit., p. 3021. Sulla tipologia dei personaggi nel teatro cinquecentesco si vedano N. Borsellino e R. Mercuri, *Il teatro del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 18-19; M. Apollonio, *Storia del teatro italiano*, vol. 1, Sansoni, Firenze 1981, pp. 323-326.

machiavelliano del lemma *persona*¹²³ nel capitolo *Di Fortuna*, dedicato, come i *Ghiribizzi*, a Giovanni Battista Soderini e probabilmente pensato come *pendant* della lettera stessa¹²⁴. Di più, si potrebbe ipotizzare che lo stesso palazzo della Fortuna sia immaginato da Machiavelli come un teatro:

Sopra un palazzo d'ogni parte aperto
Regnar si vede, e a verun non toglie
L'entrar in quel, ma è l'uscir incerto.¹²⁵

Certamente, il riferimento alle molte aperture del palazzo è volto a indicare l'illimitato raggio d'azione della dea, la cui potenza è direttamente esperita da ciascuno. Tuttavia, tale rappresentazione potrebbe aver risentito dell'iconografia teatrale del tempo. Nel Medioevo e ancora fino agli ultimi decenni del Cinquecento, infatti, non era in uso la costruzione di edifici preposti appositamente alle rappresentazioni drammatiche, ma i riferimenti a tali strutture disseminate nelle opere classiche avevano suscitato

¹²³ Il motivo della finzione teatrale e della maschera è presente anche nei *Discorsi* (I.41), a proposito della tirannide di Appio Claudio. Questi aveva in effetti compiuto un tentativo nel "cangiar persona", senza riuscire, tuttavia, a destreggiarsi fino in fondo «ma non fu bene usato, come egli ebbe fatto questi, secondo che di sopra dico, mutare in uno subito natura, e di amico mostrarsi inimico della plebe, di umano superbo, di facile difficile, e farlo tanto presto che senza scusa niuno modo ogni modo avesse a conoscere la fallacia dello animo suo», *Discorsi*, op. cit., p. 416; sempre a proposito della medesima vicenda, Machiavelli riporta (*Discorsi*, I.40): «La quale nuova creazione, fatta per un altro anno, cominciò a mostrare al Popolo e alla Nobilità l'errore suo. Perché subito "Appius finem fecit ferendae alienae personae"», *ivi*, op. cit., p. 412.

¹²⁴ Si veda M. Martelli, *I «Ghiribizzi» a Giovan Battista Soderini*, art. cit., p. 157.

¹²⁵ N. Machiavelli, *Di Fortuna*, in *Tutte le opere*, op. cit., p. 2470.

ricostruzioni fantasiose, come quelle reperibili nelle incisioni che accompagnavano le edizioni quattrocentesche di Terenzio. Le rovine di antiche costruzioni come il Colosseo, inoltre, avevano indotto gli uomini del Quattrocento a immaginare i teatri come edifici caratterizzati da numerose aperture¹²⁶, tanto che lo stesso Leon Battista Alberti, nel *De re aedificatoria*, scrive: «ciò è dimostrato dai teatri, che si può dire – se non erro – *siano fatti tutti di aperture*»¹²⁷. Il fortunato *topos* del mondo come teatro, in aggiunta, supporterebbe l'identificazione dell'universale regno di Fortuna con il teatro stesso. Né pare azzardato sostenere che lo stesso Machiavelli ravvisasse una componente marcatamente teatrale, più in particolare, nella politica, in ragione del grande potere esercitato dalle apparenze sul giudizio degli uomini. Laddove, infatti, questi «si pascono così di quel che pare come di quello che è: anzi, molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono»¹²⁸, l'uomo politico prudente dovrà essere in grado di

¹²⁶ S. Pietrini, *Spettacoli e immaginario teatrale nel Medioevo*, Bulzoni, Roma, 2001, in particolare, parte II, capitolo 2, *Teatri di pietra, teatri di parole*, pp. 133-164.

¹²⁷ L. B. Alberti, *L'architettura*, a cura di G. Orlandi e P. Portoghesi, Edizioni il Polifilo, Milano, 1966, p. 82.

¹²⁸ N. Machiavelli, *Discorsi*, I.xxv, op. cit., p. 378. Cfr. *Il Principe*, xviii, op. cit., p. 869: «Ma è necessario, questa natura, saperla bene colorare, e essere gran simulatore e dissimulatore; e sono tanto semplici gli uomini, e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare»; *ivi*, p. 870: «E li omini in universali iudicano più alli occhi che alle mani, perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi: ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se', e quelli pochi non ardiscano opporsi alla opinione di molti che abbino la maestà dello stato che li difenda. [...] perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa, e nel mondo non è se non vulgo e li pochi non ci hanno luogo, quando gli assai hanno dove appoggiarsi».

manipolare sapientemente le apparenze, proprio come l'attore esperto orchestra e muove con la sua arte gli animi della platea.

Tornando, adesso, alle rime machiavelliane e al motivo dell'inamovibile "maschera" degli uomini, nel capitolo *Di Fortuna* le alterne sorti dei mortali sono, ancora una volta, ricondotti a questo limite intrinseco alla natura umana:

Colui con miglior sorte si consiglia,
Tra tutti gli altri che in quel loco stanno,
che ruota al suo voler conforme piglia;
perché gli umor ch'adoperar ti fanno,
secondo che convengon con costei,
son cagione del tuo ben o del tuo danno.
Non però che fidar si possa in lei,
né creder d'evitar suo duro morso,
suo' duri colpi impetuosi e rei;
perché, mentre girato sei dal dorso
di ruota per allor felice e buona,
la suol cangiar le volte a mezzo il corso;
e, non potendo tu cangiar persona,
né lasciar l'ordin che l'ciel ti dota,

nel mezzo del cammin la t'abbandona.¹²⁹

Pertanto, anche se l'ordine delle cose fosse intelligibile per gli uomini, nondimeno essi non riuscirebbero a creare e conservare il riscontro con i tempi perché incapaci di intervenire sulla propria condotta e calibrare, di volta in volta, la propria strategia in base ai mutamenti circostanziali.

Miope e schiavo della propria natura, dunque, l'uomo è condannato a subire i colpi e i rovesci di Fortuna; unica vera via di scampo dal moto arbitrario e discontinuo della sua ruota, conclude Machiavelli, è la morte¹³⁰. Tuttavia, tra il passivo esporsi alle ingiurie della Fortuna e il sottrarsi attraverso l'annichilimento, è possibile individuare una terza via: è la via della lotta, ardua e straordinaria, tragica nel suo esito predeterminato. Si tratta, ancora, della via percorsa e percorribile solo da uomini di eccezionale virtù.

Si è già osservato come uno dei principali impegni teorici di Machiavelli fosse quello di ravvisare e portare in luce dei principi generali capaci di dar ragione del multiforme accadere storico. Cionondimeno, accanto alla definizione di leggi universalmente valide, accanto alla messa a punto di una *tecnica* della politica, l'attenzione di Machiavelli indugia irresistibilmente su quelle

¹²⁹ N. Machiavelli, *Di Fortuna*, op. cit., p. 2472. Cfr. G. Inglese, *Capitoli*, Bulzoni, Roma 1981; C. Dionisotti, *Machiavellerie*, Einaudi, Torino 1980, in particolare, cap. II, *I capitoli di Machiavelli*, pp. 61-100.

¹³⁰ È un motivo presente non solo nei *Ghiribizzi*, ma ancora nella chiusa del capitolo *Di Fortuna*, op. cit., p. 2475: «Vedesi alfin che tra' passati giorni / pochi sono e' felici; e que' son morti / prima che la lor ruota indrieto torni, / o che voltando al basso ne li porti».

personalità che, in certo modo, eccedono il piano dell'ordinario. Una primitiva traccia di tale interesse sembrerebbe emergere nell'analisi condotta da Machiavelli sulla figura di Girolamo Savonarola. Si spiega così come mai, a fronte della comune tendenza umana alla fissità appena ricordata, la caratteristica del frate che più mette in risalto è rappresentato appunto dal suo funambolismo retorico e dal suo camaleontismo. Nella lettera scritta a Ricciardo Becchi il 9 marzo del 1498, Machiavelli descriveva minuziosamente la grande abilità con cui Savonarola mostrava, nelle sue prediche, di saper tenere il polso della situazione politica fiorentina, mutando alla bisogna «mantello», «secondando e tempi, et le sua bugie colorendo»¹³¹. Soltanto la mancanza di forze armate al suo comando, invero, poté piegare e far soccombere una così fine intelligenza politica.

La tensione tra esemplarità ed eccezionalità, per altro verso, contraddistingue molte delle grandi personalità antiche e moderne che popolano i *Ghiribizzi*. Lo stesso Machiavelli aveva riconosciuto un contributo non secondario alle proprie riflessioni alle incredibili azioni di Giulio II, un pontefice avventato, il quale anche se «non ha né stadera né canna in casa, ad caso conseguita, et

¹³¹ N. Machiavelli, *Lettera a Ricciardo Becchi*, 9 marzo 1498, in *Tutte le opere*, op. cit., p. 2539. La punta di ammirazione, naturalmente, si accompagna a una valutazione anche fortemente critica del frate e dei suoi seguaci, per la qual si veda F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964, in particolare il cap. II, *La giovinezza. L'ufficio e i colleghi. Le prime esperienze. Il Savonarola*, pp. 256-73. Machiavelli, d'altronde, non fu mai piagnone; si veda, ancora, la voce *Girolamo Savonarola* di J. L. Fournel e J. C. Zancarini nell'*Enciclopedia machiavelliana*, pp. 487-491.

disarmato, quello che con l'ordine e con l'armi difficilmente li doveva riuscire»¹³².

Accanto al Della Rovere, ancora, sfilano figure dalla condotta, a loro modo, *estrema*, come Annibale e Scipione, emblematici poli divergenti nello spettro del comportamento umano: «l'uno, con la crudeltà, perfidia, inreligione mantenne e suoi exerciti uniti in Italia ... l'altro, con la pietà, fedeltà et religione, in Spagna hebbe da quelli popoli el medesimo seguito; et l'uno et l'altro hebbe infinite victorie»¹³³. Si tratta, a questo momento, di spunti tutti da approfondire; tuttavia, Machiavelli sembrerebbe aver già messo a fuoco alcune delle polarità che caratterizzano l'azione, fissando a margine di simili contrapposizioni il principio della loro assoluta inconciliabilità; così, nella glossa δ ¹³⁴, egli appunta: «Tentare la fortuna, che la è amica dei giovani e mutare secondo e' tempi. Ma non si può avere le forteze e non le aere; non si può essere crudele e pio, etc.». Si delinea così una prima implicita esclusione dall'orizzonte teorico machiavelliano di quella che successivamente egli definisce la «via del mezzo». Da questo punto di vista, i *Ghiribizzi al Soderino*, rappresentano una formidabile istantanea sul cantiere filosofico di Machiavelli nei suoi primi cominciamenti. Tuttavia, occorre volgersi alle

¹³² N. Machiavelli, *Ghiribizzi al Soderini*, op. cit., p. 2700.

¹³³ *Ivi*, p. 2699.

¹³⁴ Seguo la denominazione dei marginalia stabiliti nell'edizione dei Meridiani delle *Lettere di Machiavelli*.

opere della maturità per poter analizzare una simile galassia tematica nella sua formulazione più compiuta.

2.2 Virtù «eccessive» e «tempi pazzi»

Nel capitolo ventunesimo del libro III dei *Discorsi*, Machiavelli torna a riflettere sulle gesta di Annibale e Scipione. Ambedue furono condottieri gloriosi, capaci di ottenere un ingente seguito e di riportare numerose vittorie. I due generali, tuttavia, acquisirono potere eseguendo partiture assai diverse e addirittura contrapposte, l'uno facendo risuonare nei popoli note di terrore, l'altro d'amore e benevolenza.

Importa, pertanto, poco ad uno capitano, per qualunque di queste vie e' si cammini, pure che sia uomo virtuoso, e che quella virtù lo faccia riputato intra gli uomini. [...] Perché dall'uno e dall'altro di questi due modi possono nascere inconvenienti grandi, ed atti a fare rovinare uno principe: perché colui che troppo desidera essere amato, ogni poco che si parte dalla vera via, diventa disprezzabile: quell'altro che desidera troppo essere temuto, ogni poco ch'egli eccede il modo, diventa odioso. E tenere la via del mezzo non si può appunto, perché la nostra natura non ce lo consente: ma è necessario queste cose che eccedono mitigare con una eccessiva virtù, come faceva Annibale e Scipione.¹³⁵

¹³⁵ N. Machiavelli, *Discorsi*, III.xxi, op. cit., p. 637; si veda anche il capitolo successivo, III.xxii.

Machiavelli non trascura di ribadire che entrambe le strategie sono immancabilmente soggette a errori fatali, tali da minacciare la rovina di chi le mette in atto, e tali, inoltre, da non poter essere in alcun modo stornati dalla mediazione. L'unico correttivo contro gli eccessi, dunque, non può essere ricercato in un impossibile equilibrio che, in teoria, stemperi l'impulso che li aveva generati: al contrario, Machiavelli sostiene la necessità si opporre «eccesso» a «eccesso», riprendendo il motivo centrale, già incastonato tra i versi del capitolo *Di Fortuna*¹³⁶, della «virtù eccessiva», «istraiordinaria». Soltanto una simile virtù, infatti, può controbilanciare i limiti propri dell'agire, e innalzare gli uomini, seppur per un momento, al di sopra del piano universale dell'avvicendamento guidato dalla Fortuna, contrastandola. Per questo motivo, l'ambito definito da ciò che esubera il piano dell'ordinario, da ciò che è in grado di sovvertire la norma diventa di interesse fondamentale. È necessario che l'uomo sia in grado di forzare i limiti della propria natura e, laddove le circostanze lo richiedano, forzare anche i limiti definiti dalla prudenza e del comune sentire. Pertanto, come ha recentemente osservato Michele Ciliberto¹³⁷, è proprio su questo terreno che si apre lo spazio d'inclusione della pazzia nell'arte politica. Beninteso, ciò non rappresenta

¹³⁶ N. Machiavelli, *Di Fortuna*, op. cit., p. 2469: «Sua natural potenza ogni uomo sforza; / e 'l regno suo è sempre violento, / se virtù eccessiva non l'ammorza».

¹³⁷ Si veda la sua *Introduzione* a N. Machiavelli, *Tutte le opere*, op. cit., 2018, in particolare pp. 32-35.

affatto una concessione agli sprovveduti, a chi si abbandonasse a risoluzioni senza senso. La follia, al contrario, deve venire in soccorso allorquando le soluzioni dettate dalla consuetudine si rivelano insufficienti, quando gli eventi si dipanano secondo direzioni ed esiti imprevedibili e inediti. In altri termini, occorre sapersi avvalere di una vena di pazzia laddove i tempi richiedano l'azzardo e l'audacia.

Per cogliere con più chiarezza questo aspetto, occorre continuare ad analizzare le polarità antropologiche fondamentali individuate da Machiavelli. Nel riprendere e sviluppare la teoria del riscontro, infatti, egli riconosce due inclinazioni principali, improntate rispettivamente all'«impeto» e quella «rispetto». Nel capitolo venticinquesimo del *Principe*, ad esempio, si legge:

Perché si vede li omini nelle cose che l'inducano al fine quale ciascuno ha innanzi, cioè gloria e ricchezze, procedervi variamente, l'uno con rispetto, l'altro con impeto, l'uno per violenza, l'altro con arte, l'uno con pazienza, l'altro con il suo contrario; e ciascuno con diversi modi vi può pervenire. Vedesi ancora dua rispettivi, l'uno pervenire al suo disegno, l'altro no; e similmente dua equalmente felicitare con diversi studii, sendo l'uno rispettivo e l'altro impetuoso; il che non nasce da altro, se non dalla qualità de' tempi che si conformano o no col procedere loro.¹³⁸

¹³⁸ N. Machiavelli, *Il Principe*, XXV, op. cit., p. 898.

Da un lato, dunque, vi è la cautela, la circospezione, la riflessività; dall'altro, l'impeto, l'audacia, l'impulsività. Come nel caso della crudeltà e dell'umanità di Annibale e Scipione, anche le condotte *respettive* e *impetuose* di per sé non sono sufficienti a garantire una vittoria definitiva, poiché la caduta può essere solo differita, ma mai realmente scongiurata.

Nonostante l'*impeto* e il *rispetto*, in linea di principio, si equivalgano tanto nella loro efficacia quanto nella loro fallibilità, Machiavelli non esita ad accordare la propria preferenza all'indole degli audaci, in quanto si dimostrano più atti a fronteggiare - impeto contro impeto - gli assalti della Fortuna. Si noti la terminologia che connota la Fortuna: essa regna «impetuosamente», con «rabbioso furore», «furibondo impeto», e ancora, «senza pietà, legge o ragione»¹³⁹: si conduce, insomma, in modo arbitrario e irrazionale, secondo una sorta di follia collerica. Proprio in ragione dell'indole capricciosa e furiosa della Fortuna l'energia e l'ardore tipicamente giovanili risultano di gran lunga più efficaci nel domare senza riguardo alcuno la sua isterica furia, come si legge nella conclusione del XXV del *Principe*.

Proprio il lemma *furore*, in effetti, rappresenta un valido indicatore nel rintracciare la funzione della pazzia nel pensiero politico machiavelliano. Si tratta, di fatti, di una passione eroica, violenta, capace di spegnere persino il

¹³⁹ N. Machiavelli, *Di Fortuna*, op. cit., v. 23, v. 39, v. 97, vv. 157-58.

timore della morte, che dunque infonde coraggio con una forza che trascende i limiti dell'ordinario e razionale comportamento umano. È esattamente nel carattere «eccessivo» di questa passione che giace il suo straordinario potere contro la Fortuna.

Così si comprende, dunque, il ricorrere di tale lemma nella narrazione delle spericolate imprese di un impetuoso come Giulio II, condotte, apparentemente, contro ogni basilare buon senso:

Papa Iulio secondo, andando nel 1505 a Bologna, per cacciare di quello stato la casa de' Bentivogli, la quale aveva tenuto il principato di quella città cento anni, voleva ancora trarre Giovampagolo Baglioni di Perugia, della quale era tiranno, come quello che aveva congiurato contro a tutti i tiranni che occupavano le terre della Chiesa. E pervenuto presso a Perugia con questo animo e deliberazione, nota a ciascuno, non aspettò di entrare in quella città con lo esercito suo, che lo guardasse, ma vi entrò disarmato, non ostante vi fusse dentro Giovampagolo con gente assai, quale per difesa di sé aveva ragunata. Sì che, *portato da quel furore con il quale governava tutte le cose*, con la semplice sua guardia si rimisse nelle mani del nimico; il quale dipoi ne menò seco, lasciando un governatore in quella città, che rendesse ragione per la Chiesa.¹⁴⁰

¹⁴⁰ N. Machiavelli, *Discorsi*, I.27, op. cit., p. 381. Cfr *Il Principe*, XXV, op. cit., p. 899-900: «Papa Iulio procedé in ogni sua cosa impetuosamente, e trovò tanto e' tempi e le cose conforme a quello suo modo di procedere che sempre sortì felice fine. [...] Condusse adunque Iulio con la sua mossa impetuosa quello che mai altro pontefice con tutta la umana prudenzia arebbe

Trionfò, dunque, il Della Rovere, in quei frangenti in cui «tutta la umana prudenza»¹⁴¹ sarebbe stata vana. Vi è, tuttavia, una variazione nella raffigurazione machiavelliana di Giulio II che occorre registrare. Mentre nei *Ghiribizzi* Machiavelli ascriveva al procedere «a caso», senza «canna né stadera», il suo imprevedibile successo, nelle menzioni successive che ricorrono nel *Principe* e nei *Discorsi* l'elemento della casualità viene meno. Non sembrerebbe trattarsi di una omissione casuale, quanto piuttosto di una cesellatura teorica ulteriore. La pazzia infatti, come già anticipato, nel pensiero politico machiavelliano è sì un intraprendere azioni straordinarie, ma non un condursi a caso¹⁴². È necessario, insomma, saper *impazzar con qualche ragione* – secondo la locuzione albertiana –, poiché solo a queste condizioni la follia è realmente ascrivibile alla strategia politica. «In un tempo pazzo i pazzi provano bene», aveva scritto il Segretario in una lettera a

condotto [...]. Concludo adunque che, variando la fortuna e stando li omini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo, perché la Fortuna è donna, e è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla; e si vede che la si lascia più vincere da questi che da quelli che freddamente procedano e però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia li comandano»; e ancora, *Discorsi*, III.9, op. cit., p. 608: «Papa Iulio II procedette in tutto il tempo del suo pontificato con impeto e con furia». Oltre al già citato studio di Gilbert (vedi *supra*, nota 13), si ricordi F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, op. cit., cap. VI, pp. 340-43, il quale sottolinea la discordanza tra il resoconto di Machiavelli e quello reperibile in altre fonti, da cui risulta l'intento di enfatizzare la temerarietà del pontefice, al fine di «“tipicizzare” un certo evento, una certa figura, ai fini della più incisiva presentazione di una norma generale di politica», p. 343.

¹⁴¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, XXV, op. cit., p. 899.

¹⁴² Si veda ancora M. Ciliberto, *Introduzione a Niccolò Machiavelli, Tutte le opere*, op. cit., p. 33.

Francesco Guicciardini¹⁴³, con un tono canzonatorio. Tuttavia, la battuta faceta cattura esattamente la necessità di commisurarsi coi tempi, e con essa l'opportunità di ricorrere alla follia se le condizioni lo richiedono.

Pertanto, quand'è metodica, la pazzia non è più un vizio o una debolezza, ma un punto di forza che consente di fronteggiare tempi e situazioni che richiedono molto più delle consuete capacità umane.

Da questo punto di vista, risulta assolutamente illuminante la rielaborazione di simili motivi nel teatro machiavelliano. Se, come si è visto, la dimensione teatrale viene in soccorso alla teoresi nello sforzo di comprensione del reale, di rimando la scrittura drammatica si dimostra capace di restituire in forme vive e pregnanti una concezione del mondo e degli uomini. Così, il dipanarsi

¹⁴³ N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Guicciardini*, 5 novembre 1526, in *Tutte le opere*, op. cit., p. 3072: «Si scrisse a V.S. una lettera più atta a trattenere Filciaffo, che a fare qualsivoglia altra cosa; per questa si ha a scrivere il seguito dipoi. Et cominciandomi da Modana, come io giunsi, Filippo mi si fe' incontro et mi disse: - È egli però possibile che io non habbi fatto mai cosa che bene stia? - Io gli risposi così ridendo: - Signor governatore, non ve ne maravigliate, ché non è difetto vostro, ma di questo anno, che non ci è persona che habbia fatto ben veruno, né cosa per il verso. Lo inperadore non si può essere portato peggio, non havendo mandato in tanto tempo aiuto alcuno a questi suoi, et lo poteva fare facilmente; gli Spagnuoli hanno potuto qualche volta farci di gran natte, et non lo hanno saputo fare; noi habbiamo potuto vincere, et non habbiamo saputo; il papa ha creduto più ad una impennata di inchiostro che a mille fanti che gli bastavano a guardarlo; *solo i Sanesi si sono portati bene, et non è maraviglia se in un tempo pazzo i pazzi provon bene*; di modo, signor governatore mio, che sarebbe più cattivo segno l'haver fatto qualche buona prova, che havendola fatta cattiva». Ancora scrivendo al Guicciardini, in una missiva datata 15 marzo 1526, aveva giustificato in questi termini la sua proposta di ingaggiare Giovanni dei Medici nelle milizie pontificie: «Io dico una cosa che vi parrà pazza; metterò un disegno innanzi che vi parrà o temerario o ridicolo; nondimeno questi tempi richieggono deliberazioni audaci, inusitate e strane», *ivi*, pp. 3032-3033.

delle vicende della *Mandragola*¹⁴⁴ restituisce una rappresentazione icastica della contrapposizione tra la “scaltra pazzia” e la comune pazzia degli stolti. Prima di addentrarsi nell’analisi dell’opera, è utile richiamarne preliminarmente la trama. La commedia è incentrata sulle vicende del giovane Callimaco Guadagni, perduto innamorado della bella e casta Lucrezia, moglie di messer Nicia Calfucci. La condotta moralmente ineccepibile della donna e il suo vivere appartato pongono un serio ostacolo alle speranze di approccio del giovane fiorentino, il quale, disperato, si rivolge allo smalzato Ligurio per tentare di venirne a capo. Questi decide di trarre vantaggio dal desiderio di Nicia e Lucrezia di avere finalmente un figlio. Di qui l’ingegnoso stratagemma: Callimaco, sotto le mentite spoglie di un medico, persuade l’ignaro marito che la donna è sterile, e il rimedio più efficace per restituirle la fertilità consiste in un intruglio a base di mandragola: infallibile farmaco, che tuttavia provoca la morte del primo uomo che giacerà con la paziente. Si tratta, naturalmente di una finzione, di un’astuta trovata

¹⁴⁴ La commedia, ambientata a Firenze nell’anno 1506, fu composta sicuramente in una fase posteriore, forse attorno al 1518. Dei numerosi studi dedicati al capolavoro machiavelliano si vedano almeno: F. Bausi, *Machiavelli*, op. cit., pp. 274-290; R. Ridolfi, *Studi sulle commedie del Machiavelli*, Nistri-Lischi, Pisa 1968; E. Raimondi, *Politica e commedia*, Il Mulino, Bologna 1998, in particolare il cap. III, *Il Segretario a teatro*, pp. 45-98, e il cap. V, *Il veleno della «Mandragola»*, pp. 115-24; C. Dionisotti, *Appunti sulla «Mandragola»*, in «Belfagor», n. 39, 1984, pp. 621-44; G. Inglese, *Contributo al testo critico della “Mandragola”*, in «Annali dell’Istituto italiano per gli studi storici», vol. VI, Napoli 1980, pp. 129-173; G. Aquilecchia, «*La favola Mandragola si chiama*», in *Schede di italianistica*, Einaudi, Torino 1976, pp. 97-126; G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, op. cit., vol. III, in particolare il cap. II, *Considerazioni sulla “Mandragola”*, pp. 47-122, e il cap. III, *Postille alla “Mandragola”*, pp. 123-150, A. Guidotti, *Su alcune soluzioni tipologiche ed espressive della “Mandragola”*, in «Lettere Italiane», vol. 34, n. 2, 1982, pp. 157-175; N. Borsellino, *I percorsi del comico*, in *Cultura e scrittura in Machiavelli*, op. cit., pp. 330-334.

sostenuta interamente da superstizioni e credenze popolari circa i poteri, tremendi e miracolosi insieme, della pianta¹⁴⁵. Così, grazie a innumerevoli espedienti e un nuovo travestimento, Callimaco riesce a calarsi nei panni della “vittima sacrificale” da esporre ai veleni della mandragola, conquistando infine Lucrezia.

Il mondo che via via prende forma sulla scena si rivela in una luce assai cruda, in quanto interamente mosso dagli ingranaggi dell’utile e dell’inganno. Ingranaggi e meccanismi che Ligurio padroneggia e manovra con disinvoltura: egli, infatti, può agire da regista proprio perché la sua natura è perfettamente consonante con quella realtà, ne penetra le dinamiche con acume, e ciò gli consente di orchestrare con scaltrezza le inclinazioni e vizi altrui. La dabbenaggine di Nicia, la malizia della madre di Lucrezia, il mondano cinismo di frate Timoteo, sono tutti strumenti abilmente concertati da Ligurio, senza i quali, d’altra parte, le sue macchinazioni non avrebbero mai avuto buon fine. Si tratta, dunque, di un’azione interamente giocata secondo le leggi interne di quel mondo, condotta sì con lucidità, ma senza ombra di superiore distacco. Nessuno dei personaggi, in effetti, si rivela in alcun modo dissonante o estraneo alla cornice complessiva della commedia: persino gli slanci polemici cui occasionalmente danno voce alcuni di loro non

¹⁴⁵ Sui favolosi poteri farmaceutici della mandragola si veda A. B. Schmidt, *La Mandragore*, Flammarion, Parigi 1958; J. Starobinski, *L’inchiostro della malinconia*, op. cit., pp. 17-9; G. Aquilecchia, *Schede di italianistica*, art. cit., pp. 105-117; A. Sorella, *Magia, lingua e commedia nel Machiavelli*, Leo Olschki Editore, Firenze 1990, in particolare pp. 9-96.

valgono a rompere la compatta solidarietà di disvalori che delimita il loro mondo. Al contrario, tali invettive mostrano con ironica mordacità il radicamento di chi le esprime a quel *milieu* degradante.

Risulta esemplare, da questo punto di vista, la tirata di fra Timoteo che apre l'atto V. All'indomani del compimento del rito della mandragola, e dunque dopo che il frate aveva persuaso Lucrezia con argomenti di buon senso filisteo, e ancora, dopo aver preso parte alla mascherata caccia al «garzonaccio» sacrificale, Timoteo si ritrae nella sua placida routine da officiante: «ho atteso a consumare el tempo in varie cose: io dissi mattutino, lessi una vita de' Santi Padri, andai in chiesa ed accesi una lampana che era spenta, mutai un velo ad una Nostra Donna, che fa miracoli»¹⁴⁶. L'avventurosa frenesia del giorno precedente si dissolve e spegne così nelle minuzie del quotidiano, e l'assuefazione al male lascia scorrere in sordina gli abusi appena compiuti. È proprio quell'assuefazione che distorce la prospettiva del «frate mal vissuto»¹⁴⁷, il quale prende a pretesto la manutenzione del santo simulacro della Vergine per un bieco lamento attorno alla decadenza del fervore religioso:

Quante volte ho io detto a questi frati che la tenghino pulita! E si maravigliano poi se la divozione manca! Io mi ricordo esservi cinquecento immagine, e non

¹⁴⁶ N. Machiavelli, *La Mandragola*, V.i, in *Tutte le opere*, op. cit., p. 2268.

¹⁴⁷ *Ivi*, Prologo, p. 2221.

ve ne sono oggi venti: questo nasce da noi, che non le abbiamo saputa mantenere la reputazione. Noi vi solavamo ogni sera doppo la compieta andare a procissione, e facevànvi cantare ogni sabato le laude. Botavànci noi sempre quivi, perché vi si vedessi delle immagine fresche; confortavamo nelle confessioni gli uomini e le donne a botarvisi. Ora non si fa nulla di queste cose, e poi ci maravigliamo se le cose vadin fredde!¹⁴⁸

La visione di Timoteo è tutta ripiegata sulla materialità e sulle pratiche esteriori – le immagini votive, i canti e le processioni – senza alcuna possibilità di uno slancio spirituale capace di riconoscere la vera fonte della freddezza dei devoti. La sua critica, dunque, lungi da rappresentare un moto di pietà religiosa, e ancora lungi dal rappresentare una seppur momentanea frattura rispetto all’orizzonte corrotto e decadente della commedia, vincola ancor più saldamente Timoteo a quell’orizzonte in un emblematico paradosso¹⁴⁹.

Il panorama umano fittamente intessuto di ipocrisia, di egoismi, di meschinità e scaltrezza che prende forma nella *Mandragola*, pertanto, fa da sfondo alla

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 2268.

¹⁴⁹ Un significato affine è assunto dalla *tirade* velenosa di messer Nicia (II.iii), *ivi*, p. 2235-2236: «E questo è, che chi non ha lo stato in questa terra, de’ nostri pari, non truova cane che gli abbai, e non siamo buoni ad altro che andare a’ mortori o alle ragunate d’un mogliazzo, o a starci tutto di in sulla panca de Proconsolo a donzellarci. Ma io ne li disgrazio, io non ho bisogno di persona; così stessi chi sta peggio di me. Non vorrei però che le fussino mia parole, ché io arei di fatto qualche balzello o qualche porro di drieto che mi fare’ sudare». Benché, nel merito, la critica alla corruttela fiorentina stia in piedi, è pur vero che posta in bocca al leguleio ha l’effetto di mostrarne ancora l’inettitudine, così come l’invito rivolto a Siro a mantenere il riserbo su quanto appena proferito, ne rivela la pavidità e l’incapacità di sostenere fino in fondo un atteggiamento critico. Come nota Raimondi, qui «la verità e la durezza del giudizio di fondo, in tutto degno del Machiavelli più feroce, si subordinano alla pazzia o alla logica pittoresca di un personaggio balordo», in E. Raimondi, *Politica e commedia*, op. cit., p. 68.

plastica contrapposizione tra la stoltizia di messer Nicia e la disperata pazzia di Callimaco, secondo un dinamico incastro che fa da motore dell'intera vicenda.

In effetti, buona parte della materia su cui si esercita il virtuosismo da mariolo del buon Ligurio è rappresentato appunto dalla semplicioneria di Nicia, che «imparò in sul Buezio legge assai»¹⁵⁰, ma che «delle cose del mondo non sa ragionare»¹⁵¹. Già Callimaco, nella prima scena dell'atto primo, aveva confidato al servo Siro che una delle flebili speranze che poteva nutrire dipendeva precisamente dalla dabbenaggine del messere, aspetto poi ribadito dall'astuto parassita: «Io non credo che sia nel mondo el più sciocco uomo di costui ... Ma della *pazzia* di costui se ne cava questo bene, che Callimaco ha che sperare»¹⁵². La pazzia di Nicia, dunque, uomo «di poca prudenzia, e di meno animo»¹⁵³, lo rende facile preda delle mire dei più scaltri, in una maniera tale, però, che la sua inconsapevole sventura non muove alcuna compassione, sembra anzi portare a compimento una sorta di grottesco quanto spietato principio di giustizia; una giustizia, s'intende, barbarica, vindice, feroce nell'atterrare chi si rende colpevole della propria debolezza. I casi di Nicia,

¹⁵⁰ *Ivi*, Prologo, p. 2220.

¹⁵¹ *Ivi*, III.ii, p. 2243.

¹⁵² *Ivi*, I.iii, p. 2228.

¹⁵³ *Ivi*, p. 2229.

insomma, confermano la *dura lex* del *Principe*, per cui se vi sono ingannatori a questo mondo, è perché si trova sempre chi si lasci ingannare¹⁵⁴.

Gli angusti limiti intellettuali e spirituali di messer Calfucci riemergono a ogni piè sospinto, solleticati sarcasticamente da Ligurio, il quale ne mette alla berlina il provincialismo e l'ottusità.

Bastano poche banalità enunciate seriamente in latino, ad esempio, per vincere il suo gretto scetticismo nei confronti dell'arte medica e la sua diffidenza nei confronti di Callimaco, presentato come illustre medico al servizio di re e di principi. È per questo che, facendo leva sul suo scarso giudizio, il sedicente scienziato evoca e declina in modo distorto il motivo della fede, il quale, nel quadro degradante della *Mandragora*, non può che venir ridotto a mera credulità:

Callimaco: Infine, dottore, o voi avete fede in me, o no; o io vi ho a insegnare un rimedio certo, o no. Io, per me, el rimedio vi darò. Se voi arete fede in me, lo piglierete [...].

Nicia: Dite pure, ché io son per farvi onore di tutto, e per credermi più che al mio confessore.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, op. cit., p. 869: «e sono tanto semplici li omini e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare».

¹⁵⁵ N. Machiavelli, *La mandragola*, II.vi, op. cit., p. 2238. Persino il povero Siro ha ragione di chiosare l'atteggiamento sprovveduto di Nicia in questi termini: «Se gli altri dottori fussino fatti come costui, noi faremmo a' sassi pe' forni», ovvero, faremmo tutti cose da matti; *ivi*, II.iv, p. 2236.

Il paragone con la fede prestata al «confessore» suona tremendamente ironico se si tiene presente il ruolo svolto da Timoteo nell'esecuzione del raggio di Lucrezia. Questi, infatti, era stato coinvolto da Ligurio precisamente al fine di sfruttare l'autorità del suo magistero e della religione, e così vincere definitivamente gli scrupoli della donna.

Se, dunque, la follia di Nicia si presenta come cieca ottusità, la pazzia di Callimaco appare subito di diversa natura:

Ma come ho a fare? Che partito ho a pigliare? Dove mi ho a volgere? A me bisogna tentare qualche cosa, sia grande, sia pericolosa, sia dannosa, sia infame. Meglio è morire che vivere così. Se io potessi dormire la notte, se io potessi mangiare, se io potessi conversare, se io potessi pigliare piacere di cosa veruna, io sarei più paziente ad aspettare el tempo; ma qui non ci è rimedio; e, se io non son tenuto in speranza da qualche partito, i' mi morirò in ogni modo; e, veggendo d'aver a morire, non sono per temere cosa alcuna, ma per pigliare qualche partito bestiale, crudele, nefando.¹⁵⁶

Si può ben condividere la lettura, proposta da Sasso, secondo cui Callimaco sia per temperamento «rispettivo»¹⁵⁷: cionondimeno, stretto tra i pungoli del

¹⁵⁶ *Ivi*, l.iii, p. 2229.

¹⁵⁷ G. Sasso, *Considerazioni sulla «Mandragola»*, in *Machiavelli e gli antichi*, op. cit., pp. 73-75.

desiderio e le difficoltà opposte al suo appagamento, il Guadagni si ritrova pervaso da disperato furore, e da esso trae l'audacia per intraprendere le risoluzioni più estreme, persino quelle più *bestiali, crude e nefande*. Gli fa buon gioco, sotto questo rispetto, la sua giovane età, con tutta l'impazienza, l'ardore e l'energia esuberante pronti ad accendersi anche per la più frivola passione, e che rappresentano l'arma più potente per dominare la Fortuna¹⁵⁸. D'altra parte, se è l'amore a spronarlo, è ancora all'amore che occorre imputare i suoi tentennamenti e il suo disorientamento, rispetto ai quali viene in soccorso la lucida scaltrezza di Ligurio¹⁵⁹.

Occorre notare, inoltre, che la pazzia di Callimaco non è, come nel caso di messer Nicia, miserabile miopia: egli, infatti, si mostra pienamente consapevole del suo stato e dei rimedi estremi che questo richiede. Tale aspetto si rivela nuovamente con chiarezza nel suo monologo dell'atto IV, dove il Guadagni esamina puntualmente l'assurdità del suo comportamento e della sua passione:

Ohimè, che io non truovo quiete in alcuno loco! Talvolta io cerco di vincere me stesso, riprendendomi di questo mio furore, e dico meco: - Che fai tu? Se' tu

¹⁵⁸ Sull'associazione tra Lucrezia e la Fortuna, *ivi*, p. 87.

¹⁵⁹ La canzone che chiude il primo atto, da questo punto di vista, è didascalica: «Chi non fa prova, Amore, / della tua gran possanza [...] / non sa come si vive, insieme, e muore, / come si segue il danno e 'l ben si fugge, / come s'ama se stesso / men d'altrui, come spesso / timore e speme i cori addiaccia e strugge; / né sa come ugualmente uomini e dèi / paventant l'arme di che armato sei», N. Machiavelli, *La mandragola*, I, *Canzone*, op. cit., p. 2231.

impazzato? Quando tu l'ottenga, che fia? Conoscerai el tuo errore, pentira'ti delle fatiche e de' pensieri che hai auti. Non sai tu quanto poco bene si truova nelle cose che l'uomo desidera, rispetto a quelle che l'uomo ha presupposto trovarvi? Da l'altro canto, el peggio che te ne va è morire ed andarne in inferno: e' son morti tanti degli altri! E sono in inferno tanti uomini da bene! Ha'ti tu a vergognare d'andarvi tu? Volgi el viso alla sorte; fuggi el male, o, non lo potendo fuggire sopportalo come uomo; non ti prosternare, non ti invilire come una donna.¹⁶⁰

Paradossalmente, non è la ragione che manca nella follia di Callimaco. La ragione, tuttavia, qui dimostra solo la propria insufficienza nel sostenere un pungolo così forte, nel venire a capo di una sfida così ardua. Per questo il tentativo del giovane di dominarsi razionalmente sfuma comicamente nella parodia di una *meditatio mortis* («E' son morti tanti degli altri!») e nel rovesciamento dell'ordine ultraterreno («E sono in inferno tanti uomini da bene!»). Di fronte al cedimento dei precetti dettati della prudenza, di fronte a un male inevitabile, pertanto, resta in piedi soltanto la temerarietà, il furore, l'impeto virile; Machiavelli non si stanca mai di ribadirlo, e noi con lui: non è la saggezza che rende la Fortuna amica dei giovani, ma la loro audacia.

D'altra parte, è innegabile che Callimaco non rappresenta in alcun modo una figura autonoma, in grado di pianificare da sé una strategia. Pertanto, benché

¹⁶⁰ *Ivi*, IV.i, pp. 2255-2256.

alla sua pazzia, come si diceva, non manchi del tutto la ragione, è necessario che intervenga Ligurio a introdurrevi metodo e calcolo.

Ancora una volta, dunque, è compito di questo buffonesco Demiurgo imporre ordine e metodo alle passioni e ai vizi che lo circondano, pilotando un'audacia altrimenti allo sbando e per questo sterile. Lo si vede, di scena in scena, impegnato a passare al vaglio le possibili alternative, soppesare gli inconvenienti che ciascuna può comportare, e i relativi modi per aggirarli; è ancora lui, è bene ricordarlo, a dettare il canovaccio a Callimaco per la sua parte da medico, a interpellare Sostrata, la madre di Lucrezia, per vincere la riluttanza della figlia a conferire col «confessoro», mettendo astutamente alla prova, infine, la disponibilità di Timoteo a partecipare alla farsa.

Pur nelle profonde differenze, la complicità dei due è favorita da un'affinità di fondo: «il tuo sangue si confà col mio»¹⁶¹, dice Ligurio a Callimaco, unendo alla franca ammissione di contare, per l'aiuto prestato, su qualche guadagno, la simpatia determinata dall'essere fatti della stessa stoffa, vale a dire dalla comune spregiudicatezza. Questo furfantesco sodalizio, pertanto, incarna in forma viva e plastica la necessità di combinare calcolo e passione, pazzia e razionalità, la necessità, insomma, di saper – alla bisogna – *impazzar con ragione*.

¹⁶¹ *Ivi*, I.iii, p. 2230.

2.3 Bruto e la simulazione della pazzia

Nell'arsenale della virtù machiavelliana la pazzia sembrerebbe rientrare in modo assai versatile. Se, da un lato, come s'è notato, la follia è la spada adamantina con cui lanciarsi all'assalto contro la Fortuna, dall'altro, dei suoi fili è intessuto il manto sotto cui il virtuoso può celarsi e ripararsi dagli strali dei tiranni. Non sempre, infatti, le circostanze rendono percorribili le vie dell'impeto. In alcuni frangenti, al contrario, si rendono necessari percorsi traversi e attese misurate, simulazioni e dissimulazioni. Machiavelli trae spunto per questa particolare declinazione del tema della follia dalla meditazione attorno al mito repubblicano di Lucio Giunio Bruto, interpretato alla luce del detto antico: *stultiam simulare loco, prudentia summa est*¹⁶². Il titolo del secondo capitolo del libro III dei *Discorsi*, in effetti, riprende puntualmente l'adagio, recitando: «Come egli è cosa sapientissima simulare in tempo la pazzia». Nell'analisi lì condotta, il Segretario riporta dapprima l'opinione di Tito Livio, il quale ascriveva la simulazione di Bruto a considerazioni di tipo meramente cautelare, necessarie a proteggere se stesso e i propri beni sotto i cieli malcerti della monarchia: difficilmente, in effetti, il re avrebbe potuto vedere in un folle una minaccia, un nemico da neutralizzare.

¹⁶² *Disticha Catonis*, II.18, a cura di M. Boas, North-Holland Publishing, Amsterdam, 1952, p. 120, «*Insipiens esto, cum tempus postulat ipsum, stultitiam simulare loco, prudentia summa est*».

Machiavelli, tuttavia, spinge più oltre l'interpretazione liviana, scorgendo un'ulteriore e più profonda ragione alla base della strategia di Bruto: col vestire i panni di un innocuo matto, egli non solo si sarebbe messo al riparo dai sospetti del sovrano, ma avrebbe inoltre creato le condizioni per attendere al sicuro l'*occasione* per vendicare se stesso e la patria. Molto più di un semplice nascondiglio, la pazzia simulata rappresenta una tecnica di temporeggiamento in vista di un progetto da compiersi. Peraltro, com'è noto, quello dell'*occasione* rappresenta un nodo teorico centrale nell'orizzonte di pensiero machiavelliano; senza di essa, infatti, la virtù degli uomini grandi è condannata a rimanere sterile, così come, per converso, una virtù intempestiva è destinata al fallimento.

Inoltre, la tensione tra straordinarietà ed esemplarità che caratterizza, come visto sopra, molti degli eroi machiavelliani, si ripresenta nella caratterizzazione di Bruto: «non fu alcuno mai tanto prudente, né tanto estimado savio per alcuna sua egregia operazione, quanto merita d'esser tenuto Inuio Bruto nella sua simulazione della stultizia»¹⁶³, scrive Machiavelli nell'incipit del capitolo. Cionondimeno, egli riveste la condotta di Bruto di valore paradigmatico, elevandolo a esempio di una strategia ripetibile nella lotta politica:

¹⁶³ N. Machiavelli, *Discorsi*, III.ii, op. cit., p. 572.

Dallo esempio di costui hanno ad imparare tutti coloro che sono male contenti d'uno principe: e debbono prima misurare e prima pesare le forze loro; e, se sono sì potenti che possano scoprirsi suoi inimici e fargli apertamente guerra, debbono entrare per quella via, come manco pericolosa e più onorevole. Ma se sono di qualità che a fargli guerra aperta le forze loro non bastino, debbono con ogni industria cercare di farsegli amici.¹⁶⁴

Naturalmente, con buona pace degli interpreti ugonotti e degli anti-machiavelliani tutti, simili considerazioni non fanno del Segretario un maestro dell'intrigo cortigiano e dell'inganno. Ciò che qui emerge ancora una volta è il problema, sempre presente alla mente di Machiavelli, dell'intelligenza del momento storico, della comprensione della trama di eventi e circostanze entro la quale ogni uomo si muove, e da cui dipende in maniera decisiva l'esito delle sue azioni. Lo si è già visto a proposito dei *Ghiribizzi* e della teoria del riscontro: se i Tempi restano un fattore del tutto incognito, non decifrato, l'azione politica è abbandonata al puro caso e si rende vano ogni tentativo di progettualità. È necessario, invece, sempre calibrare – «prima misurare e prima pesare» – la propria azione in base alle circostanze in cui si opera. Ingaggiare una guerra aperta in una posizione di palese svantaggio non è un atto eroico o titanico, ma è solo politicamente suicida, una *reale* follia. In questo, pertanto, Bruto rivelò la sua prudenza.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 573.

Di più, nell'elogio di Bruto si percepisce il vivo pulsare di una lunga riflessione sulla condizione tragica del liberatore. Machiavelli sa bene che non è sufficiente coltivare l'intimo desiderio di liberare la propria patria, poiché sono appunto gli elementi di contesto a pregiudicarne fatalmente la realizzazione.

Non solo lo strapotere del tiranno, infatti, pone un ostacolo al risorgere del vivere civile: di più, è la sua perversa alleanza col popolo corrotto che di fatti condanna all'isolamento e all'impotenza il liberatore. Altrove, nei *Discorsi*, Machiavelli si esprime in maniera inequivocabile su questo punto: «tanto è difficile e pericoloso volere fare libero *uno popolo che voglia vivere servo*, quanto è volere fare servo *uno popolo che voglia vivere libero*»¹⁶⁵. È proprio questo, d'altra parte, uno dei fattori che porta a fallimento le congiure¹⁶⁶.

Vibra, insomma, nella considerazione della figura di Bruto, il dramma dell'impotenza direttamente esperito dal Segretario all'indomani della caduta delle istituzioni repubblicane, e con esso s'impone l'interrogativo attorno alla necessità del temporeggiamento e della simulazione.

Proprio su questo aspetto, peraltro, si gioca lo scarto tra i due livelli che caratterizzano l'andamento del capitolo. Se, da un lato, la riflessione prende avvio dalle vicende di Bruto e dal suo inscenare una forma di demenza in

¹⁶⁵ *Ivi*, III.viii, p. 606.

¹⁶⁶ *Ivi*, III.vi, p. 597. Si veda, su questo tema, M. Geuna, *Machiavelli e il problema delle congiure*, in «Rivista storica italiana», vol. 127, n. 2, 2015, pp. 355-410.

senso stretto, patologico, dall'altro, nel corso del suo svolgimento diviene chiaro che il tipo di simulazione che ha in mente Machiavelli è di altra natura. La maschera della follia, infatti, viene traslata sul piano metaforico, configurandosi come esteriore consenso nei confronti del sovrano:

Convieni dunque fare il pazzo, come Bruto; ed assai si fa il matto, laudando, parlando, veggendo, facendo cose contro allo animo tuo, per compiacere al principe.¹⁶⁷

Dal punto d'osservazione di un uomo di ferma fede repubblicana¹⁶⁸, la piaggeria, la condiscendenza untuosa dei sudditi al principe appare come una sorta di follia istituzionalizzata. Sembrerebbe imporsi anche qui la logica del rovesciamento, laddove l'aberrazione politica si sostituisce alla norma senza possibilità immediata di correzione e di riforma. Si noterà, pertanto, che qui l'impiego della nozione di follia ha l'effetto di esasperare e radicalizzare la contrapposizione, storicamente incarnata in Bruto e Tarquinio il Superbo, tra repubblica e monarchia, tra libertà e servitù¹⁶⁹. Com'è noto, infatti, in molte

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 573-574.

¹⁶⁸ Il repubblicanesimo di Machiavelli è ampiamente riconosciuto dalla critica, italiana (Sasso, Dionisotti, Inglese, Ciliberto) e anglosassone (la scuola di Quentin Skinner), benché recentemente non siano mancate voci discordanti a sostegno di un Machiavelli «mediceo», come nel caso di Francesco Bausi che ascrive l'asserzione della fede repubblicana del Segretario a una forma di *mitologia* storiografica.

¹⁶⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, III.ii, op. cit., p. 572: «Ed ancora che Tito Livio non esprima altro che una cagione che lo inducesse a tale simulazione, quale fu di potere più sicuramente vivere e mantenere il patrimonio suo; nondimanco, considerato il suo modo di procedere, si può credere che simulasse questo per essere manco osservato, ed avere più commodità di

altre circostanze Machiavelli è ben lontano dal disprezzare le forme di governo principesche e autoritarie e dal ridurle a una forma di patologia politica.

Tendo a credere che la chiave per comprendere questa risentita impennata anti-monarchica sia da ricercare nell'ipotesi, già adombrata da Giorgio Inglese¹⁷⁰, che ad agire in queste pagine sia il prorompere di un motivo autobiografico, il montare di una dolorosa passione che si fa strada in uno sfogo e insieme in una promessa di riscatto.

La notazione personale parrebbe farsi ancor più perspicua nel passaggio in cui Machiavelli discorre della *necessità* della simulazione:

Né basta dire: - Io non mi curo di alcuna cosa, non disidero né onori né utili, io mi voglio vivere quietamente e senza briga! - perché queste scuse sono udite e non accettate: né possono gli uomini, che hanno qualità, eleggere lo starsi,

opprimere i Re e di liberare la sua patria, qualunque volta gliele fosse data l'occasione. [...] e dipoi, quando, sopra la morta Lucrezia, intra 'l padre ed il marito ed altri parenti di lei, ei fu il primo a trarle il coltello della ferita, e fare giurare ai circostanti, che mai sopporterebbono che, per lo avvenire, alcuno regnasse in Roma», corsivi miei.

¹⁷⁰ La proposta di lettura in chiave autobiografica è avanzata, con certa cautela, da Giorgio Inglese nel suo apparato critico all'edizione BUR dei *Discorsi*; circa le sollecitazioni provenienti da altri, Inglese commenta: «dal tiranno, che ne ha sempre paura (o anche degli oppositori, che cercano di trarlo dalla parte loro e di coinvolgerlo? Questa sarebbe proprio autobiografia)». Il riferimento, naturalmente, è alla congiura anti-medicea del 1513 organizzata da Pier Paolo Boscoli e Agostino Capponi, nella quale Machiavelli fu coinvolto (direttamente o indirettamente), causandone l'imprigionamento e la tortura; riuscì a salvarsi grazie all'amnistia per l'ascesa di Giovanni di Lorenzo de' Medici al soglio pontificio. Più avanti Inglese, pur ammettendo ancora la possibilità di un riferimento autobiografico nell'affermazione della necessità della simulazione, vi ravvisa più una posa ideologica, «dal momento che l'operazione tentata nel 1513-15 con Lorenzo de' Medici era stata ben altro che una simulazione di pazzia». Si veda N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, BUR, Milano 2011, p. 582.

quando bene lo eleggessero veramente e senza alcuna ambizione, perché non è loro creduto; talché, se si vogliono stare loro, non sono lasciati stare da altri.¹⁷¹

Se la considerazione del vissuto personale può gettar luce sulla particolare ispirazione del capitolo, ciò naturalmente non autorizza ad affermare che Machiavelli avesse realmente inteso in questi termini il proprio rapporto coi palleschi. Segnalare l'interferenza tra il momento storiografico e il momento autobiografico deve valere solo a cogliere l'impulso originario alla base della traslazione metaforica dal piano della pazzia patologica a quello dell'aberrazione politica.

In seno a questo scarto, infatti, può poi condursi la traduzione della figura storica di Bruto in *exemplum*, vale a dire la sua elevazione in simbolo di una strategia ripetibile. E ancora, è grazie a tale movenza concettuale che la simulazione viene integrata nella tecnica del temporeggiamento. L'operazione di Machiavelli da un lato è quella di stornare le accuse di vile doppiezza che la pratica della simulazione del consenso al principe potrebbe attirarsi, giustificandola in relazione a una ferrea necessità – secondo la quale, lo si è visto, in gioco vi sarebbe l'esistenza stessa di qualsiasi «male contento»; dall'altro, insistendo sulla funzionalità della simulazione rispetto a un obiettivo ulteriore, la maschera acquisisce il carattere non di una resa, non di

¹⁷¹ N. Machiavelli, *Discorsi*, III.ii, in *Tutti gli scritti*, op. cit., p. 573.

un mero adeguamento, ma di carsica progettualità, di una paziente e dilatata volontà di rivalsa.

3. Melancolia e pazzia nell'*Amleto*

Nei capitoli precedenti si è osservato come le nozioni di melancolia e pazzia possano interagire, secondo modalità complesse e differenti, con gli imperativi della ragione all'interno del discorso politico e morale.

Entrambe le nozioni sembrano in grado di venire in soccorso nel tentativo di comprensione e di risposta all'esperienza della crisi - sia essa crisi dei costumi, delle istituzioni del vivere civile, o ancora dell'efficacia degli strumenti meramente razionali di fronte a situazioni difficilmente riducibili agli schemi della previsione, della consuetudine e dell'ordinaria prudenza umana.

Nel presente capitolo, si tenterà di analizzare il motivo della melancolia e della follia simulata in relazione al sentimento della crisi del mondo nell'*Amleto* di William Shakespeare. Il principe danese rappresenta certamente il più celebre melancolico della letteratura inglese ed europea; tale caratterizzazione temperamentale, inoltre, si iscrive in un più generale interesse degli uomini del Cinquecento per questo particolare umore e per i suoi misteriosi effetti. Da Ficino a Du Lauren, da Bright a Burton, prolifica copiosamente la trattatistica dedicata alla melancolia nelle sue diverse declinazioni, influenzando non solo il teatro e la letteratura, ma ancora le arti figurative - basti pensare, infatti, a Michelangelo o a Dürer.

Per questo motivo, prima di muovere all'analisi del capolavoro shakespeariano, sarà utile dedicare una breve digressione a uno degli autori che più ha inciso nell'immaginario relativo alla melancolia, ovvero Marsilio Ficino, la cui opera ha contribuito enormemente a consacrare il nesso decisivo tra genio e temperamento atrabiliare.

3.1 La melancolia dopo Marsilio Ficino

Negli scritti degli antichi sapienti e dei maestri medievali si rincorrevano i moniti sulle insidie poste dalla melancolia. Umore notturno e inquietante, sempre estremo nei suoi effetti, minacciava di avviluppare chi ne fosse affetto nei lacci del timore e della tristezza, nel delirio allucinatorio o nel silenzio attonito della demenza. Si trattasse di predisposizione temperamentale o di accesso patologico, il canto demonico della melancolia attirava irresistibilmente gli uomini nei propri oscuri sentieri, nei labirinti del dubbio e dell'invincibile solitudine.

Grande consuetudine aveva con quei sentieri Marsilio Ficino: le stelle, infatti, alla sua nascita ne avevano indicato il cammino, destinandolo a un futuro di glorie letterarie e insieme di mestizia. Degli influssi di Saturno, la sua fiera stella, Ficino doveva essersi spesso lamentato con gli amici, se l'amato Cavalcanti, in una lettera, dapprima lo ammonisce dall'attribuire effetti così funesti ai corpi celesti, rammentandogli poi che era stato anche grazie al

soccorso dell'astro dei contemplativi che egli aveva potuto condurre imprese intellettuali tanto straordinarie¹⁷². Marsilio, per parte sua, non può che arrendersi agli argomenti dell'amico, non senza però ribadire la fondatezza dei propri crucci attraverso la ricostruzione della sua stessa genitura:

Ma in quanto io de i mali pur troppo temo, (la qual cosa a le volte tu in me hai ripreso) di questo io ne accuso una certa mia malenconica complessione, cosa certamente secondo me amarissima, se ella assai spesso da me col suon de la Cetara non fusse addolcita. La quale pare a me che nel mio nascimento in me

¹⁷² Si veda *Lettera di Giovanni Cavalcanti a Marsilio Ficino*, in M. Ficino, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino. Tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci*, ristampa anastatica dell'edizione veneziana di Gabriele Giolito de' Ferrari, 1546-1548, a cura di S. Gentile, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, vol. 1, pp. 200v-201r: «Voi certamente secondo il parer mio a le volte certe cose troppo apprezzate, e per queste assai ne temete, le quali quantunque in tutto da disprezzare non fussero, non di meno da un tanto huomo come voi non dovrebbero tanto essere stimate. Non più adunque M. Marsilio mio voglio che m'accusiate la malignità di Saturno. Credete a me le stelle non ci posson far male alcuno, non possono dico perché non vogliono, et il volere, et il potere appresso gli Celesti è il medesimo e per che cagione offenderebbero elle noi, che del sommo bene sian figliuoli? Con ciò sia che elleno da quelle intelligenze, che dal sommo bene origine hanno, siano guidate; e essendo da quelle felicissimamente secondo la volontà et ordine de lo stesso bene aggirate. [...]. Si che guardatevi, per l'avvenire di non dar più la colpa a quella suprema stella, che forse di innumerabili, e grandissimi suoi benefitij ci ha ripieni. Ma acciocché tutte le cose raccontar lui non cerchi. Non è egli vero, che Saturno ha voluto, che voi fusse ad ornare la nostra Città di Fiorenza mandato? La quale già per voi è fiorentissima doventata, e v'ha con quel medesimo aspetto risguardato, col quale già ancora Platone rimirò ad illustrare Athene mandato. Risponderetemi vi prego. Onde havete quel meraviglioso ingegno acquistato, col quel che sia Saturno benissimo intendete? Che egli in trenta anni il suo camino fornisca conoscete, e quali effetti in questo luogo, o in quello posto produca, v'è noto. Ditemi di gratia: onde havete voi avuto quel robusto e gagliardo corpo col quale asprissimi boschi e per incognite vie tutta la Gretia havete cercata, e fin nel Egitto sete penetrato, solo per riportarci sopra le spalle vostre quei sapientissimi scrittori che qui sono stati? Opera certo degna e ardità; per la quale quelli che verranno, tanto vi saranno obbligati, che pagarvi mai non potranno. Ne fu l'impresa vostra invano; e ci portaste quelli che fin qui niuno ha ardito pur toccare. E a queste occidentali parti coloro havete fatto vedere, di cui prima i nomi soli havevano uditi ricordare, gli quali però non poco honoravano. E da quelli ogni oscurità che in essi si trovava, havete purgati, talmente che fin al cuore loro possiamo chiaramente vedere se al tutto ciechi non siamo...».

imprimesse Saturno, posto quasi nel mezo d'Aquario mio ascendente; e nel medesimo Aquario Marte ricevendo, e la Luna allhora in Capricorno, e ancora essendo in aspetto quadrato col Sole, e con Mercurio, i quali la nona regione del Cielo in quel tempo occupavano a caso. A questo forse alquanto poterno a la malencolica natura resistere Venere in Libra, e Giove in Scorpione, ma dove son io inconsideratamente trascorso? E mi par vedere che tu di nuovo mi sforzerai che io un'altra Palinodia a Saturno canti. Che debbo fare io dunque? Certo è che io cercherò di sbrigarne come potrò meglio, e dirò, overo che questa tal natura (piacendo così a te) da quello non procede, overo se pure necessario fusse che da altri venisse, acconsentirò ad Aristotile, il qual dice, che questa cosa medesima è singolare dono, e divino.¹⁷³

Le radici della sintesi teorica articolata nel *De vita triplici*, pertanto, affondano tutte nel vissuto dello stesso Ficino, laddove vi si combinano erudizione e autobiografia nella ricerca di una risposta a un problema dottrinale direttamente esperito nell'animo e nella viva carne.

Tale esperienza, dunque, contribuiva a determinare e fissare le coordinate dell'indagine filosofica: posto che, come sembrano indicare le fonti antiche, gli uomini di lettere rappresentano la categoria maggiormente colpita dal morbo melancolico, si rende necessaria una ricerca accurata delle cause che legano la malinconia e l'attività intellettuale, e una minuziosa classificazione

¹⁷³ *Ivi*, Lettera di Ficino a Giovanni Cavalcanti, pp. 202r-202v.

delle tipologie di umor nero e dei relativi effetti, al fine di arginare e contrastare quelli nocivi e potenziare quelli benefici.

Un aspetto decisivo dell'elaborazione ficiniana, tuttavia, riguarda proprio l'uso delle fonti: benché la caratterizzazione in chiave melancolica degli uomini eccellenti avesse un precedente fondamentale nello pseudo-Aristotele dei *Problemata*, tale testimonianza fino a quel momento era stata ben lontana dal fare scuola, riproponendosi solo sporadicamente e senza una risonanza realmente significativa nella tradizione successiva. Spostando il baricentro della riflessione su questa regione liminale della letteratura medica sulla melancolia, Ficino ha potuto trovare un punto di sostegno decisivo per dare avvio a una riconsiderazione complessiva. Suo merito, fu, pertanto, quello di rilanciare la concezione peripatetica grazie a un'operazione di approfondimento e sistematizzazione teorica senza precedenti; molto più che una dotta riscrittura umanistica, Ficino fu in grado di creare un vero e proprio mito estetico-filosofico il cui riverbero culturale non si è ancora esaurito.

Il *Problema XXX,1*, da cui più precisamente Ficino prende le mosse, è dunque una pietra miliare nella storia della melancolia geniale, laddove è qui che si attesta per la prima volta tale nozione, accanto al tentativo di fornire una spiegazione in termini puramente fisiologici dell'eccellenza dei melancolici, siano essi eroi, poeti o filosofi. Eracle, Aiace, Bellerofonte, ma anche Empedocle, Socrate e Platone, erano tutti accomunati da una costituzione caratterizzata dal prevalere della bile nera. Di qui l'interrogativo da cui

prende avvio il testo: «Perché gli uomini che si sono distinti nella filosofia, nella politica, nella poesia, nelle diverse arti sono tutti dei melancolici, e alcuni fino al punto di ammalarsi delle malattie dovute alla bile nera?»¹⁷⁴. La risposta è da ricercare nel fatto che questo umore, «estremo» nel suo carattere, in quanto capace lui solo di arrivare al massimo grado di freddezza o di calore, è altresì capace – proprio grazie a queste due qualità – di trascinare la natura dell'uomo verso tendenze a loro volta estreme, ovvero verso l'accesso paralizzante della depressione così come verso la sfrenatezza euforica della pazzia¹⁷⁵.

La spinta propulsiva esercitata dalla melancolia in direzione di tali manifestazioni abnormi della psiche umana, permanenti nel caso delle costituzioni atrabiliari, è tale da collocare gli individui in una posizione di eccezionalità, di costante divergenza da quella che può essere considerata la norma.

¹⁷⁴ [Aristotele], *Problemi*, XXX.1, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002, p. 441.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 445-447: «La bile nera che per natura è fredda e non si trova in superficie, quando è nelle condizioni di cui si è detto, se è presente nel corpo in quantità eccessiva, induce apoplezie, torpore, depressioni, paure; se invece si surriscalda induce allegria accompagnata da canti, delirio, eruzione di piaghe e altre affezioni del genere. [...] Le persone in cui la bile è abbondante e fredda sono lente e ottuse; per persone con la bile calda e in quantità eccessiva sono invasate e naturalmente dotate, sensuali e inclini ad assecondare i loro impulsi d'ira e le loro passioni, alcune anche loquaci. E molti, poiché questo calore è vicino alle parti dove risiede l'intelletto, sono colpiti da malattie che li rendono invasati e ispirati, ecco allora le Sibille, gli indovini, e tutti i posseduti dal dio, quando diventano tali non per una malattia, ma per temperamento naturale». Si noti, infine, che a differenza di quanto comportava la successiva dottrina dei quattro temperamenti, nel *Problema* XXX, 1 la capacità di influire sull'animo e sul carattere dell'uomo era esclusiva prerogativa dell'umor nero.

Tuttavia, la sfida del melancolico che non voglia ridursi a una condizione di mera aberrazione consiste proprio nello sforzo di domare e di temperare una natura così magnificamente mostruosa ed eccessiva: «quelli che hanno attenuato l'eccessivo calore della bile nera fino ad avvicinarsi a un livello medio, sono sì malincolici ma più razionali e meno eccentrici e per molti aspetti superiori agli altri o nella cultura o nelle arti o nella guida del loro stato»¹⁷⁶. Su questo punto è opportuno aprire un breve inciso, restringendo per un istante il campo sulle eccellenze politiche menzionate nel testo: l'eroe e lo statista del *Problema XXX, I*, a differenza del tiranno melancolico di Platone incontrato precedentemente, può ben giovare del carattere estremo e straordinario dell'umor nero, ovvero della sua *abnormità*, al solo patto, però, di dominarne gli eccessi, di ridurli alla metà per guadagnare terreno alla razionalità.

Proprio le criticità e le sfide che, come appena visto, emergono dall'analisi della costituzione atrabiliare condotta dallo pseudo-Aristotele, vengono proficuamente recepite da Ficino¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Si confronti con la conclusione del testo, in cui si ribadisce la necessità di temperare gli estremi: «Poiché è possibile che questa mistura variabile [*di caldo e di freddo*] sia ben temperata e ben adattata in un certo senso (che sia cioè ora in una condizione più calda e poi di nuovo in una più fredda, o viceversa, così come richiesto, grazie alla sua tendenza agli estremi) ne consegue quindi che tutte le persone melancoliche sono fuori del comune, non in quanto malate ma per loro naturale costituzione». Cfr. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la malinconia*, op. cit., pp. 27-30.

¹⁷⁷ Oltre alla bibliografia già menzionata sul tema della melancolia (*supra*, p. 21, nota 19), per una puntuale analisi della concezione ficiniana della melancolia si veda N. L. Brann, *The debate over the origin of genius during the Italian Renaissance*, op. cit., in particolare, cap. 3, *The Platonic Revival and the Philosophical Flowering of a Theory of Melancholy Genius*, pp. 82-151; Schleiner, invece, ricostruisce le variazioni sul motivo della melancolia geniale rispetto all'impostazione

Questi, nel primo libro del *De vita triplici*, presenta una diversa articolazione dei nessi causali che uniscono eccellenza (declinata eminentemente in senso intellettuale) e bile nera. Da un lato, infatti, egli introduce la questione dell'ascendenza astrologica, imputando agli influssi di Mercurio e di Saturno l'inclinazione alla ricerca profonda e tenace, nonché la trasposizione delle qualità di freddezza e secchezza proprie di quei pianeti ai temperamenti sotto il loro dominio - «e appunto così è (cioè fredda e secca), secondo i medici, la natura melancolica»¹⁷⁸. Dall'altro, Ficino sdoppia la relazione tra natura e *habitus* nella distinzione tra una «causa naturale» e una «causa umana»; nel primo caso, è il carattere terrigno¹⁷⁹ dell'umor nero ad indurre l'animo alla

ficiniana: W. Schleiner, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance*, Harrasowitz, Wiesbaden 1991, in particolare cap. 1, *The tradition of genial melancholy*, pp. 19-30, e cap. 2, *Critical reaction to genial melancholy*, pp. 31-108. Si veda inoltre A. Gowland, *Melancholy, Passions and Identity in the Renaissance*, in *Passions and Subjectivity in Early Modern Culture*, Ashgate, Farnham 2013, pp. 75-94; R. Porter, *Madness. A brief History*, Oxford University Press, New York 2002, pp.62-88.

¹⁷⁸ M. Ficino, *Sulla vita*, I, op. cit., p. 102.

¹⁷⁹ A monte di tale osservazione vi è la complessa visione cosmologica abbracciata da Ficino, fondata sull'analogia strutturali tra macrocosmo e microcosmo. Sul versante macrocosmico, è noto che nel sistema dei quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra), la terra rappresenta quello più pesante, e per questo motivo occupa il punto più basso del cosmo, che coincide con il suo centro. Laddove allontanata dal suo luogo naturale, pertanto, la terra seguirà sempre spontaneamente un moto verso il basso, ovvero verso il suo luogo naturale stesso. Sul versante microcosmico, similmente, è l'umore melancolico ad essere tradizionalmente associato all'elemento terra, in ragione delle sue caratteristiche di densità, pesantezza, temperatura. Dunque, per analogia, l'umor nero sarebbe in grado di sollecitare nell'animo un moto verso il centro analogo a quello elementare proprio della terra. Nell'uomo, tuttavia, un simile moto che allontana l'animo dall'esterno (ovvero la corporeità) e lo raccoglie al suo centro rappresenta il moto della contemplazione. Scrive, dunque, Ficino: «La causa naturale poi sembra essere il fatto che per acquistare le scienze, soprattutto quelle difficili, è necessario che l'animo si raccolga dall'esterno all'interno come da una circonferenza al centro, e, mentre specula, rimanga saldissimo proprio nel centro, per dir così, dell'uomo. Ma raccogliersi dalla circonferenza al centro e fissarsi nel centro è proprio soprattutto della terra, cui invero è assai simile l'atra bile. Pertanto l'atra bile stimola continuamente l'animo a raccogliersi in unità e a fermarsi in essa e a contemplare. Ed essa stessa, simile al centro del mondo, spinge ad

concentrazione e al raccoglimento, agevolando in questo modo l'esercizio della contemplazione. Nel secondo caso, invece, sarebbe l'intensa attività intellettuale a essiccare e rendere fredde le componenti fisiologiche e organiche (il cervello, gli spiriti, il sangue), fiaccando mente e corpo: «tutte queste cose sogliono rendere lo spirito melancolico e l'animo mesto e timoroso, dal momento che le tenebre interiori riempiono di tristezza e di terrore l'animo molto più di quelle esterne»¹⁸⁰.

L'identificazione di queste cause generali, tuttavia, non è ancora sufficiente a rendere ragione della correlazione tra malinconia e genialità. Nel caso in cui la melancolia si generi per surriscaldamento, infatti, essa è da combattere in ogni modo, poiché è sempre nociva per l'intelletto: nel suo ardere produce solo accessi furiosi, mentre una volta che il suo insano incendio si estingue, provoca una caduta depressiva.

È solo la melancolia definita «naturale», pertanto, a serbare un potenziale benefico. Tuttavia, anche in questo caso la via per la sapienza è tutt'altro che piana. Il potere quasi divino che l'umore conferisce, infatti, sembra in ultima analisi inscindibile dalla sinistra energia che da esso profonde. Pur rivestito dei funerei colori della notte, l'umor melancolico è ancora una volta caratterizzato da una fremente e incontrollabile vitalità:

indagare il centro delle singole cose, ed eleva a comprendere le cose più alte, dal momento che è nella massima armonia con Saturno, il più alto dei pianeti». *Ivi*, p. 103.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

Tanta è la forza con cui la melancolia tende a questi due estremi opposti per una certa unità della sua natura stabile e fissa. E invero questa tendenza agli estremi non riguarda gli altri umori.¹⁸¹

Di qui la necessità di imporre dei freni agli sbalzi cui la melancolia è soggetta, attraverso l'accurata mescolanza con gli altri umori che ne stemperino la prorompentezza, affinché una volta «accesa, risplenda, non bruci»¹⁸².

Raggiungere il giusto equilibrio, invero, è impresa ardua, e il dettagliato regime dietetico che in seguito Ficino delinea corrisponde esattamente all'impegno estremo per raggiungerlo. La posta in gioco, nondimeno, è assai alta, poiché al riparo dai tumulti della pazzia si dischiude l'accesso alla più divina sapienza:

In verità gli spiriti che nascono da questo umore in primo luogo sono più sottili [...]. Infatti gli spiriti compressi negli stretti passaggi dell'atra bile di tal fatta si assottigliano assai per il calore fortissimo derivato dall'unione, e spinti attraverso più stretti passaggi vengono fuori più sottili; in secondo luogo, per la stessa ragione, sono più caldi e, ugualmente, più limpidi; in terzo luogo, agili

¹⁸¹ *Ivi*, p. 106.

¹⁸² *Ibidem*. Ficino approfondisce il tema già posto dal *Problema XXX,1* circa la necessità di ridurre la melancolia alla temperanza, stabilendo una precisa proporzione tra gli umori da rispettare: «Si mescoli alla bile gialla e al sangue così che da questi tre umori risulti un solo corpo, nella cui composizione il sangue sia in proporzione il doppio rispetto agli altri due; per esempio, ci siano otto parti di sangue, due di bile gialla, due ancora di atra bile».

nel movimento, assai impetuosi nell'azione; in quarto luogo, provenendo direttamente da un umore denso e stabile, sostengono per lunghissimo tempo l'attività intellettuale. Confidando poi in questo servizio il nostro animo ricerca con ardore, persevera più a lungo nella ricerca. Trova ancora con facilità quello che ha cercato, lo considera distintamente, lo giudica con chiarezza e, una volta giudicato, lo ricorda a lungo.

Aggiungi che, come abbiamo spiegato sopra, l'animo mediante un siffatto strumento o sprone che in un certo modo è in armonia con il centro del mondo, e (per dir così) raccoglie l'animo nel suo centro, ricerca sempre il centro e penetra sino alle parti più riposte di tutte le cose. [...] Per questo motivo i filosofi finiscono con l'essere singolari, specialmente quando il loro animo, distolto così dai moti esterni e dal proprio corpo, sia fa il più prossimo possibile alle cose divine e quasi loro strumento. E così, ripieno dall'alto di oracoli e influssi divini, pensa continuamente cose nuove e predice il futuro.¹⁸³

Quello dell'uomo di lettere, dunque, è un tragico privilegio, poiché nello stesso momento in cui esso si innalza fino ai limiti estremi dell'umano, trascendendo nel divino, la sua esistenza terrena è minacciata dall'infermità e dal consumersi delle forze vitali. Tragico invero, si diceva, poiché egli non può sottrarsi a ciò a cui la sua natura e le stelle lo inclinano, non può resistere all'impulso di indagare attorno al mondo terreno e celeste. Per questo motivo,

¹⁸³ *Ivi*, p. 108.

sostiene ancora Ficino, le fatiche e l'inquietudine del filosofo melancolico sono assimilabili, per via d'allegoria, al tormento imposto a Prometeo¹⁸⁴. Il titano, più in generale, rappresenta la tensione della ragione verso il vero (lo «stimolo de la inquisizione»), che tuttavia, non può mai trovare appagamento nella sua vicenda mondana, in quanto il suo ultimo compimento può avvenire solo nella completa unione dell'anima con Dio. Sotto l'incerto lume della ragione naturale, pertanto, l'uomo persegue la ricerca del vero in un percorso accidentato, laddove «spesso quel che non vorrebbe ritruova, o vero quel che vorrebbe non truova» e «sempre dubbita e vacilla».

¹⁸⁴ M. Ficino, *Lettera a Giovanni Vittorio Soderini e Francesco Diaceto*, in *Le divine lettere*, op. cit., p. «Ma che dirò io de i Filosofi? Non è egli vero che fuggendo eglino le faccende di Giove, o vero i piaceri di Venere, ne i tedii e dolori di Saturno spesso incorrono, et in malencolia, al quale gran male Democrito, Platone, e Aristotele pensano, che tutti quelli, che ingegnosi sono, soggetti siano. Tale che in un certo modo pare, che quelle pene patano, che Prometeo patirsi dice, per il celeste furto che fece, sul Caucaso monte». La lettura allegorica del mito di Prometeo è consegnata in un'altra lettera, in cui scrive Ficino che la ragione «se pure ella ha già i sensi domati et è in se stessa raccolta, all'ora da la propria natura sforzata sempre le ragioni e cagioni de le cose ricerca; dove, o vero spesso quel che non vorrebbe ritruova, o vero quel che vorrebbe non truova. O se forse ancora con tanto comprende quanto desidera e quanto capisce, certo è che ella sempre dubbita e vacilla che in vari modi molestata. Non essendo adunque ella mai quieta, certo è che mai mentre che sta in tal modo né ella il suo fine si gode né permette che il senso ancora il suo fine che già l'è presente conseguisca. Né cosa alcuna tra le rationali si può immaginare se non l'huomo che per la medesima sua ragione sia dogn'altra cosa più imperfetto, in quanto a quella sua final perfettione, al conseguire la quale gli è quella prima perfettione de la ragione concessa, e non di meno è questo huomo per la ragione d'ogni altro animale che sotto il cielo si viva più perfetto, dico perfettissimo in quanto a quella perfettione formale che dal principio ci fu donata. Questo si può dire che sia quello infelicissimo Prometeo, che da la divina sapienza di Pallade ammonito il celeste fuoco, cioè la ragione havendo ricevuto per questa medesima cagione, ne la sommità d'un monte, cioè nella rocca de la contemplatione, per un continuo morso d'un rapacissimo ucello, cioè per lo stimulo de la inquisitione, di ciascuno più misero meritevolmente è detto, fin che in quel medesimo luogo donde già lo prese, quel fuoco non riporti, acciocché sì come da quel sol raggio del superno lume hora è continuamente stimolato, così di poi da tutto quel lume sia al tutto ripieno».

Il dramma della ragione così ritratto da Ficino attraverso la ricerca medico-filosofica è destinato a giocare un ruolo decisivo nell'auto-rappresentazione dell'intellettuale occidentale. Basti pensare ai sonetti di Michelangelo, in cui l'artista interpreta la propria vicenda esistenziale e la propria vocazione per il bello alla luce del temperamento «bruno» che le stelle avevano impresso in lui alla sua nascita¹⁸⁵. O ancora, si pensi a Michel de Montaigne, che intreccia la vicenda della scrittura degli *Essais* allo stato melancolico in cui la scomparsa dell'amico La Boétie lo aveva gettato¹⁸⁶.

In questa sede, occorre sottolineare come uno degli ambienti culturali più ricettivi rispetto all'immaginario relativo all'intellettuale melancolico è l'Inghilterra, dove l'umor nero si stabilisce nettamente come *la* «malattia elisabettiana»¹⁸⁷, secondo la designazione di Laurence Babb. È proprio nel solco di questo straordinario interesse per le potenzialità artistiche e filosofiche della melancolia che Shakespeare dà vita a una delle più note figure melancoliche di sempre, il principe Amleto.

¹⁸⁵ Sulla rappresentazione melancolica di Michelangelo si veda Y. Hersant, *Le marteau de Michel-Ange*, in «Communication», vol. 64, 1997, pp. 77-87; Id., *Mélancolies. De l'Antiquité au XX^e siècle*, Robert Laffont, Paris 2005, in particolare pp. 83-92; P. Britton, 'Mio melancholico, o vero ... mio pazzo': Michelangelo, Vasari and the Problem of Artists' Melancholy in Sixteenth-Century Italy, in «Sixteenth Century Journal», vol. 34, n. 3, 2003, pp. 653-675.

¹⁸⁶ Cfr J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984.

¹⁸⁷ L. Babb, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, Michigan State College Press, Lansing 1951.

3.2 «Sono pazzo solo fra tramontana e maestrale»: Amleto tra melancolia e pazzia simulata

In una raccolta di saggi critici ormai classica, *The sacred wood*, Thomas Stearns Eliot ravvisava nella pazzia di Amleto una materia “intrattabile”, impossibile da maneggiare sia per lo stesso Amleto, sia per il suo autore, Shakespeare:

The “madness” of Hamlet lay to Shakespeare’s hand; in the earlier play a simple ruse, and to the end, we may presume, understood as a ruse by the audience. For Shakespeare it is less than madness and more than feigned. The levity of Hamlet, his repetition of phrase, his puns, are not part of a deliberate plan of dissimulation, but a form of emotional relief. In the character Hamlet it is the buffoonery of an emotion which can find no outlet in action; in the dramatist it is the buffoonery of an emotion which he cannot express in art. The intense feeling, ecstatic or terrible, without an object or exceeding its object, is something which every person of sensibility has known [...] We must simply admit that here Shakespeare tackled a problem which proved too much for him. Why he attempted it at all is an insoluble puzzle; under compulsion of what experience he attempted to express the inexpressibly horrible, we cannot ever know.¹⁸⁸

¹⁸⁸ T. S. Eliot, *Hamlet and His Problems*, in *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, Alfred A. Knopf, New York 1921, pp. 92-93.

Le parole di Eliot esprimono nitidamente l'estrema problematicità della psicologia del principe di Danimarca, rispetto alla quale una lettura, per così dire, empatica può solo permettere di approssimarsi alla dinamica in atto nello svolgimento della tragedia. L'animo di Amleto, in effetti, non permette di essere «formulato, appuntato a uno spillo»¹⁸⁹ (per ricorrere, invece, all'Eliot poeta), ma d'altro canto si tratta di un aspetto che lo stesso Amleto si era premurato, stizzito, di rammentare a quei due importuni di Rosencrantz e Guildenstern: «Vorreste suonarmi; vorreste pretendere di conoscere i miei tasti; vorreste strappare il cuore del mio mistero e sentire tutti i miei registri, dal più basso al più alto. Ce n'è di musica e buona, qui dentro, eppure voi non potete cavarla fuori. Credete, perdio, ch'io sia più facile a manovrare di un piffero?»¹⁹⁰.

Difficile rispondere al rimprovero di Amleto, ché io, come Guildenstern, non saprei trarre alcuna armonia da un flauto, e tanto meno, al modo d'un collezionista di farfalle, oserei fissare con uno spillo il battito d'ali della mente di un principe. Tuttavia, da un modesto angolo della platea, e con gli

¹⁸⁹ Vale la pena riprendere per intero la strofa del magnifico componimento di Eliot: «E ho conosciuto tutti gli occhi - conosciuti tutti / gli occhi ti fissano in una frase formulata, / e quando sono formulato, appuntato a uno spillo, / quando sono trafitto da uno spillo e mi dibatto sul muro / come potrei allora cominciare / a sputar fuori tutti i mozziconi dei miei giorni e delle mie abitudini», T. S. Eliot, *Canto d'amore di J. Alfred Prufrock*, in *Opere*, a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1986, p. 9, corsivi miei.

¹⁹⁰ W. Shakespeare, *Amleto*, III.ii, in *Teatro completo di William Shakespeare*, vol. 3, *I drammi dialettici*, Mondadori, Milano 2010, pp. 193-95. «Why look you now how unworthy a thing you make of me! You would play upon me, you would seem to know my stops, you would pluck out the heart of my mystery. You would sound me from my lowest note to the top of my compass, and there is much music, excellent voice, in this little organ - you cannot make it speak. 'Sblood, do you think I am easier to be played on than a pipe?».

strumenti della storia delle idee, tenterò di svolgere alcune riflessioni su due aspetti riguardanti il personaggio di Amleto, ovvero il suo temperamento malinconico e la pazzia deliberatamente simulata. Si tratta di due elementi intimamente correlati, che partecipano, in maniera diversa, a rappresentare e a fornire una risposta al sentimento di crisi del mondo di cui il dramma è intriso.

Muovendo dal primo dei due aspetti, ovvero la melancolia, occorre ricordare come sia Amleto, in prima persona, a offrire uno spunto di diagnosi: riflettendo sull'apparizione dello spettro del padre, egli si domanda se non si tratti di una trappola diabolica, ovvero di uno spirito maligno che stia cercando di approfittarsi della sua *malinconia* per sedurlo e indurlo a dannazione¹⁹¹. In effetti, il giovane mostra tutti i caratteri tipici del male melancolico, dallo sguardo fisso in terra agli indumenti del colore della

¹⁹¹ *Ivi*, II,ii, pp. 151-53: «Lo spirito che ho visto potrebbe essere un diavolo che assuma / un aspetto gradevole, e che forse / suggestioni la mia malinconia, / col potere che egli ha su siffatti animi, / per dannarmi» || «The spirit that I have seen / may be a devil; and the devil hath power / t'assume a pleasing shape. Yea and perhaps, / out of my weakness and my melancholy, / (as he is very potent with such spirits) / abuses me to damn me». Circa l'idea che i melancolici potessero essere facili vittime del diavolo, si vedano A. Scull, *Madness in Civilization. A Cultural History of Insanity from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2015, in particolare il cap. 4, *Melancholie and Madnesse*, pp. 86-121; F. A. Yates, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, Einaudi, Torino 2002, pp. 195-96. Il primo a mettere al centro della sua interpretazione del personaggio di Amleto l'elemento della melancolia è stato il grande studioso shakespeariano A. C. Bradley in *Shakespearian tragedy. Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, Macbeth*, Macmillan, London 1924; sull'analisi del temperamento di Amleto si tenga presente inoltre D. Trevor, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge University Press, New York 2004, in particolare il cap. "Hamlet" and the humors of skepticism, pp. 63-86; H. Levin, *The Question of Hamlet*, Oxford University Press, New York 1959, pp. 120-125.

notte¹⁹², dall'atteggiamento sospettoso alle querule *tirades*, dal disprezzo della vita all'avidità di vagheggiare la morte, assieme a un cenno, non secondario, alla sua «anima profetica».¹⁹³ La malinconia di Amleto, infatti, presenta una caratterizzazione al tutto assimilabile a quella del genio atrabiliare, con la sua eccezionale capacità di penetrare con la mente fino all'intimo centro delle cose, coniugando un insanabile *taedium vitae* a uno sguardo disincantato e impietoso sul mondo.

A questo proposito, occorre aggiungere che, pur assumendo che la scaturigine prima del male atrabiliare sia individuabile nell'esperienza del lutto e nel rancore per il contegno impudico della regina madre, il ristretto perimetro delle sventure personali non basta a giustificare tale malessere. Quelle vicende rappresentano solo il luogo originario di un più ampio e vivo sentimento della crisi, che si espande causticamente su tutto ciò che lo sguardo di Amleto sfiora. In altri termini, attraverso le lenti della melancolia, gli oggetti e i frammenti che emergono dalla realtà contingente vengono sistematicamente

¹⁹² Cfr. *ivi*, pp. 50-1: «*Regina*: Spogliati, buon Amleto, di questo colore notturno / e guarda con occhio amico il Re di Danimarca. / Non cercar più a ciglia basse, nella polvere, il tuo nobile padre. [...] *Amleto*: Non è solo il mio mantello tinto d'inchiostro, / né le mie abituali vesti d'un nero solenne...» | «*Queen*: Good Hamlet, cast thy nighted colour off, / and let thine eye look like a friend on Denmark. / Do not forever with thy veiled lids / seek for thy noble father in the dust. [...] *Hamlet*: 'Tis not alone my inky cloak, good mother, / nor customary suits of solemn black...». Margreta De Grazia sostiene che i colori indossati dal Principe siano piuttosto un richiamo alle figure diaboliche tipiche della tradizione teatrale precedente, che convergono, assieme al personaggio dell'Antic-Vice, nell'«antic repertoire» dispiegato da Amleto. M. De Grazia, *Hamlet without Hamlet*, Cambridge University Press, New York 2007, pp. 190-194.

¹⁹³ *Ivi*, I.v, pp. 88-9, «O my prophetic soul!». Su questo aspetto si veda W. Schleimer, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance*, op. cit., in particolare il cap. 7, *Melancholic Divination and Cure of Melancholy in Shakespeare*, pp. 233-309.

traslati dal principe in un più vasto universo di simboli, che sostanziano la sua filosofia della crisi – quella propria del momento storico così come quella inerente la concezione dell'uomo. Così, affermazioni come «c'è qualcosa di ben essenziale, se la filosofia lo scoprisse», o ancora, «ecco una bella rivoluzione, se sapessimo capirla», segnalano quella che Bradley chiamava la “passione per la generalizzazione”¹⁹⁴ tipica di Amleto, e che costituisce l'irresistibile inclinazione alla ricerca di senso. Per questo motivo, il delitto dell'usurpatore, il tradimento materno, l'affettazione mielata di un cortigiano, non rappresentano per Amleto semplici fatti estrinsecamente giustapposti nel tempo e nello spazio, ma costituiscono espressioni diverse della generale decadenza dei tempi. L'attrito avvertito dal principe tra il proprio mondo interiore e, appunto, il pazzesco andamento dei tempi, dunque, è insieme concausa e alimento della sua inclinazione melancolica.

Più in particolare, per quanto riguarda la configurazione complessiva dei *tempi* della tragedia, è utile ricordare come lo stesso apparire dello spettro del vecchio re sembrerebbe avere proprio la funzione di portare a manifestazione, attraverso un'immagine potente e simbolicamente pregnante, una condizione di crisi radicata, giunta a un punto di rottura – secondo un linguaggio, inoltre, che solo Amleto è in grado di decifrare interamente.

¹⁹⁴ A. C. Bradley, *Shakespearian tragedies*, op. cit., p. 114, «Again and again we remark the passion for generalisation which so occupied him». Cfr. E. P. Levy, *Universal versus Particular: Hamlet and the Madness in Reason*, in «Exemplaria», vol. 14, n. 1, 2002, pp. 99-125.

La sua presenza esorbita dalla stessa normatività della parola (Orazio e le guardie vi si riferiscono come «the *thing*») e acceca come «un pruno nell'occhio della mente»¹⁹⁵. Proprio Orazio, infatti, *scholar* scettico e razionalista, nel suo vano tentativo di arrestare l'incedere dello spettro con le braccia e con le armi rappresenta efficacemente l'inadeguatezza degli strumenti offerti dall'ordinaria capacità di comprensione umana nell'affrontare e afferrare il significato di quella straordinaria presenza¹⁹⁶.

La correttezza delle sue intuizioni, secondo cui il fantasma doveva rappresentare «il presagio d'un qualche ribollimento nello Stato»¹⁹⁷, si rivela in effetti puramente fortuita: Orazio, infatti, ricerca un appiglio sul terreno della pura e immediata contingenza della situazione politica danese,

¹⁹⁵ W. Shakespeare, *Amleto*, I.i, op. cit., pp. 40-41, «A mote it is to trouble the mind's eye».

¹⁹⁶ Per un'estesa trattazione del significato dello spettro si veda S. Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, Princeton University Press, Princeton 2013; R. M. Frye, *The Renaissance Hamlet. Issues and responses in 1600*, Princeton University Press, Princeton 1984, in particolare, cap. 2.2, *The "Questionable" Ghost*, pp. 14-28; J. Dover Wilson, *What Happens in Hamlet*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, in particolare cap. 3 pp. 52-86; E. Pearlman, *Shakespeare at Work: The Invention of the Ghost*, in *Hamlet: New Critical Essays*, a cura di A. F. Kinney, Routledge, New York-London 2002, pp. 71-84; A. Haverkamp, *Shakespearean genealogies of Power. A Whispering of nothing in 'Hamlet', 'Richard II', 'Julius Caesar', 'Macbeth', 'The Merchant of Venice', and 'The Winter's Tale'*, Routledge, London- New York 2011, pp. 21- 40; C. Guilfoyle, *Shakespeare's Play within the Play. Medieval Imagery and Scenic Form in "Hamlet", "Othello", and "King Lear"*, Western Michigan University, Kalamazoo 1990, in particolare il cap. 2, *The Beginning of "Hamlet"*, pp. 21-40. R.A Foakes, 'Armed at point exactly': the Ghost in Hamlet, in «Shakespeare Survey», vol. 58, 2005, pp. 34-37; P. Mercer, *Hamlet and the Acting of Revenge*, Macmillan, London 1987, pp. 128-168.

¹⁹⁷ W. Shakespeare, *Amleto*, I.i, op. cit., pp. 36-37: «Che costruito cavarne, non saprei. Ma ho in testa che ci sia sotto il presagio / di un qualche ribollimento dello Stato». || «In what particular thought to work I know not. / But, in the gross and scope of mine opinion, / this bodes some strange eruption to our state». Una stoccata all'insufficienza degli strumenti di Orazio arriva proprio da Amleto in una scena successiva (I.v): «Vi sono in cielo e in terra, Orazio, assai più cose / di quante non ne sogna la tua filosofia». || «There are more things in heaven and earth, Horatio, / than are dreamt of by your philosophy», pp. 98-99.

istituendo un nesso tra la spettrale apparizione e i ferventi preparativi di una guerra che, in realtà, non avrà mai luogo.

Rimestando tra le sue libresche acquisizioni, pertanto, egli conclude:

È come un pruno nell'occhio della mente.
Nei tempi più alti e più gloriosi di Roma,
poco prima che cadesse il grande Giulio,
le tombe si rivoltarono, i morti nei loro sudari
gemettero e mugolarono nelle vie di Roma,
le stelle ebbero code di sangue,
il sole fu pieno di disastri e l'umido pianeta,
sotto l'influsso del quale è l'impero di Nettuno,
fu oscurato da un'eclissi da giorno del Giudizio.
Simili funesti presagi, araldi che anticipano
I fati e preludono a incombenti sciagure,
furono già largiti dal cielo e dalla terra
ai nostri climi e alle nostre popolazioni.¹⁹⁸

¹⁹⁸ *Ivi*, I.i, pp. 40-41; «A mote it is to trouble the mind's eye. / In the most high and palmy state of Rome / - a little ere the mightiest Julius fell - / the graves stood tenantless, and the sheeted dead / did squeak and gibber in the Roman streets, / as stars with trains of fire, and dews of blood, / disaster in the sun - and the moist star, / upon whose influence Neptune's empire stands, / was sick almost to doomsday with eclipse. / And even the like precurse of feared events, / as harbingers preceding still the fates / and prologue to the omen coming on, / have heaven and earth together demonstrated / unto our climatures and countrymen».

L'ipotesi di Orazio si rivela corretta solo nella misura in cui il ritorno dello spirito del vecchio re dalla terra delle ombre costituisce il primo anello di una catena di eventi che, di fatto, porta a un sanguinoso passaggio dinastico del regno di Danimarca, che alla fine della tragedia passa sotto lo scettro del norvegese Fortebraccio¹⁹⁹.

Tuttavia, come già accennato, l'infrazione dell'ordine naturale rappresentata dallo spettro vale a fornire un'indicazione di carattere più generale sul segno dei tempi che impronta tutta la vicenda drammatica. Una chiave di lettura che sembra andare in tale direzione trova espressione nelle considerazioni di Marcello, una delle sentinelle che accompagnavano Orazio sul bastione. Vedendo il fantasma svanire al canto del gallo, questi aveva osservato: «S'è dissolto al cantar del gallo. Secondo alcuni, sempre, prima che venga la stagione in cui si celebra la nascita del nostro Salvatore, l'uccello dell'alba canta tutta la notte; e allora non c'è spirito che osi muoversi, le notti sono pure, nessun pianeta sprigiona influssi funesti, le fate non compiono sortilegi, né fatture le streghe, tanto è sacro e benigno quel tempo»²⁰⁰.

¹⁹⁹ Nella scena della scherma (V.ii), perdono la vita il re e la regina, Laerte e Amleto; in punto di morte, sentendo giungere Fortebraccio, lo indica come successore sul trono di Danimarca: «faccio profezia che la scelta cadrà su Fortebraccio. Egli ha il mio voto di moribondo», *ivi*, p. 323.

²⁰⁰ *Ivi*, I.i, pp. 42-45; «It faded on the crowing of the cock. / Some say that ever 'gainst that season comes / wherein our Saviour's birth is celebrated / this bird of dawning singeth all night long, / and then, they say, no spirit dare stir abroad, / the nights are wholesome, then no planets strike, / no fairy takes, nor with hath power to charm, / so hallowed and so gracious is that time». Cfr. C. Guilfoyle, *Shakespeare's Play within the Play. Medieval Imagery and Scenic Form in "Hamlet", "Othello", and "King Lear"*, op. cit., in particolare il cap. 2, *The Beginning of "Hamlet"*, pp. 21-40.

A prima vista, il commento potrebbe sembrare superfluo e fuori luogo nell'eccedere di tanto le circostanze immediate (la scomparsa dello spirito con l'avvicinarsi della luce alle tenebre notturne). In realtà, le parole di Marcello indicano una scansione più ampia tra tempo sacro e tempo senza grazia, di fatto allontanando dall'orizzonte della tragedia la promessa messianica di salvezza. Se ne deve dedurre, in altri termini, che l'apparire dello spettro segna, per contrapposizione al tempo benedetto e libero di infauste presenze, l'ora più alta della notte in cui è immerso il mondo interno al dramma²⁰¹.

D'altra parte, il peccato originario da cui prende avvio la tragedia combina insieme due tabù fondamentali, ovvero lo spargimento del sangue fraterno e l'incesto, così insistentemente evocato da Amleto nell'attaccare le frettolose nozze tra la madre e lo zio. In effetti, la gerarchia di valori e, soprattutto, disvalori che caratterizza il *mos* di Elsinor è pienamente coerente con simili antefatti, restando intimamente alienato da qualsiasi principio di giustizia divina e umana.

Mentre l'apparizione dello spettro, come appena visto, era stata compresa solo in maniera nebulosa dai suoi primi avvistatori, ben altri orizzonti essa schiude all'animo profetico del malinconico Amleto. Non solo egli è in grado, ancor prima di vederlo e ascoltarlo, di indovinare in anticipo le ragioni della

²⁰¹ Questo punto sembrerebbe ulteriormente rafforzato dallo scambio di battute tra Rosencrantz e Amleto (II.ii): «*Rosencrantz*: Il mondo diventa onesto. *Amleto*: Vuol dire che il giorno del Giudizio è vicino. Frottole», pp. 128-129.

sua oltretombale irrequietezza²⁰², ma si dimostra capace di abbracciarne interamente il significato. Per il principe, infatti, l'incombenza della vendetta non è circoscritta alla punizione di quei crimini che avevano accompagnato la morte del padre, ma si dilata sino a imporsi come una missione di risanamento universale, come una risposta a una condizione di decadenza generale. Risulta emblematica, da questo punto di vista, la battuta di Amleto con cui si chiude la scena: «il mondo [*time*] è fuor di squadra! Che maledetta noia [*cursed spite*], / esser nato per rimetterlo in sesto!»²⁰³.

Da questo punto in poi l'intreccio tra melancolia e condizione dei tempi si fa sempre più inestricabile, stringendo Amleto in un cerchio di straniamento e disincanto. La posizione nella quale ora egli si trova inchiodato, di vendicatore e risanatore, costituisce per lui uno *strappo nel cielo di carta*, oltre al quale sembra non poter scorgere altro che un abisso di vanità. Sottoposte alla prova del fuoco atrabiliare, una dopo l'altra le sue certezze vengono meno, e tutto ciò che una volta appariva stabile e degno sfuma in un panorama di desolazione. L'immagine stessa del mondo così come lo aveva conosciuto fino a quel momento, infatti, gli appare adesso come una quinta di teatro, nient'altro che un belletto che all'improvviso s'è dissolto per mostrare la realtà orrida della caducità:

²⁰² *Ivi*, I.ii, pp. 66-67: «Le azioni dei malvagi non possono sfuggire / agli occhi degli uomini. Con tutto il suo sforzo / la terra non riesce a nasconderle» || «Fool deeds will rise / though all the earth o'erwhelm them, to men's eyes».

²⁰³ *Ivi*, I.v, pp. 100-101, «The time is out of joint. O cursed spite, / that ever I was born to set it right».

Io da qualche tempo, non so come, ho smarrito tutta l'allegria, abbandonato ogni occupazione; mi sono così appesantito d'umore che persino la bella architettura della terra mi sembra una sterile forma. E anche l'eccelso baldacchino del cielo, questo firmamento stupendo, questo tetto maestoso solcato da fuochi d'oro, debbo dirvelo? Non mi pare nient'altro che un pestilenziale ammasso di vapori. Che opera d'arte è l'uomo! Com'è nobile in virtù della ragione! Quali infinite facoltà possiede! Com'è pronto e ammirevole nella forma e nel movimento! Come somiglia a un angelo, per le azioni, e a un dio per la facoltà di discernere! È la bellezza del mondo e il paragone degli animali! Eppure per me non è che quintessenza di polvere.²⁰⁴

L'uomo picchiano, quasi divino nelle sue «infinite facoltà», si dissolve davanti ad Amleto in effimero pulviscolo²⁰⁵. Con l'occhio della mente fisso sul piano dell'eterno trascorrere di tutte le cose, egli contempla le vicende mondane degli uomini nel loro scivolare verso il macabro carnevale di «Madama

²⁰⁴ *Ivi*, II.ii, pp. 132-33, «I have of late – but wherefore I know not – lost all my mirth, forgone all custom of exercises; and indeed it goes so heavily with my disposition, that this goodly frame the earth seems to me a sterile promontory. This most excellent canopy the air – look you, this brave o'er-hanging firmament, this majestic roof fretted with golden fire – why, it appeareth no other thing to me than a foul and pestilent congregation of vapours. What a piece of work is a man. How noble in the reason, how infinite in faculties. In form and moving how express and admirable, in action how like an angel, in apprehension how like a god. The beauty of the world. The paragon of animals. And yet, to me what is this quintessence of dust?».

²⁰⁵ Cfr. R. Knowles, *Hamlet and Counter-Humanism*, in «Renaissance Quarterly», vol. 52, 1999, pp. 1046-1069 : 1047-1048; J. McLauchan, *The Prince of Denmark and Claudius's Court*, in «Shakespeare Survey», vol. 27, n. 4, pp. 43-58; A. Sinfield, *Hamlet's Special Providence*, in «Shakespeare Survey», vol. 33, 1980, pp. 89-97; A. Lombardo, *L'eroe tragico moderno. Faust, Amleto, Otello*, Donzelli, Roma 1996, pp. 35-58.

Verme»: qui il rovesciamento, operato dalla morte, è legge cosmica, e fa sì che le spoglie di coloro che un tempo avevano guidato interi imperi, adesso, polverizzate, servono a turare gli spifferi, a cementare una botte²⁰⁶, a ingrassare le carni di un pesce che finirà sul misero desco di un accattone²⁰⁷.

Sic transit gloria mundi.

Se, tuttavia, sul piano dell'eterno è il tempo a cancellare la gloria mondana di eroi e imperatori, nell'angustia della corte danese – una prigione, di fatti, l'aveva chiamata il principe²⁰⁸ – le virtù eroiche quali l'ambizione, il valore, l'onore, non conoscono alcun momento di attualità, poiché la retorica abietta del cortigiano può solo ridurle a «ombra di un sogno»:

Amleto: Potrei vivere nel guscio di una noce e credermi re d'uno spazio infinito, se non fosse per certi cattivi sogni

Guildestern: Sogni d'ambizione. La sostanza degli ambiziosi è l'ombra di un sogno.

²⁰⁶ *Ivi*, V.i, pp. 286-287: «*Amleto*: A quali vili servizi possiamo essere destinati, Orazio! Perché la fantasia non potrebbe seguire la nobile polvere di Alessandro e trovar che fa da tappabuchi a una botte?» || «*Hamlet*: To what base uses we may return, Horatio. Why may not imagination trace the noble dust of Alexander till he find it stopping a bung hole?».

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 228-231: «*Amleto*: Noi ingrassiamo ogni sorta di bestie per ingrassarci e ci ingrassiamo per i vermi. Un re grasso e un pezzente magro sono due pietanze diverse di uno stesso desco; finisce tutto lì. [...] Un uomo può pescare col verme che ha mangiato un re e mangiare il pesce che s'è nutrito di quel verme. *Re*: Che vorresti dire? *Amleto*: Solo questo, che un re può far un bel viaggio nelle budella d'un pezzente.» || «*Hamlet*: We fat all creatures else to fat us, and we fat ourselves for maggots. Your fat king and your lean beggar is but a variable service – two dishes, but to one table. That's the end. [...] A man may fish with the worm that hath eat of a king and eat of the fish that hath fed of the worm. *King*: What dost thou mean by this? *Hamlet*: Nothing but to show you how a king may go a progress through the guts of a beggar».

²⁰⁸ *Ivi*, II.ii, pp. 128-129.

Amleto: Un sogno non è che un'ombra.

Rosencrantz: Davvero, e l'ambizione la ritengo di natura così aerea e leggera da essere soltanto l'ombra di un'ombra.

Amleto: Allora i corpi sono i nostri accattoni, e i nostri sublimi eroi e i nostri monarchi sono le ombre degli accattoni.²⁰⁹

L'argomento capzioso con cui Guildenstern e Rosencrantz tentano di cogliere in fallo Amleto, cercando di scoprire in lui lo scontento recalcitrare dell'ambizione, viene puntualmente eluso dal giovane principe attraverso una replica ingegnosamente ambivalente. Da un lato, infatti, la risposta di Amleto serve a mettere a nudo la pochezza degli argomenti e della visione dei suoi interlocutori, riducendoli a un'assurda conseguenza; dall'altro, è difficile non cogliere nel riferimento a «our monarchs and outstretched heroes», ridotti a ombre dei più miseri corpi, un'allusione a Claudio così come a se stesso: nel contesto degradato e degradante della corte danese, infatti, lo stesso Amleto sembra affrontare con grande difficoltà il ruolo eroico che gli viene imposto,

²⁰⁹ *Ivi*, II.ii, pp. 128-131: «*Hamlet*: I could be bounded in a nutshell, and count myself a king of infinite space – where it not that I have bad dreams. *Guildenstern*: Which dreams indeed are ambition. For the very substance of the ambitious I merely the shadow of a dream. *Hamlet*: A dream itself is but a shadow. *Rosencrantz*: Truly, and I hold ambition of so airy and light a quality that it is but a shadow's shadow. *Hamlet*: Then are our beggars bodies, and our monarchs and outstretched heroes, the beggars' shadows». Sull'elucidazione di questo passo si veda l'edizione del testo curata da J. Dover Wilson per Cambridge University Press: W. Shakespeare, *Hamlet. The Cambridge Dover Wilson Shakespeare*, vol. 7, Cambridge University Press, New York 2009, p. 174, nota al v. 255 sgg. Cfr. J. McLauchlan, *The Prince of Denmark and Claudius's Court*, art. cit., pp. 55-56.

vedendo continuamente frustrata l'aspirazione a rispettare il codice dettato dai modelli classici²¹⁰.

Egli sottopone continuamente se stesso alle invettive furiose con cui sferza, allo stesso modo, gli altri personaggi della corte; di continuo lo si vede schernire con rabbia i propri vacui accessi di furore, vedendo lo sprone di una giusta vendetta dissolversi e appagarsi in vane imprecazioni da squaldrina²¹¹: «e sia oblio bestiale oppure il vile scrupolo di meditare troppo su un evento [...] io sto qui a dire “devo farlo” quando ho causa, mezzi, forza, volontà per compierlo»²¹². Il processo di critica atrabiliare, dunque, sembra compiersi nel movimento circolare che muove dalla realtà soggettiva e che in essa fa ritorno, attraversando la dimensione dell'oggettività.

²¹⁰ Paul Cantor ha sostenuto che la chiave di lettura per interpretare l'atteggiamento esitante di Amleto rispetto alla missione di vendetta sia in realtà rappresentata dal conflitto tra modelli eroici contrapposti, quello classico e quello cristiano. Si veda P. A. Cantor, *Shakespeare: Hamlet*, Cambridge University Press, New York 2004; anche Foaks sembra propendere verso una chiave interpretativa incentrata sulla contrapposizione tra valori pagani e imperativi cristiani, cfr. R. A. Foaks, *Hamlet's Neglect of Revenge*, in *Hamlet: New Critical Essays*, op. cit., pp. 85-99. De Grazia, invece, ha rifiutato la lettura in chiave psicologica dell'esitazione del principe, insistendo invece sul carattere letterario di tale esitazione e della funzione “riempitiva” della simulazione della pazzia: «Hamlet begins with the command to revenge [...] and ends with the satisfaction of the command[...]. Once the command (or vow) has been uttered, the deed is as good as done: the dictates of the convention demand it. From the start, the end is both imminent and immanent. The extremes are set, and the middle – the meantime – is all that remains. That meantime takes the form not of a telic advance from start to finish, but rather of a filling up between those two endpoints. The play's multiple acts of revenge all conform to this structure», M. De Grazia, *Hamlet without Hamlet*, op. cit., in particolare il cap. 6, *Hamlet's delay*, pp. 158-204:196; C. Guilfoyle, *Shakespeare's Play within the Play*, op. cit., in particolare cap. 4, *A kind of Vengeance: Images of Classical and Divine Revenge in Hamlet*, pp. 59-67. Haverkam, diversamente, si interroga sul tema della legittimità di nascita che potrebbe aver indotto Amleto a esitare, temendo che la vendetta dell'usurpatore potesse rivelarsi un parricidio, *Shakespearean genealogies of Power*, op. cit., pp. 29-35.

²¹¹ W. Shakespeare, *Amleto*, II.ii, op. cit., pp. 150-151.

²¹² *Ivi*, IV.iv, pp. 236-237, «wheter it be / bestial oblivion, or some craven scruple / of thinking too much [...] I do not know / why yet I live to say “This thing's to do” / sith I have cause, and will, and strength, and means / to do't».

Tuttavia, è proprio in questi accessi di furore che Amleto riesce a *impazzar con ragione*, non soltanto assumendo una distanza critica rispetto alla sua temperamentale inclinazione a «meditare troppo sull'evento», ma ancora ritrovandovi delle energie quasi demoniche per rompere la paralisi dell'irrisolutezza e agire d'impeto²¹³.

Un esempio efficace, in tal senso, è rappresentato dal passaggio in cui il principe si ritrova su una nave diretta in Inghilterra, scortato da Guildenstern e Rosencrantz. Egli è del tutto ignaro di trovarsi in pericolo di vita, persuaso che lo zio lo stesce solo allontanando col pretesto della riscossione di un tributo. Claudio, in realtà, aveva affidato ai suoi infidi compagni di viaggio delle lettere indirizzate al re inglese, con le quali richiedeva l'immediata esecuzione del nipote. L'animo profetico del principe, ancora una volta, punta nella direzione giusta, assillando Amleto con un presago turbamento. Come egli stesso sottolinea nel suo racconto ad Orazio, in quel frangente è una inconsueta avventatezza a trarlo d'impaccio:

C'era una lotta nel mio cuore,
che non mi lasciava dormire; mi pareva
di star peggio di un prigioniero in ceppi. Di colpo -
e sia lodata l'avventatezza quando val meglio
dei piani più meditati e ci mostra l'esistenza

²¹³ Cfr. A. C. Bradley, *Shakespearian tragedies*, op. cit., pp. 123-124.

di un dio che dà forma ai nostri propositi
qualunque sia il profilo che ne sbizziamo noi...
[...] mi alzai dalla mia cabina
E buttandomi qualcosa indosso, nell'oscurità.
A tastoni, riuscii a trovare i loro fagotti,
ne tolsi ciò che mi interessava e mi ritirai di nuovo
dove, *col timore superando i ritegni,*
dissuggellai la missiva del re.²¹⁴

A differenza del Callimaco machiavelliano, tuttavia, Amleto stenta a riconoscere all'impeto il suo proprio valore, appellandosi, con piglio fatalistico, all'intervento della divina Provvidenza. Pertanto, proprio come avviene con la tendenza all'inazione, anche gli impulsi irruenti del principe sembrano sfuggire al suo diretto controllo. Lo stesso scatto con cui Amleto

²¹⁴ W. Shakespeare, *Amleto*, op. cit., pp. 294-297, «Sir, in my heart there was a kind of fighting / that would not let me sleep. Methought I lay / worse than mutinies in the bilboes. Rashly, / and praised be rashness for it – let us know, / our indiscretion sometime serves us well, / when our deep plots do pall; and that should learn us / there's a divinity that shape our ends, / rough-hew them how we will. [...] / Up from my cabin, / my sea-gown scarfed about me, in the dark / groped I to find out them, had my desire, / fingered their packet, and in fine withdrew / to my own room again, making so bold / (my fears forgetting manners) to unseal / their grand commission». Cfr. J. Gillies, *The Question of Original Sin in Hamlet*, in «Shakespeare Quarterly», vol. 64, n. 4, 2013, pp. 396-424 : 420-423; R. Knowles, *Hamlet and Counter-Humanism*, art. cit., pp. 1062-1066; A. Sinfield, *Hamlet's Special Providence*, in «Shakespeare Survey», vol. 33, 1980, pp. 89-97; B. B. Cummings, *Mortal Thoughts. Religion, Secularity and Identity in Shakespeare and Early Modern Culture*, Oxford University Press, Oxford 2013, in particolare, cap. 6, *Hamlet's Luck*, pp. 207-235; P. Stevens, *Hamlet, Henry VIII, and the question of a post-secular perspective*, in *Shakespeare and Early Modern Religion*, a cura di D. Lowenstein, M. Witmore, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 231-257:236-241.

uccide Polonio, colpendo un bersaglio nascosto dietro a un arazzo, ciecamente, restituisce il senso del prorompere di un'energia fuori controllo. La condotta di Amleto, pertanto, ricalca il carattere «estremo» proprio dell'umor nero, col suo perenne oscillare tra poli opposti ed eccessivi nelle loro manifestazioni, ovvero la stasi e lo scoppio furioso. Il conflitto che così sorge tra la volontà e i moti determinati dalla bile nera, tuttavia, non sembra risolversi in uno sforzo di moderazione, così come suggerito dalla pseudo-Aristotele e da Ficino. La coscienza di Amleto ricerca, infatti, una via alternativa per riguadagnare terreno alla razionalità, facendo sì che ritorni soggetto agente e (non solo) agito. Tale è la via dell'arte drammatica, ovvero della finzione attraverso la quale Amleto tenta di condurre la propria missione di vendicatore e di moralizzatore. Nel paragrafo seguente, pertanto, si cercherà di esplorare il significato della pazzia simulata dal principe, muovendo dalle interpretazioni proposte da alcuni dei personaggi della corte per risolvere il mistero della sua trasformazione.

3.2.1 Due gialli a Elsinor

Non appena Amleto apprende dallo spettro delle turpi circostanze della sua morte, la sua prima risoluzione è quella di fingersi pazzo²¹⁵. Egli non offre

²¹⁵ J. Dover Wilson, *What Happens in Hamlet*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, in particolare, cap. 4, *Antic Disposition*, pp. 87-136; R. H. Bell, *Shakespeare's Great Stage of Fools*,

alcuna esplicita indicazione sul modo in cui tale finzione dovesse risultare funzionale rispetto alla sua missione di vendetta; ciò che, in prima battuta, si può osservare, è che se la simulazione fosse semplicemente intesa a stornare qualsiasi sospetto e a guadagnare una qualche protezione dalle aggressioni dello zio, di fatto il risultato conseguito è esattamente l'opposto. Così, mentre il principe è impegnato a indagare sulle rivelazioni del fantasma, scatena con il suo comportamento bizzarro un'indagine parallela orchestrata da Claudio. Il nuovo re di Danimarca o, se si preferisce, il tiranno, è troppo accorto per non allarmarsi di fronte all'improvvisa «trasformazione» del nipote, e chiama a raccolta il fido Polonio e due vecchi compagni d'università di Amleto, Rosencrantz e Guildenstern.

Il buon Polonio, cimentandosi nell'impresa, ha ferma fiducia nel proprio intuito da cortigiano navigato. Il suo spirito pragmatico, tuttavia, vola troppo basso rispetto alle astrali latitudini dell'ingegno di Amleto, il quale, per parte sua, non resiste alla tentazione di farsene gioco con succulenta ironia. Polonio,

Palgrave Macmillan, New York 2012, pp. 103-110; H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, op. cit., in particolare, cap. 9.6, *Hamlet and his Madness*, pp. 285-294; H. Levin, *The Question of Hamlet*, op. cit., in particolare la sezione *The Antic Disposition*, pp. 111-130, in particolare, cap. 9.6, *Hamlet and his Madness*, pp. 285-294; P. Mercer, *Hamlet and the Acting of Revenge*, op. cit., . 173-198; L. H. Craig, *Philosophy and the Puzzles of Hamlet*, Bloomsbury, New-York-London 2014, in particolare cap. 5., *Hamlet's English Madness*, pp. 137-188; K. S. Coddon, "Suche Strange Desygns": *Madness, Subjectivity, and Treason in Hamlet and Elizabethan Culture*, in «Renaissance Drama», vol. 20, n. 1, 1989, pp. 51-77; S. Greblatt, *Hamlet in Purgatory*, op. cit., pp. 217-218; A. Thiher, *Revels in madness. Insanity in Medicine and Literature*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1999, in particolare, cap. 4, *Madness and Early Modernity in Shakespeare, Cervantes, and Descartes*, pp. 73-101; R. H. Bell, *Motley to the View: the Shakespearian Performance of Folly*, in «Southwest Review», vol. 95, n. 1, 2010, pp. 44-62.

dunque, arriva rapidamente alla conclusione che la causa della pazzia del giovane giacesse nell'amore respinto per sua figlia Ofelia. Con orgoglio e sicumera mette a parte i sovrani della sua scoperta, offrendosi inoltre di ottenere nuove prove a conferma della sua interpretazione. Il ragazzo è «pazzo... e nient'altro che pazzo», afferma il consigliere, eppure non può fare a meno di notare che nella sua pazzia «vi è metodo»; pur tastando la verità sotto la scorza delle parole forsennate di Amleto, tuttavia, Polonio non riesce a scorgervi un campanello d'allarme, una falla in quella opinione che ormai aveva tenacemente deciso di propugnare, ed anzi, sofisticamente, ne trae acqua per il suo mulino:

Come l'azzecca, a volte! È una felice vena dei pazzi, che la ragione e la salute non posseggono in uguale misura.²¹⁶

Insomma, si potrebbe dire con una provocazione, che per Polonio Amleto alle volte è talmente lucido da non poter essere sano di mente. La fiduciosa convinzione di Polonio, cionondimeno, è scarsamente condivisa dagli altri personaggi. Rosencrantz e Guildenstern, ad esempio, mostrano tutt'altro sentire di fronte all'ambigua follia del principe; non che ciò riveli in loro una maggiore avvedutezza rispetto all'anziano consigliere: al contrario, i due

²¹⁶ *Ivi*, II.ii, op. cit., pp. 126-127, «How pregnant sometimes his replies are – a happiness that often madness hits on, which reason and sanity could not so prosperously be delivered of».

sembrano piuttosto riflettere passivamente le inquietudini che avvertono nelle ansiose domande del re:

Re: Non potete voi, cogliendo il destro,
fargli dire perché inasprisca in modo così irritato
i suoi giorni in una *turbolenta e pericolosa follia?*

Rosencrantz: Confessa di sentirsi fuori di sé,
ma non dice la causa.

Guildestern: E neppure è mai aperto e disposto
a lasciarsi sondare, e quando tentiamo
di cavargli fuori qualcosa, *si tiene fuori tiro*
*con la sua scaltra pazzia.*²¹⁷

Fino a quel momento, per quanto ne sappiamo, la follia di Amleto aveva mostrato poco o nulla di turbolento e pericoloso, e tuttavia la coscienza della colpevolezza acuiva in Claudio il timore di un pericolo in agguato – sentimento subdolamente accarezzato da Guildestern nelle battute appena menzionate.

²¹⁷ *Ivi*, III.i, pp. 152-153, «*King:* And can you by no drift of circumstance / get from him why he puts on this confusion, / grating so harshly all his day of quiet / with *turbulent and dangerous lunacy?* *Rosencrantz:* He does confess he feels himself distracted, / but from what cause he will by no means speak. *Guildestern:* Nor do we find him forward to be sounded; /but, with a *crafty madness*, keeps aloof / when we would bring him on to some confession / of his true state».

Occorre però aggiungere che il piglio guardingo del sovrano era motivato da qualcosa di più della colpevole diffidenza. A ben vedere, infatti, ciò che gli consente di valutare e soppesare con maggior lungimiranza le azioni del nipote è il suo raffinato fiuto politico. Proprio per questo, il suo punto di vista rappresenta il contributo più interessante nei tentativi di comprensione della follia di Amleto. Affinché ciò risulti chiaro, è necessario innanzitutto riconoscere a Claudio la sua propria statura politica, senza prestare orecchio acriticamente alle parole rancorose del giovane principe, che, senza tanti riguardi, tendeva a liquidarlo come un lussurioso beone. Non certo «un re di rattoppi e sbrendoli»²¹⁸, né semplicemente un pavido assassino, in realtà il sovrano incarna in modo controverso e affascinante la personalità dello statista.

Si consideri come Claudio, nella sua malvagità, replichì l'archetipo biblico rappresentato da Caino²¹⁹; questi, secondo la narrazione veterotestamentaria, non fu soltanto l'assassino del fratello, il giusto Abele, ma fu anche il fondatore della prima città nella storia dell'uomo. Come accade più tardi nel mito della fondazione di Roma, che vede Remo perire per mano di Romolo, egli combina in un unico *typos* la macchia del delitto fraticida e l'incarnazione

²¹⁸ Ivi, p. 213.

²¹⁹ Si veda il monologo di re Claudio, III. iii, pp. 198-199: «Oh è putrido il mio delitto! Appesta anche il cielo! / E porta il segno dell'antica e originaria maledizione: / L'assassinio di un fratello!» | «O, my offence is rank, it smells to heaven. / It hath the primal eldest curse upon't - / a brother's murder». Cfr. C. Guilfoyle, *The Staging of the First Murder in the Mystery Plays in England*, in «Comparative Drama», vol. 25, n. 1, 1991, pp. 42-51; J. Gillies, *The Question of Original Sin in Hamlet*, art. cit., pp. 412-415.

di una natura spiccatamente politica, di colui che fonda e ordina un organismo civile. Questi stessi elementi, dunque, ricorrono nel caratterizzare in maniera complessa il profilo del tiranno danese.

Shakespeare, peraltro, pone molta cura affinché non ne risulti un grossolano e irrealistico *villain*, un “diavolo incarnato” votato al male per il male; Claudio riconosce l’orrore del suo delitto senza abbandonarsi a un barbarico autocompiacimento, né, tanto meno, ad alcuna ipocrisia, rinunciando a cercare di lavar via con un *pater noster* la macchia di un peccato di cui continua a gustare i frutti²²⁰. L’ascesa del nuovo re, fautore della ragion di Stato, sembra rappresentare piuttosto l’affermarsi di una nuova visione della politica e il suo scalzare il vecchio ordine feudale e cavalleresco, così suggestivamente trasfigurato nell’immagine del maestoso spettro in armi.

Le virtù del nuovo evangelo politico, di cui Claudio è così ben adorno, non sono più (o almeno, non solo) quelle consacrate dalla tradizione – la pietà, la giustizia, la temperanza; sono rappresentate, invece, dalla capacità di commisurare l’azione alle circostanze, di percorrere, laddove necessario, vie oblique, il riconoscere alla natura degli uomini e alla politica la sua propria

²²⁰ *Ibidem*. Su questo aspetto si veda P. Milward, *Meta-drama in Hamlet and Macbeth*, in *Shakespeare’s Christianity. The Protestant and Catholic Poetics of Julius Caesar, Machbeth and Hamlet*, a cura di B. Batson, Baylor University Press, Waco 2006, pp. 1-18 : 6-8. Sulla lettura politica di Claudio, nella sua contrapposizione ad Amleto, si vedano P. Mercer, *Hamlet and the Acting of Revenge*, op. cit., pp. 137-141; A. Kisery, *Hamlet’s Moment. Drama and Political Knowledge in Early Modern England*, Oxford University Press, New York 2016, pp. 82-84; J. Dover Wilson, *What Happens in Hamlet*, op. cit., pp. 115-120; H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, op. cit., in particolare, cap. 9.8, *Hamlet and Claudius*, pp. 312-321; A. Hadfield, *Shakespeare and Renaissance Politics*, Arden, London 2004, pp. 87-97.

fisionomia e le sue regole. Da questo punto di vista, colpisce nel danese la grande consapevolezza con cui egli abita il doppio livello su cui si dispiega il gioco politico, ovvero quello della verità effettuale e quello dell'apparenza e della finzione, quello della realtà emersa e *pubblica* e quello della realtà sommersa. Ignorare o disconoscere la distinzione e insieme la stretta correlazione tra questi due piani risulta chiaramente, ai suoi occhi, come una debolezza fatale.

È così che, origliando il colloquio tra Amleto e Ofelia (III.i), Claudio non si lascia confondere da quella che, apparentemente, sembrerebbe solo la tirata misogina di un innamorato frustrato, distinguendo limpidamente nel turbine di quelle parole furiose gli indizi di una temibile minaccia²²¹:

L'amore? Non è da quella parte che punta.

Le sue, benché squinternate, non erano

Parole da pazzo. C'è qualcosa in lui,

ch'egli sta covando con la sua malinconia;

e temo forte che sia una pericolosa covata.

²²¹ Nell'atto III, infatti, Amleto, dando a vedere di attaccare Ofelia e la sua supposta mancanza di onestà, di fatto inveisce contro l'impudicizia della madre, alludendo piuttosto chiaramente ai suoi propositi di vendetta: «Chiuditi in un convento! Vorresti diventare un'allevatrice di peccatori? Anch'io sono onesto - pressappoco, - eppure potrei accusarmi di cose tali che mia madre avrebbe fatto meglio a non mettermi al mondo. *Sono orgoglioso, vendicativo, ambizioso; ho più peccati sotto mano che pensieri in cui versarli, fantasia per dar loro forma o tempo per compierli.* Perché gente come me deve stare a strisciare fra cielo e terra? [...] Li conosco i vostri cosmetici, li conosco. Dio vi ha dato un viso e voi ve ne fate un altro; voi ballate, saltabeccate, balbettate leziosamente per immiserire le creature di Dio e siete tutta sfrontatezza e ignoranza. Va, ne ho abbastanza! M'avete fatto impazzire! *Non ci saranno più matrimoni; quelli che si sono già sposati vivano pure, meno uno*». *Ivi*, p. 163.

A ogni buon conto la mia decisione è presa:
lo manderò in Inghilterra per reclamare
quel nostro vecchio tributo. Può darsi
che il viaggio e la varietà dei nuovi paesi
riescano a guarirlo dalla fissazione nella quale,
mutato e irriconoscibile com'è,
batte e ribatte di continuo.
[...] La pazzia dei grandi dev'essere sorvegliata.²²²

Ancor prima di avere la dimostrazione che il nipote è al corrente del suo delitto, re Claudio comprende subito che quella «felice vena dei pazzi», candidamente rimirata da Polonio, rappresenta in realtà una grave insidia per il suo trono e per la sua stessa vita. Gli eventi che seguono, ovvero la rappresentazione della *Trappola dei topi* e l'accidentale assassinio di Polonio, confermano una volta per tutte che il sospetto che nutriva era ben fondato,

²²² *Ivi*, pp. 164-168: «Love! His affections do not that way tend. / Nor what he spake, though it lacked form a little, / was not like madness. There's something in his soul / was not like madness. There's something in his soul / o'er which his melancholy sits on brood, / and I do doubt the hatch and the disclose / will be some danger; which to prevent / I have in quick determination / thus set it down: he shall with speed to England / for the demand of our neglected tribute. Haply the seas and countries different / with variable objects, shall expel / this something-settled matter in his heart / whereon his brains still beating put him thus / from fashion of himself. [...] Madness in great ones must not unwatched go». Più avanti re Claudio affronta il problema della pazzia del nipote in termini di ragion di Stato, cfr. *ivi*, III.iii, pp. 196-197: «Non mi persuade affatto e non è sicuro / per noi di lasciare che la sua pazzia si sbrigli così. / preparatevi. Affretterò il vostro incarico / ed egli verrà in Inghilterra con voi. Il nostro Stato / non può tollerare un simile pericolo quotidiano / che s'accresce di ora in ora, maturando / nel suo cervello». || «I like him not, nor stands it safe with us / to let his madness range. Therefore prepare you, / I your commission will forthwith dispatch, / and he to England shall along with you. The terms of our estate may not endure / hazard so near's as doth hourly grow / out of his brows».

che la follia del principe era solo simulazione, una strategia i cui colpi all'apparenza ciechi e furiosi puntavano direttamente a lui. Gli argomenti con cui il sovrano traduce tale inquietante visione non fanno di Amleto un semplice omicida o un vendicatore, ma lo inquadrano come un eversore, un nemico pubblico; la sua pazzia diviene dunque un morbo che morde «a fondo la polpa della vita»²²³ dell'intero Stato, troppo lentamente diagnosticato. La sua perniciosità, pertanto, richiedeva che si adottassero in fretta e senza riguardi le misure più dure che l'autorità regale potesse dispiegare.

Si noti, ancora, la grande maestria con cui Claudio si muove in queste circostanze. Un crimine così efferato e gratuito come l'uccisione di Polonio per mano di Amleto, a prima vista, sembrerebbe porgere il destro al re per liberarsi di lui una volta per tutte, e con tutti i crismi della legge. La scossa provocata dal pericolo scampato, tuttavia, non fa perdere al sovrano la sua lucidità, il quale infatti riesce a calcolare con astuzia e cinismo il metodo migliore per conseguire quello stesso scopo, minimizzando inoltre i rischi per la propria posizione. D'altronde, come insegnava Machiavelli, «li principi debbono le cose di carico fare subministrare a altri»²²⁴: per questo egli manda Amleto in Inghilterra, lasciando che sia il re inglese ad eliminarlo. Come

²²³ *Ivi*, p. 223.

²²⁴ N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., p. 874. A. Hadfield, *Shakespeare and Renaissance Politics*, op. cit., pp. 87-97; R. M. Frye, *The Renaissance Hamlet*, op. cit., pp. 38-75, J. McLaughlan, *The Prince of Denmark and Claudius's Court*, art. cit.; R. A. Foakes, *Hamlet versus Lear. Cultural Politics and Shakespeare's Art*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 160-167. R. H. Wells, *Shakespeare, Politics and the State*, Macmillan, London 1986, pp. 91-103.

spiega più tardi a Laerte, infatti, il principe è molto amato dal suo popolo, e una punizione troppo dura non sarebbe stata facilmente tollerata, anzi, avrebbe finito per ritorcersi contro.

Claudio, in conclusione, interpreta la pazzia di Amleto in chiave squisitamente politica, con acume e lucidità; cionondimeno, la sua lettura non sembra potersi applicare esaustivamente al comportamento di Amleto: vi è ancora qualcosa, insomma, che resta in ombra.

Si riconsideri per intero la questione: è certamente possibile convenire con il re circa la diretta connessione tra la follia recitata e la missione di vendetta che il nipote deve condurre. Ciò che risulta più controverso da valutare è la natura di tale connessione. È probabile che la simulazione della pazzia fosse stata concepita come un *escamotage* per mettersi al riparo dalle insidie dello stesso Claudio in attesa dell'occasione giusta per consumare la vendetta. D'altro canto, era esattamente questa la funzione che tale strategia rivestiva nelle fonti cui Shakespeare attinge: oltre alla più recente *Spanish Tragedy* di Thomas Kyd, infatti, il Bardo si rifà alla leggenda di Amloði tramandata nella *Historia Danica* di Saxo Grammaticus, letta nella traduzione francese di Francois de Belleforest (pubblicata nel 1576 sotto il titolo *Histoires Tragiques*). Nella saga scandinava Amleth è appena un ragazzino quando lo zio Fengo uccide il re suo fratello, Orvendel, sposandone la vedova; egli decide di fingersi pazzo per non essere a sua volta eliminato dall'usurpatore, riuscendo infine a vendicare la morte del padre. Dalla considerazione delle fonti, peraltro, si

evinces come nel corredo genetico del principe danese, accanto alla “discendenza” dall’eroe scandinavo, sia presente anche un ramo romano, che lo ricollega direttamente a Lucio Giunio Bruto.

Il Grammaticus, infatti, nella sua ricostruzione delle vicende di Amleth, aveva fuso sincretisticamente al materiale delle saghe scandinave la storiografia latina e, in particolare, le testimonianze di Livio e Valerio Massimo sulla storia di Bruto²²⁵.

In entrambi i casi, dunque, l’inscenare la follia aveva costituito una tattica di elusione. La riproposizione della follia simulata da parte di Amleto, tuttavia, non sembra aver sortito gli stessi risultati. Infatti, seppure egli avesse inteso la strategia di simulazione quale espediente per tenersi al riparo dai tiri mancini di Claudio, una simile funzione viene presto compromessa dal passaggio cruciale del “dramma nel dramma”, ovvero la rappresentazione a corte de *La trappola per topi*²²⁶. Riproducendo nella finzione drammatica la

²²⁵ Sulla ripresa della leggenda scandinava si vedano I. Gollancz, *Hamlet in Iceland. Being the Icelandic romantic Ambales saga*, Nutt, Londra 1898; G. De Santillana, H. Von Dechen, *Hamlet's Mill. An Essay Investigating the Origins of Human Knowledge and its Transmission Through Myth*, Godine, Boston 1977; M. Jolly, “Hamlet” and the French Connection: The Relationship of Q1 and Q2 “Hamlet” and the Evidence of Belleforest’s “Histoires Tragiques”, in «Parergon», vol. 29, n. 1, 2012, pp. 83-105; M. Piccolomini, *The Brutus Revival. Parricide and Tyrannicide during the Renaissance*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1991, si veda, in particolare, l’appendice: “Hamlet as a new Brutus”, pp. 119-124; A. Hadfield, *Shakespeare and Republicanism*, Cambridge University Press, New York 2005, in particolare, parte II, cap. VI: “The radical Hamlet”, pp. 184-204.

²²⁶ W. Shakespeare, *Amleto*, III.ii, op. cit., p. 185. Cfr. J. Dover Wilson, *What happens in Hamlet*, op. cit., cap. 5, *The Multiple Mouse-Trap*, pp. 137-197; C. Edelman, “The very cunning of the scene’: Claudius and the mousetrap”, in «Parergon», vol. 12, n. 1, 1994, pp. 15-25. Occorre segnalare che non tutta la critica è pienamente unanime circa l’efficacia del “dramma nel dramma”; Steve Roth, ad esempio, sostiene che anche dopo la rappresentazione della *Trappola dei topi* Amleto non ha ancora certezza della colpa dello zio: S. Roth, *Who knows Who Knows Who's There? An*

dinamica dell'avvelenamento del padre, e scrutando attentamente la reazione scomposta di Claudio, egli di fatti ottiene una prova decisiva della veridicità del racconto dello spettro, ma, allo stesso tempo, scopre le sue carte, rendendosi vulnerabile. Non solo, dunque, l'eccentricità ostentata dal principe sortisce l'effetto contrario a quello che si suppone desiderato, agitando i sospetti dello zio, ma questi ancora si pone in una posizione di estremo pericolo dimostrandogli di essere a parte del suo segreto. Se ne potrebbe forse dedurre che il cattivo esito della strategia di Amleto debba essere una prova del suo carattere "anti-eroico", un fallimento coerente con la sua generale incapacità d'azione.

Bradely, per parte sua, sembra rinunciare a scorgervi alcun aspetto propriamente strategico, ricercandone invece le cause psicologiche:

His adoption of the pretence of madness may well have been due in part to fear of the reality; to an instinct of self-preservation, a fore-feeling that the pretence of madness would enable him to give some utterance to the load that pressed on his heart and brain, and a fear that he would be unable altogether to repress such utterance.²²⁷

Epistemology of Hamlet (Or, the Mousetrap), in «Early Modern Literature Studies», vol. 10, n. 2, 2004, pp. 1-27.

²²⁷ A. C. Bradley, *Shakespearian tragedies*, op. cit., pp. 120-21. Si vedano anche H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, op. cit., in particolare, cap. 9.6, *Hamlet and his Madness*, pp. 285-294; H. Levin, *The Question of Hamlet*, op. cit., in particolare la sezione *The Antic Disposition*, pp. 111-130.

Certamente, Amleto può dare sfogo al suo sdegno impunemente soltanto camuffandolo nel turbine delle parole deliranti tipiche di un pazzo. Tuttavia, questa lettura trascura un aspetto importante, a mio giudizio, del modo in cui egli reinterpreta la tattica della finzione, di cui rimodella proprio il valore strategico. D'altra parte, non sarebbe possibile comprendere diversamente perché Amleto se ne serva per destare attivamente il sospetto: nell'atto II, infatti, era stato proprio lui a rivolgersi a Rosencrantz e Guildenstern (pur essendo a conoscenza della loro intenzione di spiarlo e smascherarlo) in questi termini:

Il mio padre-zio e la mia zia-madre si ingannano [...] Sono pazzo soltanto fra tramontana e maestro; quando il vento spira dal sud, distinguo un airone da un falco.²²⁸

La strategia della finzione, pertanto, non può essere interpretata semplicemente come un metodo di occultamento, di pura dissimulazione delle reali intenzioni di Amleto; al contrario, egli ricerca nella finzione un'alternativa all'azione diretta, ovvero uno strumento obliquo di intervento efficace, il solo con cui può sperare, al contempo, di corrodere in qualche

²²⁸ W. Shakespeare, *Amleto*, op. cit., pp. 136-137, «my uncle-father and aunt-mother are deceived. [...] I am but mad north-north-west. When the wind is southerly, I know a hawk from a handsaw».

misura la propria paralisi melanconica. Riconoscendo nel suo mondo uno scarto strutturale tra apparenza e realtà²²⁹, il principe rinuncia a serbare quella perfetta coincidenza tra semblante e interiorità, fieramente rivendicata all'inizio del dramma, per mettere a frutto tutte le potenzialità implicate dalla discrepanza tra quelle due dimensioni, manipolando con arte le apparenze per produrre degli effetti nel reale. Amleto è un principe drammaturgo, e avendo piena contezza della potenza propriamente *poietica* della poesia, costruisce per sé un personaggio nel quale proietta e isola la deriva dell'alienazione mentale potenzialmente implicata dal suo temperamento melanconico, facendone di fatto un alter ego, un doppio più libero e mordace. Mentre si è spesso, e con ragione, sottolineato il valore epistemologico che la finzione dispiega nell'*Amleto*, occorre nondimeno riconoscerne anche l'aspetto operativo, che il danese tenta insistentemente di portare alle sue estreme conseguenze. Tutto ciò, peraltro, contribuisce a chiarire la frustrazione cui Amleto dà voce nel confrontarsi direttamente con uno degli attori itineranti giunti a Elsinor; quest'ultimo, muovendo da un puro «sogno di passione», era riuscito a piegare il proprio animo e il proprio volto per dare forma visibile a un'idea, in maniera così efficace da turbare gli osservatori²³⁰. È proprio questa abilità che egli cerca, a sua volta, di emulare, costernato dal

²²⁹ E. P. Levy, '*Nor th' exterior nor the inward man*': *The Problematics of Personal Identity in Hamlet*, in «Univeristy of Toronto Quarterly», vol. 68, n. 3, 1991, pp. 711-727.

²³⁰ E. P. Levy, '*Nor th' exterior nor the inward man*': *The Problematics of Personal Identity in Hamlet*, art. cit.; S. Baker, *Hamlet's Bloody Thoughts and the Illusion of Inwardness*, in «Comparative Drama», vol. 21, n. 4, 1987-88, pp. 303-317.

fatto che la sua passione, ben più concreta e potente del «sogno di passione» dell'attore, non riesca a trovare compiuta traduzione nel mondo dei fatti e delle azioni. La dimensione meta-teatrale, d'altra parte, intensificata e condensata nel passaggio della *Trappola dei topi*, di fatto investe l'intero dramma²³¹.

La funzione operativa della finzione, inoltre, si comprende più chiaramente se si considerano i diversi livelli su cui la strategia adottata dal principe-attore si dispiega. Laddove Amleto interpreta la parte del matto davanti a figure come Polonio o Rosencrantz, la follia simulata si traduce in pretesto satirico, grazie al quale può sferzare la piaggeria e l'ipocrisia, caratteristicamente cortigiani, che essi rappresentano. Un passaggio esemplare in tal senso è reperibile alla fine della seconda scena dell'atto quarto, allorché Rosencrantz cerca di farsi dire da Amleto dove avesse nascosto il corpo di Polonio:

Amleto: E poi, un figlio di re interrogato da una spugna che mai dovrebbe dire?

Rosencrantz: Come? Mi credete una spugna?

²³¹ Cfr. C. R. Forker, *Shakespeare's Theatrical Symbolism and its Function in "Hamlet"*, in «Shakespeare Quarterly», vol. 14, n. 3, 1963, pp. 215-229; C. G. Thayer, *Hamlet: Drama as discovery and as metaphor*, in «Studia Neophilologica», vol. 28, n. 2, pp. 118-129; M. N. Proser, *Madness, Revenge and the Metaphor of the Theater in Shakespeare's Hamlet and Pirandello's Henry IV*, in «Modern Drama», vol. 24, n. 3, 1981, pp. 338-352; E. P. Levy, *Universal versus Particular: Hamlet and the Madness in Reason*, in «Exemplaria», vol. 14, n. 1, 2002, pp. 99-125. Sulla retorica della passione si veda M. Charney, *Hamlet's Fictions*, Routledge, New York -London 1988, in particolare, part. 1 cap. 1, *Hamlet's dream of passion*, pp. 15-25. H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, op. cit., in particolare, cap. 9.6, *Hamlet and his Madness*, pp. 285-294. F. McCombie, *'Hamlet' and 'Moriae Encomium'*, in «Shakespeare Survey», vol. 27, 1974, pp. 59-69.

Amleto: Signor sì; una spugna che si gonfia dei favori, degli onori, delle pappatoie del re. In fin dei conti, siete gli uomini che gli servono di più: vi tiene in un angolo della mascella come fa la scimmia con le nocciuole; vi nasconde in bocca per ingoiarvi, da ultimo. Spigolate bene, quando sarà il momento sarete spremuti e voi spugne tornerete a essere secchi.

Rosencrantz: Non vi capisco, signore.

Amleto: Meglio così; un discorso canagliesco dorme nell'orecchio di uno sciocco.²³²

La maschera della pazzia, dunque, gli consente di fare pugnali delle parole («speak daggers»²³³) e così mettere in atto quella più ampia azione di moralizzazione che aveva abbracciato assieme alla missione di vendetta, allorquando, dopo l'incontro con lo spettro, si era fatto carico di rimettere in sesto i tempi fuor di squadra. Sembra quasi riecheggiare nell'animo di Amleto, benché con note assai più tragiche, quel desiderio espresso dal melancolico Jaques di godere della stessa libertà dei matti: con essa sola,

²³² W. Shakespeare, *Amleto*, IV.ii, op. cit., pp. 226-227, «*Hamlet*: Besides, to be demanded of a sponge – what replication should be made by the son of a king? *Rosencrantz*: Take you for a sponge, my lord? *Hamlet*: Ay, sir; that soaks up the King's countenance, his rewards, his authorities. But such officers do the King best service in the end – he keeps them as an ape doth nuts in the corner of his jaw; first mouthed to be last swallowed. When he needs what you have gleaned it is but squeezing you and, sponge, you shall be dry again. *Rosencrantz*: I understand you not, my Lord. *Hamlet*: I am glad of it – a knavish speech sleeps in a foolish ear»; similmente, Amleto finge di aver scambiato Polonio per un «pesciaiuolo», ma la sua pazzia chiama col giusto nome ciò che l'ingiustizia umana ha rovesciato, cfr. *ivi*, II.ii, p. 125: «*Polonio*: Mi riconoscete mio signore? *Amleto*: Benissimo: voi siete un pesciaiuolo. *Polonio*: Oh no, mio signore. *Amleto*: E allora vorrei che lo foste per onestà».

²³³ *Ivi*, III.ii, p. 194.

anch'egli, poteva sperare di «purgare a fondo il corpo lurido di questo mondo infetto»²³⁴. Anche da questa prospettiva, pertanto, la correlazione tra melancolia e pazzia recitata risulta tutt'altro che estrinseca, rispondendo a quell'intima istanza di critica e di libertà che scaturisce direttamente dalla visione atrabiliare del mondo-prigione, da quella filosofia della crisi incarnata in Amleto e che anela alla risoluzione pragmatica.

Quest'ultimo aspetto, inoltre, caratterizza in maniera simile il ricorso alla simulazione nei confronti di re Claudio. Anche in questo caso, come si è già accennato, la simulazione non è finalizzata tanto a eludere la sua attenzione, ma al contrario è utilizzata dal principe per provocare lo zio, per sondarne l'animo e spingerlo a tradirsi – ancora una volta, dunque, è volta a produrre degli effetti sul piano del reale; l'usurpatore, tuttavia, è troppo scaltro per lasciarsi adescare dai motteggi del nipote, e «l'incontro di due astuzie sulla stessa linea retta»²³⁵ dà luogo a un lungo duello. Amleto, di fatti, riesce a riportare una prima vittoria solo attraverso la rappresentazione della *Trappola dei topi*, innanzi alla quale Claudio non riesce a camuffare il proprio turbamento. La tensione innescata dalla trasposizione drammatica del suo delitto è talmente forte da risultare irresistibile, cosicché il re balza in piedi ordinando l'interruzione dello spettacolo e chiedendo che si faccia luce («Give

²³⁴ W. Shakespeare, *Come vi piace*, II.vii, p. 71. Con Jaques, inoltre, Amleto condivide l'inclinazione tipicamente atrabiliare a "trarre una morale" da tutto ciò che vede, cfr. *supra*, p. 141, nota 194.

²³⁵ W. Shakespeare, *Amleto*, III.iv, op. cit., pp. 220-221, «when in one line two crafts directly meet».

me some lights. Away!»²³⁶), come se il riemergere dall'oscurità delle forme consuete della realtà di cui si sente dominatore e padrone avessero potuto trarlo in salvo dall'incubo rivelatore in cui il nipote lo aveva attirato.

È così che, in conclusione, quella stessa pazzia che minacciava la coscienza della perdita di sé e l'annichilimento della volontà, ricondotta nel dominio dell'arte drammatica e della finzione contribuisce a mantenere fisso nel suo centro l'io agente e a consentirgli di intervenire sul piano dell'oggettività, soggiogando e insieme superando il piano dell'apparenza.

3.3 «Villainous melancholy»: postilla su machiavellismo e melanconia nell'età di Shakespeare

Nelle pagine precedenti si è cercato di mettere a fuoco le peculiarità proprie della correlazione tra melanconia e simulazione nell'*Amleto*, sottolineando, inoltre, come nella prospettiva di re Claudio tale correlazione fosse ancora ricondotta, per quanto capziosamente, al motivo dell'eversione. Vi è, tuttavia, un aspetto che soggiace a tale chiave di lettura fin qui non ancora emerso, e che costituisce uno dei risvolti più affascinanti della ricchissima tradizione elisabettiana della melanconia. Ciò che adesso si cercherà di dimostrare, pertanto, sono le modalità con cui la dimensione potenzialmente eversiva

²³⁶ *Ivi*, II.ii, p. 186.

racchiusa nell'umor nero sia capace di dare espressione alle più pressanti inquietudini sociali che agitavano il regno di Elisabetta, legate, appunto, allo spettro della sovversione dell'ordine politico. Scorrendo la copiosissima produzione a stampa del tempo, dai pamphlet ai documenti ufficiali che andavano faticosamente definendo la disciplina ecclesiastica, balza agli occhi l'ossessiva insistenza sui temi dell'obbedienza (politica e religiosa) alla corona e sulla condanna senza appello della ribellione.

L'urgenza con cui simili motivi ricorrono, invero, diviene comprensibile se si tengono presenti i numerosi fattori che dovevano alimentare nei sudditi un vivo senso di pericolo per la tenuta del regno: da un lato, infatti, erano i riformatori più zelanti a minacciare il difficile equilibrio su cui andava definendosi l'*elizabethan settlement*, e con esso il complesso percorso di unificazione del potere politico e (de facto) religioso sotto la monarchia; dall'altro lato, l'Inghilterra si trovava accerchiata da potenze cattoliche, circostanza che contribuiva a creare, per così dire, la psicosi per un complotto papista volto a spodestare Elisabetta e restaurare la fede cattolica. Da questo punto di vista, doveva risultare particolarmente inquietante la possibilità che fossero delle conventicole di malcontenti all'interno dei confini nazionali, criptocattolici o spregiudicati mercenari, a collaborare col nemico in maniera sotterranea²³⁷.

²³⁷ A. N. McLaren, *Political Culture in the Reign of Elizabeth I*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; L. F. Solt, *Church and State in Early Modern England. 1509-1640*, Oxford

È proprio su questo terreno, dunque, che la malinconia si intreccia con la minaccia dell'eversione, sussumendo elementi attinti all'interpretazione vulgata del machiavellismo, inteso come arte dell'inganno e dell'intrigo. Di qui, dunque, germina lo stereotipo del melancolico malcontento, destinato a incontrare una certa fortuna nella letteratura tardo elisabettiana.

Un buon punto di partenza per intraprendere l'analisi della vena machiavellica della malinconia, è rappresentata da una breve battuta di Edmund, personaggio minore del *Re Lear* shakespeariano:

Edgar – eccolo che arriva, preciso come la catastrofe nelle vecchie commedie.

*La mia parte è quella del melancolico incanaglito, con un sospiro alla maniera del mattaccino Tom o'Beldam. Ah, queste eclissi son presentimenti di contrappunti, fa, sol, la mi.*²³⁸

In queste brevi righe è condensato tutto un universo di significati e convenzioni che richiedono di essere districati ed esaminati puntualmente.

University Press, New York 1990; D. Eppley, *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England*, Ashgate, Aldershot 2007; S. Doran, *Elizabeth I and Religion. 1558-1603*, Routledge, New York 1994; K. L. Campbell, *Windows into Men's Souls. Religious Nonconformity in Tudor and Early Stuart England*, Lexington Books, Plymouth 2012; D. Loewenstein, J. Marshall, *Heresy, Literature and Politics in Early Modern English Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; N. MacGregor, *Il mondo inquieto di Shakespeare*, Adelphi, Milano 2017, in particolare il cap. 11, *Tradimento e complotti*, pp. 147-160.

²³⁸ W. Shakespeare, *Re Lear*, I.ii, in *Teatro complete di William Shakespeare*, vol. 6., *Le tragedie*, in cura di G. Melchiori, Mondadori, Milano 2009, pp. 608-609, «Edgar- and path he comes, like the catastrophe of the old comedy. My cue is *villainous melancholy*, with a sight like Tom o'Beldam. O, these eclipses do portend these divisions: *Fa, sol, la, mi*», corsivi miei.

Edmund, in primo luogo, è uno dei numerosi rappresentanti teatrali dell'esercito ideale di Machiavelli, assieme a *villain* come il Barabba di Marlowe (*L'ebreo di Malta*), re Claudio (*Amleto*), Aaron (*Tito Andronico*), i coniugi Macbeth (*Macbeth*) e tanti altri ancora che sarebbe troppo lungo menzionare. Ciascuno di loro, secondo modalità diverse e peculiari, incarna a vario titolo una certa idea *machiavellica* del machiavellismo, affermatasi in Inghilterra grazie alla mediazione degli ugonotti francesi.

La Francia, di fatti, aveva per prima dimostrato una grande attenzione per gli scritti del Segretario; basti pensare che già nella prima metà del Cinquecento avevano visto la luce le traduzioni francesi di tutte le maggiori opere di Machiavelli, con la sola eccezione delle *Istorie*, tradotte nel 1577: dapprima i *Discorsi* ('44-'48), poi *l'Arte della guerra* (1546), e ancora *Il Principe* (1553). La prima circolazione delle opere machiavelliane in Inghilterra, dunque, riguarda proprio tali versioni, sia a stampa sia manoscritte, mentre solo più tardi si giunge alle edizioni londinesi in lingua originale – si tratta, cioè, delle edizioni realizzate da John Wolfe negli anni '80. Tuttavia, com'è ben noto, a consacrare l'immagine di Machiavelli quale bestia nera della cultura politica europea sono specialmente due eventi, ovvero la strage di San Bartolomeo (23-24 agosto 1572) e la pubblicazione, quattro anni più tardi, dell'*Antimachiavel* dell'ugonotto Innocent Gentillet. La San Bartolomeo, più in particolare, della quale si era identificata la mandata morale in Caterina de Medici – una cattolica, un'italiana, una fiorentina! – era stata interpretata come

una diretta applicazione della politica machiavelliana, laddove univa insieme le forme più subdole di inganno a una violenza inaudita e senza scrupoli²³⁹.

Gentillet, per parte sua, marchiò a fuoco la teoria politica del Segretario come *science tyrannique*, riducendola a pura tecnica del male²⁴⁰.

Questi due eventi segnano, pertanto, uno spartiacque decisivo nella *sfortuna* di Machiavelli, scolpendo nell'immaginario europeo un ritratto del Fiorentino quale maestro di diabolico inganno e di spregiudicatezza – ritratto che pure si innestava, è bene ricordarlo, su un serpeggiante pregiudizio antitaliano.

Guardando ora più dappresso alle prime manifestazioni autoctone dell'anti-machiavellismo in terra inglese, una testimonianza particolarmente

²³⁹ In quella data i principali esponenti della fazione ugonotta sono riuniti a Parigi in occasione delle nozze di Enrico di Navarra (ugonotto) e Margherita di Valois (sorella del re); i Guisa, su mandato della cattolica Caterina dei Medici (Fiorentina!), mettono in atto un eccidio dei loro avversari, dando vita a una azione che produce un'profonda impressione in tutta Europa, e che venne interpretato come una diretta applicazione della politica machiavelliana – fomentando, inoltre un diffuso pregiudizio anti italiano e anti cattolico. Questo evento, accanto all'opera di Gentillet costituiscono, certamente, un punto di non ritorno per la ricezione del pensiero machiavelliano. Cionondimeno, è bene ricordare che tale linea di demarcazione ideale resta pur sempre una semplificazione: da un lato, infatti, anche dopo gli anni '70 del Cinquecento, non mancarono, in Francia come in Inghilterra, grandi estimatori del Segretario; dall'altro, anche prima di questo spartiacque temporale, è possibile riscontrare in terra inglese delle espressioni di anti-machiavellismo autoctono. Un celebre esempio è rappresentato dalle posizioni espresse dal cardinale Reginald Pole (dunque siamo ancora in età eduardiana) nella sua *Apologia ad Carolum Quintum*, 1539, dove afferma che le opere machiavelliane emanano puzzo diabolico, e che il *Principe* era stato scritto col dito del diavolo («Satanae digito»). Si colloca di prima di Gentillet anche lo *Scholemaster* di Ascham, di cui si tratta poco più avanti. Su questi aspetti si veda S. Anglo, *Machiavelli: The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility and Irrelevance*, Oxford University Press, New York 2005; rimando inoltre agli studi critici menzionati nella nota successiva.

²⁴⁰ Sull'incidenza, in particolare, delle posizioni di Gentillet, si veda: N. W. Bawcutt, *The Myth of Gentillet reconsidered. An aspect of Elizabethan Machiavellianism*, in «The Modern Language Review», vol. 99, n.4, 2004, pp. 863-874. Sulla ricezione di Machiavelli si veda, G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995; F. Raab, *The English Face of Machiavelli*, University of Toronto Press, London-Toronto 1984; A. Arienzo, S. Petrina ed., *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England. Literary and Political Influences from the Reformation to the Restoration*, Ashgate, Farnham 2013.

importante è rappresentata dallo *Scholemaster* di Roger Ascham²⁴¹, opera che, inoltre, rappresenta un tassello fondamentale nella ricostruzione del percorso che porta all'intrecciarsi del machiavellismo alla nozione di melancolia. Ascham era un classicista e un pedagogo, e poteva vantare tra i suoi pupilli la stessa regina Elisabetta; a differenza della sovrana, tuttavia, grande amante della cultura italiana, egli divenne il campione inglese dello spirito italofobo. Lo *Schoolmaster*, dunque, composto tra il '63 e il '69 e pubblicato postumo nel 1571, introduce in seno a una trattazione di tipo grammaticale-pedagogica un'aspra condanna dei viaggi di formazione tanto in voga al tempo; tale polemica, che si inserisce nel solco del più ampio dibattito che vede contrapporsi la tradizionale impostazione teorica dell'educazione a una più innovativa, fondata sull'esperienza²⁴², ha più in particolare come bersaglio i soggiorni formativi svolti in Italia:

²⁴¹ Sulla figura di Roger Ascham si vedano, G. Miglior, *Roger Ascham*, Adriatica Editrice, Bari 1975; W. Viereck, *Roger Ascham*, in *Encyclopedia of Language and Linguistic*, Elsevier, Oxford 2006, vol. I, p. 492; M. Ord, *Classical and contemporary Italy in Roger Ascham*, in «Renaissance Studies», vol. 16, 2002, pp. 202-216. Sullo stereotipo dell'inglese italianato e sullo scambio anglo-italiano, si vedano: M. J. Redmond, *Shakespeare, Politics and Italy. Intertextuality on the Jacobean Stage*, Ashgate, Aldershot 2009, in particolare il cap. 2, 'You are better read than I': Rereading the Italianate Englishman, pp. 29-74; J. Lawrence, 'Who the devil thought thee so much Italian?' *Italian Language Learning and Literary Imitation in Early Modern England*, Manchester University Press, Manchester and New York 2005; M. Wyatt, *The Italian Encounter with Tudor England: A Cultural Politic of Translation*, Cambridge University Press, New York 2005; J. L. Lievsay, *The Elizabethan Image of Italy*, Cornell University Press, New York 1964, pp.1-30; D. Pirillo, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

²⁴² Su tale contrapposizione si vedano A. Kisery, *The Hamlet Moment*, op. cit., in particolare cap. 1.1, 'The Wiser Sort': The Distinction of Politics and Gabriel Harvey's Machiavellian "Hamlet", pp. 37-87; G. Aquilecchia, *Schede bruniane (1950-1991)*, Manziana 1993.

But I am afraide, that over many of our traveilers into Italie, do not eschewe the way to Circes Court: but goe, and ride, and runne, and flie thether, they make great hast to cum to her: they make great sute to serve her: yea, I could point out some with my finger, that never had gone out of England, but onelie to serve Circes in Italie. Vanitie and vice, and any licence to ill liuin in England was counted steal and rude unto them. And so, being Mules and Horses before they went, returned verie Swynes and Asses home agayne: yet every where verie Foxes with subtle and busie heades: and where they may, verie Wolves, with cruell malicious hartes. A marvelous monster, which, for filthiness of living, for dulnes of learning him selfe, for wilnesse in dealing with others, for malice in hurting without cause, should carie at once in one bodie, the bellie of a Swyne, the head of an Asse, the brain of a Foxe, the wombe of a Wolfe. If you thinke, we iudge amisse, and write too sore against you, heare, what the Italian sayth of the Englishe man, what the master reporteth of the scholer: who uttereth plainlie, what is taught by him, and what is learned by you, saying, *Englese Italianato, e un diavolo incarnato*, that is to say, you remain men in shape and facion, but becum devils in life and condition. This is not, the opinion of one, for some priuate spite, but the iudgement of all, in a common Proverbe, which riseth, of that learning, and those maners, that you gather in Italie. If some do not well understand what is an Englishe man Italiananted, I will plainlie tell him. *He, that by living, and travelling in Italie, bringeth home into England out of Italie, the Religion, the learing, the policie, the experience, the maners of Italie. That is to say, for Religion, Papistrie, or worse: [...] for policie, a factious hart,*

*a discoursing head, a minde to medle in all mens matters: for experience, plentie of new mischieves never knowen in England before.*²⁴³

Per Ascham, dunque, gli antichi fasti della Penisola avevano lasciato il posto alla più profonda corruzione e superstizione – con superstizione, naturalmente, s'intende la fede cattolica – riducendo l'Italia all'immagine grottesca di una corte di Circe assai più pericolosa di quella omerica. Mentre la maga dei tempi antichi agiva solo sull'esteriorità, trasformando i corpi degli uomini in forme bestiali e serbandone intatta l'interiorità, la Circe italiana

²⁴³ R. Ascham, *The Scholemaster, or plaine and perfite way of teachyng children, to understand, write, and speake, the Latin tong but specially purposed for the priuate brynging vp of youth in ientlemen and noble mens houses, and commodious also for all such, as haue forgot the Latin tonge* [...], London, John Daye, 1570, (STC 1019:03), p. 26 r. Il testo purtroppo non è tradotto in italiano, pertanto propongo, per comodità, una mia traduzione: «Ma temo che molti dei nostri che viaggiano in Italia, non rifuggono la strada che porta alla Corte di Circe: ma vanno, e vi cavalcano, e corrono, e volano laggiù, hanno una gran fretta di venire a lei, e una gran sollecitudine nel servirla. Non solo: potrei contarne alcuni con le mie dita che non hanno mai lasciato l'Inghilterra se non per servire Circe in Italia. Vanità e vizio, così come ogni licenza, in Inghilterra, erano da loro considerati cosa volgare ed equivoca. Così, essendo muli e cavalli prima di partire, fanno ritorno a casa come veri maiali e asini; e volpi dalle menti subdole e curiose, e laddove possibile, dei lupi, con cuori maliziosi e crudeli. Un mostro straordinario, il quale, per bassezza del vivere, ottusità negli studi, desiderio di trafficare, per la malizia di offendere senza motivo, dovrebbe portare contemporaneamente in un unico corpo il ventre del porco, il capo di un asino, il cervello di una volpe, il grembo di un lupo. Se pensi che giudichiamo a sproposito, e che scriviamo troppo aspramente contro di te, senti che cosa dice l'Italiano dell'Inglese, cosa rapporta il maestro sull'allievo. Esprime compiutamente ciò che egli insegna ed è da te appreso, dicendo: *Inglese Italianato, è un diavolo incarnato*. Vale a dire: tu rimani uomo nella forma e nell'aspetto, ma diventi un diavolo nel modo di vivere e nella tua condizione. Questa non è l'opinione di uno solo, motivata da qualche ripicca personale, ma il giudizio di tutti, [espresso] in un comune proverbio, il quale risulta da quell'insegnamento e maniere che assumi in Italia. Se qualcuno non capisse bene cosa sia un Inglese Italianato, glielo spiegherò chiaramente. È colui il quale, vivendo e viaggiando in Italia, porta con sé in Inghilterra dall'Italia la religione, la politica, l'esperienza, i modi italiani. Vale a dire, che per religione si intende il papismo, o peggio; [...] per politica, un cuore sedizioso, una testa truffaldina, una mente pronta a immischiarsi in tutte le faccende; per esperienza, abbondanza di nuove insidie mai conosciute prima in Inghilterra».

produce effetti più nefasti e insieme più insidiosi, poiché perverte gli animi in nature brute, ovvero corrotte e degradate, ma il risultato dell'orrenda trasformazione resta infidamente celato dietro a un semblante umano.

Nella parte finale dell'estratto appena riportato, inoltre, è riconoscibile uno dei numerosi riferimenti a Machiavelli che costellano l'intero scritto. Tale allusione riguarda, in primo luogo, una delle due "confessioni", per così dire, osservate in Italia: «Papistrie, *or worse*»; ciò che è peggio del papismo, e che Ascham ha ritengo a nominare apertamente, è l'ateismo, di cui, a suo dire, Machiavelli sarebbe il patriarca. In secondo luogo, il tipo di conoscenza politica e di esperienza offerti nella Penisola, ridotti ad arte dell'intrigo criminoso, similmente affondano in una lettura fuorviante del Segretario, ovvero sul completo fraintendimento della figura principe centauro contenuta nel *Principe*.

Si consideri, a questo proposito, la caratterizzazione proposta da Ascham della volpe all'interno del bestiario della Circe italiana: «and yet shall be as subtle as a foxe, in breeding of mischief, *in bringing in disorder, with a busye head, a discoursing tongue, a factious hart, in every private affayre, in all matters of state, wyth this pretie propertie, always glad to commende the worse partie, end ever redy to defend the falser opinion*»²⁴⁴. Ciò che occorre

²⁴⁴ *Ivi*, p. 25r, «inoltre sarà subdolo come la volpe, nell'ordire crimini, nell'introdurre disordine, con una mente curiosa, lingua loquace, cuore fazioso in tutte le faccende private e pubbliche, con questa bella dote di essere sempre felice di sostenere la parte peggiore, e sempre pronto a difendere l'opinione più falsa».

sottolineare in questo passo è che la volpe, nella prospettiva allegorica di Ascham, non si limita a dispiegare la propria astuzia nel perseguimento dell'interesse privato, ma viene presentata come una sobillatrice, pronta a dar man forte alla «fazione peggiore». L'astuzia della *golpe* che, nel *Principe*, doveva servire a «rompere i lacci» nell'azione politica²⁴⁵, viene qui ricondotta alla volontà disgregatrice della sedizione, a pura tecnica di divisione civile.

È così che prende forma, dunque, una sorta di falsa ideologia, completamente sganciata dalla dottrina politica machiavelliana genuina, un artificio teorico in grado di recepire ed esprimere le inquietudini elisabettiane legate appunto alla sopravvivenza stessa del regno. L'illusione che la minaccia venisse dall'esterno, doveva suggerire la convinzione rassicurante che sarebbe stato sufficiente adottare delle misure di censura rispetto alle influenze corruttrici esercitate tanto dalla trasmissione a mezzo stampa della cultura italiana, quanto dalle acquisizioni dirette dei viaggi di formazione²⁴⁶.

Vi è, infine, un ultimo elemento decisivo nelle pagine dello *Scholemaster* che occorre ora mettere in evidenza: si tratta dell'adagio menzionato (e divulgato) da Ascham, «*Inglese italianato, è un diavolo incarnato*».

Tale formula racchiudeva in modo vivido e sintetico quello stereotipo così minuziosamente analizzato dal pedagogo inglese, ed è destinato a ricorrere insistentemente nella letteratura del tempo. Si noti, inoltre, che nella chiosa

²⁴⁵ N. Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, op. cit., p. 868.

²⁴⁶ Cfr. M. J. Redmond, *Shakespeare, Politics and Italy*, op. cit., p. 29 sgg.

con cui Ascham illustra il proverbio l'accento cade ancora una volta sul tema della doppiezza, sulla contrapposizione tra un'apparenza rassicurante e una malefica interiorità.

La costruzione ideologica così elaborata da Ascham, come si accennava, è destinata ad avere grande fortuna negli ultimi decenni del Cinquecento, e nella produzione letteraria del tempo si vedono rincorrersi fitte schiere di machiavellici *inglesi italianati*. Si pensi, ad esempio, al *Wits miseris* (1596) di Thomas Lodge: qui l'autore addirittura immagina un'intera legione di diavoli incarnati discesa sulla terra per disseminare il vizio e corrompere gli uomini.

Di uno di essi, Lodge scrive:

Well spoken he is, and hath some languages, and hat red over the coniuration of Machiavel: in belief an Atheist, or a counterfeit Catholick; hating his country wherein he was bred, his gracious Prince under whom he liveth, those grave councillors under whome the state is directed [...] for mere innated and corrupt villanie.²⁴⁷

Lodge, pertanto, accoglie l'immagine del *diavolo incarnato* come un discepolo del Segretario animato da un profondo risentimento nei confronti della patria

²⁴⁷ T. Lodge, *Wits Miseris, and the Worlds Madnesse*, in *The complete works of Thomas Lodge*, Russel & Russel, New York 1963, vol. 4., p. 23; «Egli è eloquente, conosce diverse lingue, e ha letto delle congiure di Machiavelli. Nel credo, egli è un ateo, o un finto cattolico. Odia il Paese in cui è cresciuto, il principe grazioso sotto il quale egli vive, i degni consiglieri dai quali lo Stato è guidato [...] per pura, innata, e corrotta malvagità», traduzione mia.

e delle sue istituzioni; il cenno alla lettura della «congiura di Machiavelli», peraltro, sembrerebbe un riferimento alla circolazione autonoma del sesto capitolo del terzo libro dei *Discorsi*, che doveva aver contribuito a rafforzare l'associazione tra la promozione della cospirazione e la dottrina del Segretario²⁴⁸.

Si giunge così a un punto centrale: è proprio l'aspetto del malcontento (in senso lato), ovvero il sentimento di insoddisfazione per l'ordine politico costituito, a rendere possibile una saldatura dello stereotipo appena delineato con il profilo del melancolico. La tendenza alla critica tipicamente atrabiliare, già incontrata nell'analisi dell'*Amleto*, si presta dunque ad essere interpretata e declinata come una pulsione distruttiva nei confronti dello Stato. A ciò contribuisce, inoltre, la circostanza messa in evidenza da Babb per cui i giovani di ritorno dai viaggi di formazione (per questo poi definiti *malcontent traveller*) per parte loro dovevano aver assunto volontariamente la posa da malinconici con una certa vanità, nel tentativo di proporre un'immagine di sé nobilitata, da intellettuale incompreso²⁴⁹. Dall'incontro di tutti questi fattori, dunque, germina la tipizzazione del melancolico sovversivo, vividamente restituita dalla letteratura e dal teatro del tempo.

²⁴⁸ Sulla circolazione autonoma di *Discorsi*, III.6, attestata sia in forma manoscritta sia a stampa, si veda l'introduzione e la nota al testo di Alessandro Campi a N. Machiavelli, *Sulle congiure*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2014.

²⁴⁹ L. Babb, *The Elizabethan Malady*, op. cit., p. 90 sgg.; S. Warneke, *Images of the Educational Traveller in Early Modern England*, Brill, Leiden -New York- Köln, 1995.

Tra i ritratti più notevoli di tali *malcontent*, in particolare, è da ricordare il Bruto della satira *Quedam sunt, et non videntur* (1598) di John Marston²⁵⁰. Già il nome prescelto, si noti, è sufficiente a evocare sarcasticamente la tradizione tirannicida (da Marco Giunio Bruto allo Stephanus Junius Brutus Celta autore del *Vindiciae contra tyrannos*).

Così, Marston si figura il giovane viaggiatore nel suo incedere con contegno triste e serio, con «grazia scontenta»²⁵¹, per le vie di Westminster, avvolto in abiti scuri. La nobile compostezza con cui egli si presenta, tuttavia, è pura simulazione, poiché, nel suo animo, egli è un «perfido malcontento»:

O is not this a courteous-minded man!

No foole, no; a damn'd Machiavelian.

Holds the candle to the Devil for a while,

²⁵⁰ Oltre al Bruto della satira *Quedam sunt, et non videntur*, si ricordi il Malevole della tragicommedia *Il Malcontento*. Sull'opera di Marston e sulla figura del *malcontent* si vedano: R. Yearling, *Ben Jonson, John Marston and Early Modern Drama. Satire and the Audience*, Palgrave Macmillan, London 2016; T. F. Wharton, *The Drama of John Marston*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; L. S. Champion, *The Malcontent and the Shape of Elizabethan-Jacobean Comedy*, in «Studies in English Literature», vol. 25, n. 2, 1985, pp. 361-379.

²⁵¹ J. Marston, *Quedam sunt, et non videntur*, in *The metamorphosis of Pigmaliions Image, and certaine Satyres*, at London, Printed for Edmond Matts, & are to be sold at the signe of the hand and Plough in Fleetstreete (STC 433:15), p. 47 «Looke, looke with what *discontent* grace / Bruto the travailer doth *sadly* pace / long Westminster! O civil-seeming shade / marke his *sad colours!* – how demurely clad! / Stadiness it selfe, and Nestor gravity, / are but the shade of his civility/ [...] What are thou but *black clothes?*». Anche nel caso della satira di Marston non è disponibile, purtroppo, una traduzione italiana, pertanto per comodità di lettura, ne propongo una mia, benché poco rigorosa nel rispetto della metrica: «Guarda, guarda con quale grazia scontenta / Bruto il viaggiatore avanza tristemente / per Westminster! O, ombra dal sembiante così cortese / nota i suoi tristi colori! – com'è modestamente abbigliato! / La compostezza stessa, la gravità di un Nestore, / non sono altro che l'ombra della sua urbanità/ [...] Ma cosa sei tu, oltre a questi abiti neri?».

That the better may the world beguile

That's fed with shows.²⁵²

Bruto, dunque, si muove in un mondo nutrito di mere apparenze, e a sua volta indossa una maschera che ne nasconde un animo da malvagio machiavelliano, che dà man forte allo stesso diavolo nelle sue macchinazioni per ingannare gli uomini.

Dopo questa breve ricognizione sulle peculiarità della ricezione del pensiero machiavelliano nell'ambiente elisabettiano, e dopo aver indicato sinteticamente le modalità con cui tale concezione diabolica del machiavellismo incontra l'immaginario melancolico, è ora possibile tornare sulla figura di Edmund con tutti gli strumenti necessari.

Edmund, dunque, è protagonista di una trama secondaria del *Re Lear*: figlio illegittimo del conte di Gloucester, egli escogita una serie di calunnie ai danni del fratellastro Edgar per screditarlo agli occhi del padre e sottrargli l'eredità. Il suo personaggio non occupa un grande spazio nello svolgimento della tragedia, eppure Shakespeare riesce, con rapide pennellate, a donargli una distinta caratterizzazione. Si sarebbe quasi tentati di affermare che Edmund rappresenti, in miniatura, un concentrato delle dottrine eterodosse del tempo.

²⁵² *Ivi*, p. 45, «Questo non è un uomo dall'animo cortese! / Non un pazzo, no; è un dannato machiavelliano. / Reggi un momento la candela al diavolo / cosicché possa ingannare meglio il mondo / che si nutre d'apparenze», trad. mia.

In primo luogo, egli vive la propria condizione di figlio illegittimo con spirito – *lato sensu* – libertino. Egli, infatti, respinge la normatività delle convenzioni e del costume per votarsi interamente alla Natura, la quale sola sta a garante del suo valore, altrimenti sminuito dal bigottismo degli uomini:

Natura, tu sei la mia dea; alla tua legge

Spettano i miei servigi. Perché dovrei

Acconciarmi a dannate convenzioni, permettendo

Alla sofisticeria della gente di diseredarmi,

solo perché ho dodici o quattordici mesi

meno di mio fratello? Perché bastardo? Perché ignobile?

Mentre le mie membra sono altrettanto ben fatte, la mia mente

Altrettanto animosa, il mio aspetto altrettanto genuino

Di quelli di un figlio di donna onesta? Perché ci marchiano

Con le parole "ignobile", "ignobilità", "bastardaggine"? Ignobile, ignobile?

Mentre noi, nella gagliarda clandestinità della natura,

abbiamo una carica più ricca di fiero vigore

di quanta ne impieghi per creare, in un letto

pigro, stanco e stantio, un'intera tribù di scimuniti,

generati fra il sogno e la veglia.

[...] Nostro padre ama Edmund il bastardo

Quanto il legittimo; *bella parola, legittimo!*²⁵³

Si ha quasi l'impressione che in questa esultante rivendicazione della dignità propria della natura e delle leggi naturali, contrapposta all'ipocrisia del linguaggio che censura e che avvilitisce le sue libere espressioni, riecheggi in qualche misura il Bruno dello *Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo pubblicato proprio a Londra nel 1584. La tragedia, d'altro canto, è tutta pervasa dal motivo del rovesciamento, che similmente struttura il discorso di Momo e la sua proposta di mandare il Cristo/Orione tra gli uomini: «mandiamolo tra gli uomini; e facciamo che gli done ad intendere tutto quello che ne pare e piace, facendogli credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove gli par meglio vedere, è cecità; [...] che *la natura è una puttana bagassa, che la legge naturale è una ribaldaria*»²⁵⁴. Certamente, la discrepanza additata da Edmund tra le parole e le cose, che finisce col capovolgere il rapporto tra la loro sostanza e il giudizio di valore contenuto nella designazione, non fa del

²⁵³ W. Shakespeare, *Re Lear*, op. cit., pp. 598-601, «Thou, Nature, art my goddess; to thy law / my service are bound. Wherefore should I / stand in the plague of custom and permit / the curiosity of nations to deprive me / for that I am some twelve or fourteen moonshines / lag of a brother? Why bastard? Wherefore base? When my dimensions are as well-compact, / my mind as generous, and my shape as true / as honest madam's issue? Why brand they us / with "base"? with "baseness"? "bastardy"? base, base? / who in the lusty stealth of nature take / more composition and fierce quality / than doth within a dull, stale, tired bed / go to creating a whole tribe of fops / got 'tween asleep and wake? [...] Our father's love is to the bastard Edmund / as to the legitimate; fine word "legitimate"!». Cfr. R. H. Wells, *Shakespeare, Politics and the State*, Macmillan, London 1986, in particolare, cap. 6, *Natural Law*, pp. 139-163; T. Spencer, *Shakespeare and the Nature of Man*, op. cit., pp. 145-157.

²⁵⁴ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, BUR, Milano 2015, p. 286.

giovane un sostenitore del programma bruniano del *parlar per volgare*²⁵⁵, inteso quale progetto di rifondazione del mondo umano secondo un principio di giustizia. Sarebbe difficile sostenere che Edmund, come Bruno, fosse preoccupato per la difesa della *civil conversazione*.

Ciò che, invece, parrebbe accomunare il discorso di Edmund alla restaurazione della legge naturale del Nolano è una sorta di comune vocazione al realismo, a partire del quale decostruire l'azione deformante che il costume e la morale possono condurre. Si tratta di una vocazione che, peraltro, caratterizza tutta una famiglia di autori italiani, più o meno noti, che avevano abbracciato posizioni eterodosse dal punto di vista morale, religioso e filosofico, a partire dall'Aretino²⁵⁶. L'eventuale avvicinamento di Edmund a

²⁵⁵ Ivi, p. 70: «Qua Giordano parla per volgare, nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere; non dice vergognoso quel che fa degno la natura; non cuopre quel ch'ella mostra aperto; chiama il pane, pane; il vino, vino; il capo, capo; il piede, piede; ed altre parti, di proprio nome; dice il mangiare, mangiare; il dormire, dormire; il bere, bere; e cossi gli altri atti naturali significa con il proprio titolo. Ha gli miracoli per miracoli, le prodezze e meraviglie per prodezze e meraviglie, la verità per verità, la dottrina per dottrina, la bontà e virtù per bontà e virtù, le imposture per imposture, gl'inganni per inganni, il coltello e fuoco per coltello e fuoco, le paroli e sogni per paroli e sogni, la pace per pace, l'amore per amore. Stima gli filosofi per filosofi, gli pedanti per pedanti, gli monachi per monachi, li ministri per ministri, li predicanti per predicanti, le sanguisughe per sanguisughe, gli disutili, montainbanco, ciarlatani, bagattellieri, barattoni, istrioni, pappagalli per quel che si dicono, mostrano e sono; ha gli oprarii, benefici, sapienti ed eroi per questo medesimo. Orsù, orsù! Questo, come cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e de la Terra madre, perché ama troppo il mondo, veggiamo come debba essere odiato, biasimato, perseguitato e spinto da quello».

²⁵⁶ E. Blum, «Qua Giordano parla per volgare»: Bruno's choice of vernacular language, as a clue to a heterodox cultural background, in «Bruniana & Campanelliana», vol. 11, n. 1, 2005, pp. 167-190. Si veda anche J. Grantham Turner, *Libertinism and Toleration: Milton, Bruno and Aretino*, in *Milton and Toleration*, ed. by S. Achinstein, E. Sauer, Oxford 2007, pp. 107-125; C. Corradini Ruggiero, *La fama di Aretino in Inghilterra e alcuni suoi influssi su Shakespeare*, in «Rivista di letterature moderne e comparate», vol. 29, n. 3, 1976, pp. 182-203; M. Palermo Concolato, *Aretino nella letteratura inglese del Cinquecento*, in «Pietro Aretino nel cinquecentenario della nascita. Atti del convegno (Roma-Viterbo-Arezzo 28 settembre-1 ottobre 1992, Toronto 23-24

una simile tradizione culturale, pertanto, risulterebbe perfettamente funzionale alla costruzione di un personaggio, per così dire, altrettanto “eterodosso”: un edonista in odore di ateismo («Natura, tu sei la mia dea»), o per lo meno blasfemo («È ora, o dei, che vi rizzate per i bastardi!»²⁵⁷); a questo punto, non è difficile immaginare quale tassello resti da considerare per completare il ritratto di questo diavolo incarnato: il machiavellismo.

Tale affiliazione ideologica è segnalata, in primo luogo, dalle sentenze di sapore machiavellico con cui il Bastardo chiosa le proprie macchinazioni:

Un padre credulo ed un fratello nobile,
lontano per natura dal mal fare al punto che
neppure lo sospetta; questi miei stratagemmi
hanno buon gioco della sua sciocca onestà. Io vedo la faccenda.
Avrò terre, se non per nascita, in virtù del mio ingegno:
per me ogni mezzo è lecito che si adatti al mio fine.²⁵⁸

ottobre 1992, Los Angeles 27-29 ottobre 1992), 2 voll., Salerno Editrice, Roma 1995, pp. 471-478.

²⁵⁷ W. Shakespeare, *Re Lear*, I.ii, op. cit., pp. 600-601, «Now gods stand up for the bastard!».

²⁵⁸ *Ivi*, I.ii, pp. 610-611, «A credulous father and a brother noble, / whose nature is so far from doing harms / that he suspects none; on whose foolish honesty / my practices ride easy - I see the business: / let me, if not by birth, have lands by wit; / all with me's meet that I can fashion fit». Il traduttore italiano sembra essersi avvalso della vulgata machiavelliana per rendere un passo altrimenti difficilmente traducibile letteralmente: «A credulous father and a brother noble, / whose nature is so far from doing harms / that suspects none; on whose foolish honesty / my practices ride easy - I see the business: / Let me, if not by birth, have lands by wit; / All with me's meet that I can fashion fit». Ad ogni modo, il senso dell'ultima battuta resta quello del modellare ciò che si ha a disposizione per adeguarlo ai propri fini.

Edmund, come da manuale, sfrutta la buona fede e l'onestà altrui a suo vantaggio, manipolando ogni circostanza e ogni elemento a disposizione per piegarli al suo disegno. Perché la sua strategia risulti ancora più efficace, egli è attento a colorire la propria malvagità dandovi una parvenza di virtù. Mentre con Gloucester recita la parte del figlio devoto, dinnanzi al fratellastro egli dissimula la propria natura giocando sull'ambiguità dell'immagine del melancolico: «La mia parte è quella del melancolico incanaglito, con un sospiro alla maniera del mattaccino Tom o'Beldam. Ah, queste eclissi son presentimenti di contrappunti, *fa, sol, la mi*»²⁵⁹. Il pubblico, infatti, essendo già a parte dei suoi imbrogli, può riconoscere in quella *villainous melancholy* il rispecchiamento della diabolica scaltrezza del *malcontent*. Agli occhi dell'ignaro Edgar, invece, doveva valere a sostenere l'immagine di un'anima bella, impensierita dai presagi della venuta di *mala tempora* annunciati da un'eclissi. È interessante notare, inoltre, che le quattro note canticchiate da Edmund costituiscono il cosiddetto *diabolus in musica*. Tale dissonanza, molto più che un motto o un emblema per il personaggio²⁶⁰, serve a rafforzare per

²⁵⁹ *Supra*, p. 172, nota 238.

²⁶⁰ Cfr. R. Weis, *King Lear Parallel text edition*, p. 113, nota 127; Hunter, nella sua edizione del *Re Lear*, osserva: «He thus move across the interval of the augmented fourth, called *diabolus in musica* (the devil in music) in the current musical mnemonic: Mi contra Fa est diabolus in musica. The phrase reflects the enmity between the triton and the normal system of harmony. Shakespeare seems to be creating something like a musical emblem or 'motto theme' for the character of his discordant Bastard»; W. Shakespeare, *King Lear*, a cura di G. K. Hunter, Penguin, Harmondsworth 1972, p. 203. Sull'espressione musicale della melancolia, si veda invece B. Boccadoro, *Éléments de grammaire mélancholique*, in «Acta Musicologica», vol. 76, 2004, pp. 25-26.

via di un'immagine musicale la maschera del malcontento, appunto della *villainous melancholy* che ha deciso di interpretare. Il motivo della dissonanza, infatti, è uno degli elementi che concorrono a caratterizzare nella letteratura teatrale la figura del *malcontent*, come accade per il personaggio di Altofronto di Marston (*Il Malcontento*), preceduto sul palcoscenico dal risuonare di note disarmoniche²⁶¹, o ancora come avviene con Jaques (*Come vi piace*), che è definito dal Vecchio Duca «un impasto di stonature»²⁶². La ragione di una simile caratterizzazione è da ricercare nel valore fortemente simbolico della disarmonia, che esprime il rapporto distruttivo del malinconico malcontento, fautore di divisione e discordia, con il mondo in cui vive. Edmund, nei confini della propria vicenda, conduce infatti quella dissoluzione dei vincoli sociali (quelli tra suo padre e suo fratello, quello tra le sorelle Gonerill e Regan, così come tra Gonerill e il marito) che sul più vasto terreno politico era operato dal sedizioso *malcontent*, sobillatore e partigiano di ogni congiura.

In conclusione, il riconoscimento della combinazione tra il profilo del melancolico e i temi legati al machiavellismo e all'eversione, permette di mettere a fuoco una nuova forma di "malinconia civile", la quale porta in luce, in questa nuova veste, gli aspetti più minacciosi del dissenso.

²⁶¹ J. Marston, *Il Malcontento*, I.i, in *Teatro Elisabettiano*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1961, p. 534: «Pietro: Donde spira questa musica? Bilioso: Questa disarmonia, piuttosto che musica, si ode dalla stanza del malcontento Malevole».

²⁶² W. Shakespeare, *Come vi piace*, II. vii, Garzanti, Milano 1990, p. 67.

Conclusioni

Muovendo da Alberti e giungendo fino alla figura dell'elisabettiano *malcontent* è stato possibile identificare alcune delle importanti oscillazioni nella definizione della melancolia come forma di «malattia» civile. Da un lato, lo si è visto nel primo capitolo, essa si può configurare come posizione di dissenso propria del sapiente, in attrito con l'affermazione di un potere dispotico; ma ancora, la melancolia si offre quale valido strumento per dare rappresentazione, per via metaforica, al morbo del corpo politico, ovvero al declino determinato dall'ingiustizia e dalla corruzione che lo pervadono. Infine, con il «melancolico malcontento», il temperamento atrabiliare si dimostra straordinariamente efficace nel dare espressione alle inquietudini che agitavano il regno di Elisabetta, prestando il proprio volto alla minaccia della sedizione.

Allo stesso tempo, si è potuto osservare come la nozione di pazzia sia suscettibile di declinazioni molteplici, profilandosi tanto come immagine irrisoria dell'insensatezza soggiacente alla vita associata, quanto come legittima risorsa funzionale a una progettualità riformatrice.

Alla luce di queste rapide considerazioni riepilogative, dunque, è ora opportuno trarre alcune note di commento conclusive.

In primo luogo, dalle indagini condotte nei capitoli precedenti è emersa la virtuale molteplicità che si esplica nel ricorso ai concetti di follia e melancolia, molto più che un paradigma unitario e onnicomprensivo capace di rendere ragione delle diverse declinazioni di tali nozioni.

Vi sono, naturalmente, degli elementi di affinità che consentono di raccogliere teoreticamente le diverse prospettive analizzate, un orizzonte comune che funge da necessario presupposto allo svolgimento dell'indagine. Lo si è già puntualizzato all'inizio del percorso di ricerca: si tratta della peculiare esperienza rinascimentale della crisi del mondo, delle profonde trasformazioni che hanno percorso quell'epoca e gli effetti concreti che tale esperienza ha prodotto nelle prospettive culturali sviluppate in quel contesto. Tuttavia, si è dimostrato ancora più centrale, nello sviluppo di questa ricerca, il rilievo assunto dalla specificità delle diverse prospettive elaborate nel comune spazio ideale della «Repubblica dei Pazzi». Sono emerse, infatti, le variazioni determinate dalle domande e dai problemi precipui di ciascun autore in esame, assieme all'incidenza del quadro contestuale che è loro proprio.

Ciò caratterizza l'analisi delle due concezioni della «melancolia civile» menzionate inizialmente: da un lato, vi è la cornice del declino delle istituzioni repubblicane e l'ascesa del potere medico, che fissa il punto focale della riflessione sulla condizione del sapiente nella *civitas* e sulla sua posizione di dissenso; dall'altro lato, è il quadro costituito dal regno di Elisabetta, dalle

preoccupazioni per la tenuta dell'assetto politico-religioso che andava costituendosi, che fa sì che l'asse della considerazione della melancolia nella sua accezione politica si sposti sulla questione della sedizione.

Ancora, si è potuto mettere in luce la diversa funzione della pazzia simulata nel Bruto machiavelliano e nell'*Amleto* di Shakespeare: nel primo caso, il problema di Machiavelli riguardava la condotta che il «male contento» è indotto a tenere in una situazione di evidente debolezza politica; ciò lo aveva portato a interpretare la finzione della follia secondo una chiave metaforica, ovvero quale forma di consenso esteriore nei confronti del principe in vista del momento della rivalsa. La pazzia dunque è espressione della discrepanza tra la volontà del liberatore e la necessità imposta dalle circostanze concrete, che può aspirare a rimanere strategia e non trascorrere mai in bieca ipocrisia soltanto in vista del fine ulteriore del riscatto. Nel secondo caso, invece, la pazzia simulata da Amleto è essa stessa strumento di risanamento e azione indiretta con cui superare i limiti imposti all'eroe dal suo stesso temperamento e condurre la sua missione di vendetta.

È, infine, apparso nitidamente il carattere polisemico del paradosso oraziano dell'«impazzar con ragione». Nei *Profugia* albertiani, in cui è espressamente evocato, un simile motivo segnala il sentimento di rassegnazione dinanzi all'infrangersi delle aspirazioni a costruire uno Stato giusto contro alla radicata malvagità degli uomini e al loro invincibile spirito di sopraffazione. Di qui era scaturito, nella prospettiva del dialogo morale, il ripiegamento del

soggetto nella coltivazione della propria interiore virtù, accanto all'esigenza di praticare l'esercizio filosofico come forma di resistenza all'universale follia. In un senso diametralmente opposto, con Machiavelli l'«impazzar con ragione» si profila come eccezionale metodo di condotta politica attiva, valido nell'affrontare gli imprevedibili disegni della Fortuna all'interno di situazioni altrettanto imprevedibili ed eccezionali. In accordo con la teoria del riscontro, infatti, occorre riconoscere che «in tempi pazzi solo i pazzi si provano bene»²⁶³.

Da ultimo, questo stesso motivo si riallaccia alla *crafty madness* che, nelle loro speculazioni, Polonio e Claudio ravvedono nello strano comportamento di Amleto. Qui, la follia metodica è interpretata alla luce dei dettami della Ragion di Stato, che impongono una rapida neutralizzazione delle insidie celate dalla lucida pazzia del principe danese.

Proprio in ragione della notevole prolificità di simili motivi, il lavoro fin qui presentato non può considerarsi esaustivo; esso, al contrario, inaugura una traccia di ricerca che si presta ad essere ampliata in direzioni molteplici. Per questo, assieme ai risultati ora conseguiti, è importante provare a delineare le nuove ipotesi di lavoro che da essi germinano, affidando alla chiusura della tesi una serie di spunti per un'indagine ulteriore. In primo luogo, mi pare essenziale rafforzare l'approccio interdisciplinare qui adottato, ristretto alla

²⁶³ *Supra*, p. 105, nota 143.

considerazione di un numero circoscritto di scritti filosofici e opere teatrali. Non solo è importante implementare l'indagine in questi due ambiti, ma ancora ampliare il campo dell'indagine stessa a generi e tipologie documentarie ulteriori. Un possibile percorso, ad esempio, è rappresentato da una più articolata analisi dei nessi tra l'immaginazione poetico-filosofica di «mondi altri», ovvero dell'*altrove* utopico, e la concezione della pazzia, con particolare attenzione alle potenzialità polemiche e satiriche ivi sottese. Si pensi al terzo libro del *Paradiso Perduto* di John Milton (1667) e al suo «Paradiso dei Folti» («Paradise of Fools», III.440-496). Qui Milton si riallaccia alla tradizione lucianesca recuperata da Alberti con l'intercenale *Somnium* – componimento menzionato nel primo capitolo²⁶⁴ – e ancora rielaborata da Ludovico Ariosto. Lì, Leon Battista aveva creato, per mezzo del sogno del melancolico Libripeta, la visione di un paesaggio onirico in cui trovano posto tutte le vanità mondane, tutte le cose trascorse, perdute o mai portate a compimento; visione, come si diceva, ripresa dall'Ariosto nel canto XXXIV dell'*Orlando Furioso*, dove tuttavia il Paese dei Sogni viene traslato nel globo lunare, raggiunto da Astolfo per recuperare il senno perduto dall'eroe, Orlando. Tanto Alberti quanto Ariosto, si noti, sono concordi nell'affermare che di tutte le infinite meraviglie contenute in quei luoghi surreali ve n'era

²⁶⁴ *Supra*, pp. 61-62.

una sola che di certo vi mancava, ovvero la pazzia, poiché essa è completamente riversata sulla Terra, tra gli uomini²⁶⁵.

Milton, lettore dell'Ariosto²⁶⁶, a sua volta ridisegna la topografia dell'altrove immaginifico collocando in uno degli infiniti «other worlds» che costellano la notte ingenerata il panorama grottesco dell'inermità umana. È Satana, più in particolare, che nel suo viaggio oltre i cancelli del Caos si imbatte in questo tenebroso pianeta, e vi fa sosta prima di atterrare nel giardino dell'Eden. Come i suoi modelli, Milton consacra questo «oscuro continente», questo «ventoso mare di terra»²⁶⁷ alla vanità degli uomini, non escludendo però la follia. Nella rielaborazione miltoniana, dunque, si ripresentano le ambizioni, i sogni di fama e di gloria terrena, la superstizione; vi sfilano, ancora, creature abortive e mostruose, che qui attendono la propria completa dissoluzione «e non sulla luna vicina, come qualcuno ha sognato»²⁶⁸. Milton, tuttavia, tra i più fervidi propugnatori della Riforma nell'età degli Stuart, attualizza il motivo della vanità e della dissennatezza per farne occasione di riprensione satirica della tradizione cattolica. Tra le raffiche di vento che battono incessantemente sul pianeta, rappresentazione allegorica appunto della vacuità, egli immagina

²⁶⁵ L. Ariosto, *Orlando furioso*, XXXIV, UTET, Torino 2013, p. 1074: «Lungo sarà, se tutte in verso ordisco / le cose che gli fur quivi dimostre: / che dopo mille e mille io non finisco, / e vi son tutte le occurrenzie nostre: / sol la pazzia non v'è poca né assai; / che sta qua giù, ne se ne parte mai». Cfr. F. Meroi, *Tra «miseria» e «dignitas»*, op. cit., pp. 54-57.

²⁶⁶ Si veda almeno J. H. Sims, *Orlando Furioso in Milton: Heroic Flights and the True Heroines*, in «Comparative Literature», vol. 49, n. 2, 1997, pp. 128-150.

²⁶⁷ J. Milton, *Paradiso Perduto*, Einaudi, Torino 1992, III. 450, p. 131.

²⁶⁸ Qui il riferimento ad Ariosto è ancora più esplicito, *ivi*, p. 133.

vorticare tutti quei segni esteriori tipici delle forme di culto cattoliche (dalle reliquie ai paramenti fino alle indulgenze), e che erano stati oggetti di un'asprissima polemica da parte dei puritani. Vale la pena menzionare i versi mordaci con cui Milton destina frati e vestimenti al limbo ventoso:

E moltissimi altri che qui sarebbe lungo
Enumerare, embrioni e idioti, eremiti, e frati bianchi e neri,
e anche grigi, con tutte le loro sciocchezze. Qui vagano
i pellegrini che si smarrirono tanto lontano a cercare
morto sul Golgota colui che vive in cielo; e coloro
che per assicurarsi il Paradiso indossano
il saio di Domenico, oppure si convincono che sia
possibile uscire di vita travestiti col saio di Francesco;
attraversano il cielo dei sette pianeti, e quello delle stelle
fisse e la sfera cristallina, il cui equilibrio attenua
l'oscillazione di cui tutti parlano, e quindi il primo mobile;
ora alla porta del cielo San Pietro sembra attenderli
con le sue chiavi, e ora al piede di quella salita
che porta fino in cielo sollevano i piedi, ed ecco che violento
un vento obliquo li coglie soffiando da ogni lato
e li depista attraverso diecimila leghe, li spinge
nell'aria che disvia; e allora si potrebbero vedere
le cocolle e le tonache e i cappucci, con tutti

coloro che li indossano, svolazzare qua e là scossi dal turbine
come poveri stracci sbrindellati; e reliquie, rosari,
e dispense, indulgenze, con bolle e perdoni, afferrati
nel gioco dei venti. E tutte queste cose fluttuanti
si levano nel vortice al di sopra del dorso del mondo
lontano dentro un limbo vastissimo e largo, chiamato
da allora il Paradiso degli Sciocchi.²⁶⁹

Parodia di quel Purgatorio che la teologia riformata aveva rifiutato, il limbo dei folli diviene dunque luogo privilegiato per dare espressione, in chiave satirica, a una polemica religiosa che all'indomani della fase dell'Interregno non aveva perduto di attualità.

L'esplorazione delle potenzialità sottese all'intreccio di pazzia e *altrove* immaginario, pertanto, costituiscono uno dei possibili sviluppi delle tematiche prese in esame nel presente lavoro di tesi. Un diverso ambito che, allo stesso modo, sarebbe interessante indagare, è rappresentato dal ricorso

²⁶⁹ *Ivi*, vv. 473-496, pp. 134-135, «...and many more too long / embryos and idiots, eremites and friars / white, black and gray, with all their rumpery. / Here pilgrims roam / that strayed so far to seek / in Golgotha him dead who lives in heav'n: / and they who to be sure of Paradise, / dying put on the weeds of Dominic, / or in Franciscan think to pass disguised; / they pass the planets seven, and pass the fixed, / and that crystalline sphere whose balance weights / the trepidation talked, and the first moved; / and so now Saint Peter at heav'n's wicket seems / to wait them whit his keys, and now at foot / of heav'n's ascent they lift their feet, when lo! / A violent cross wind from either coast / blows them transverse ten thousand leagues awry / into the devious air; then might ye see / cowls, hoods and habits with their wearers tossed / and fluttered into rags; then relics, beads, / indulgences, dispenses, pardons, bulls, / the sport of winds. All these upwhirled aloft / fly o'er the backside of the world far off / into a limbo large and broad, since called / the Paradise of Fools».

alla nozione di melancolia nel linguaggio politico elisabettiano, così come adoperato da diplomatici, consiglieri e altre figure impegnate nell'amministrazione del regno d'Inghilterra. Una fonte preziosissima, da questo punto di vista, è costituita dalla raccolta degli *State Papers*, in cui si conservano lettere legate a questioni di politica interna ed estera dall'età di Enrico VIII fino alla fine del regno della regina Anna. Si tratta di un repertorio imponente, a partire dal quale è possibile rintracciare alcuni documenti di grande interesse per le prospettive di ricerca che vado delineando.

Si prenda in considerazione, ad esempio, una lettera scritta da Dudley Carleton (1573-1632) datata 24 ottobre 1601. A quel tempo Carleton, non ancora trentenne, si trovava a Parigi al seguito del diplomatico Charles Howard, conte di Nottingham; il soggiorno francese rappresenta il primo passo verso una carriera diplomatica e politica che lo vedrà successivamente ambasciatore presso la Repubblica di Venezia e nelle Provincie Unite, giungendo infine a ricoprire la carica di segretario di Stato. Nella missiva in questione, egli si rivolge al suo mentore e abituale corrispondente John Chamberlain per aggiornarlo sui vari eventi che punteggiano la sua permanenza in Francia. Più in particolare, in un passaggio Carleton menziona una sollevazione popolare nella regione dell'Alvernia a seguito dell'aumento della pressione fiscale sancito dal re Enrico IV:

There is a rising in Auvergne to withstand the new and heavy imposts; some melancholy humors tend so near to rebellion, that it is thought no remedy will serve so desperate a disease but letting blood, so we are likely to see some dancing at a cord's end before long.²⁷⁰

Come si è appreso attraverso lo studio della figura del «malinconico malcontento», nella cultura elisabettiana l'umor nero aveva superato i limiti della sua definizione tradizionale, legati alla mera tristezza e all'ottusità inattiva, per divenire metaforicamente riconducibile al male dell'eversione. Così, nelle parole di Carleton lo scontento popolare che sconfinava nella ribellione è identificato con «umori melancolici» da purgare con i rimedi più drastici, costituendosi dunque come malattia civile nel senso più degradante e come giustificazione della repressione del dissenso. Che tale riferimento non sia fortuito, ma che derivi invece dall'interiorizzazione dell'immaginario relativo al *malcontent* e alla sua affiliazione allo stereotipo del «diavolo incarnato» lo testimonia inoltre il fatto che, ancora nella stessa lettera, Carleton ricorra alla definizione di «Inglese Italianato» per introdurre al suo interlocutore la figura di un certo Yelverton – personaggio che al momento

²⁷⁰ Dudley Carlton to John Chamberlain, dal database *State Papers Online: Calendar of State Papers - Domestic Series, Reign of Elizabeth, 1601-1603*, vol. CCLXXXII, 20, f. 37. «Vi è una rivolta in Alvernia volta a respingere le nuove, pesanti tasse; certi umori melancolici si avvicinano così tanto alla ribellione, che si ritiene che nessun rimedio sarà sufficiente per una così disperata malattia se non il salasso; pertanto, è verosimile che vedremo qualcuno ballare infondo a una corda tra non molto». Traduzione mia.

non sono ancora riuscite a identificare con precisione. Di lui si dice nella missiva che era stato assediato nel suo alloggio da alcuni olandesi per aver pugnalato un loro connazionale durante una zuffa: «...Yelverton, an *English Italianated gentleman*, besieged in his lodging by Dutchmen, for stabbing one of that country in a brawl at dice»²⁷¹; in effetti, non si poteva pensare a un “titolo” più evocativo nel presentare una figura coinvolta in situazioni così triviali. Ad ogni modo, una testimonianza come quella di Carleton è importante nel dimostrare la pervasività di una certa concezione della melancolia, e la vivacità con cui tale concezione intesse la narrazione degli eventi del tempo. Non si tratta, peraltro, di un caso isolato nell’epistolario dello stesso Carleton, il quale, infatti, si avvale del linguaggio della melancolia per designare forme disparate di eterodossia²⁷².

Tuttavia, i rapporti di causa-effetto che congiungono la melancolia e la ribellione, possono invertirsi generando schemi interpretativi diversi: mentre nella missiva appena menzionata è l’umor nero a trascorrere in rivolta, il richiamo alla melancolia può rivelarsi funzionale a incriminare gli effetti nefasti della ribellione. Così, lo scozzese William Macdowell²⁷³, impegnato

²⁷¹ *Ibidem*, «...Yelverton, un gentiluomo Inglese Italianato, assediato nel suo alloggio dagli olandesi, per aver pugnalato un uomo dello stesso Paese durante una rissa al gioco dei dadi». *Ibidem*, traduzione mia.

²⁷² Anche il Cattolicesimo può configurarsi come forma di «religious melancholy», come si evince da un'altra lettera che Carleton invia a Chamberlain il 18 agosto del 1598; *State Papers Online: Calendar of State Papers - Domestic Series, Reign of Elizabeth, 1601-1603*, vol. CCLXVIII, 18, p. 78.

²⁷³ H. J. Helmers, *The Royalist Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 41.

nella propaganda monarchica durante la fase del Commonwealth, nel manoscritto intitolato *Reasons and motives against [the States of Holland] acknowledging the present power in England a republic* (1651), arriva a dichiarare – con una certa enfasi – che la notizia della ribellione dei sudditi inglesi al re, infrangendo l’ordine naturale e la legge cristiana, è così devastante da far sì che «some die suddenly, some fall into apoplexy, and others into deep melancholy»²⁷⁴.

Pertanto, l’analisi delle occorrenze del campo semantico legato all’umor nero può contribuire a chiarire l’intrecciarsi di motivi propri della riflessione filosofico-letteraria con le categorie di pensiero attraverso le quali gli uomini dell’età elisabettiana e Stuart interpretavano gli eventi politici contemporanei. L’indagine documentale appena prospettata, così come l’ambito delineato dalla letteratura utopistica e qui introdotto con Milton, in conclusione, costituiscono solo alcuni degli spunti che permettono di estendere in direzioni nuove e feconde l’orizzonte della «Repubblica dei pazzi», le cui strade sono ancora tutte da percorrere.

²⁷⁴ W. Macdowell, *Reasons and motives against [the States of Holland] acknowledging the present power in England a republic*, in *State Papers Online: Calendar of State Papers - Domestic Series, [Commonwealth] 1649-1660*, vol. XV, 4, p. 31.

Bibliografia

Letteratura primaria

ALBERTI, Leon Battista, *De Iciarchia*, in *Opere volgari*, 3 voll., a cura di C. Grayson, Laterza, Bari 1966, vol. 2.

Id., *L'architettura*, a cura di G. Orlandi e P. Portoghesi, Edizioni il Polifilo, Milano, 1966.

Id., *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli e L. D'Ascia, Pendragon, Bologna 2003.

Id., *Profugiorum ab aerumna*, a cura di G. Ponte, Tilgher, Genova 1988.

Id., *Theogenius*, in *Opere volgari*, 3 voll., a cura di C. Grayson, Laterza, Bari 1966, vol. 2.

[ARISTOTELE], *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002.

ASCHAM, Roger, *The Scholemaster, or plaine and perfite way of teachyng children*, ..., London, John Daye, 1570, (STC 1019:03).

CAVALCANTI, Giovanni, *Istorie fiorentine*, a cura di G. Di Pino, Aldo Martello Editore, Milano 1944.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della Follia*, a cura di E. Garin, Mondadori, Milano 2008.

FICINO, Marsilio, *Sulla Vita*, a cura di A. Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1995.

Id., *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino. Tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci*, ristampa anastatica dell'edizione veneziana di Gabriele Giolito de' Ferrari, 1546-1548, 2 voll., a cura di S. Gentile, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001.

IPPOCRATE (pseudo), *Epistola a Damageto*, in *Lettere sulla follia di Democrito*, Liguori Editore, Napoli 2002.

LODGE, Thomas, *The Wits Miseries and the World Madness*, in *The complete works of Thomas Lodge*, Russel & Russel, New York 1963.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Bompiani, Milano 2018;

- *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, BUR, Milano 2011.

Id., *Di Fortuna*, in *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Bompiani, Milano 2018.

Id., *Lettere*, in *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Bompiani, Milano 2018.

Id., *La Mandragora*, in *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Bompiani, Milano 2018.

Id., *Il Principe*, in *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Bompiani, Milano 2018.

MARSTON, John, *Quedam sunt, et non videntur*, in *The metamorphosis of Pigmaliions Image, and certaine Satyres*, at London, Printed for Edmond Matts, & are to be sold at the signe of the hand and Plough in Fleetstreete, 1598(STC 433:15).

MILTON, John, *Paradiso Perduto*, a cura di R. Sanesi, Einaudi, Torino 1992.

PLATONE, *La Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

SHAKESPEARE, William, *Amleto*, in *Teatro completo di William Shakespeare*, vol. 3, *I drammi dialettici*, Mondadori, Milano 2010;

- *Hamlet. The Cambridge Dover Wilson Shakespeare*, vol. 7, Cambridge University Press, New York 2009.

Id., *Re Lear*, in *Teatro completo di William Shakespeare*, vol. 6., *Le tragedie*, a cura di G. Melchiori, Mondadori, Milano 2009.

VESPASIANO DA BISTICCI, *Le Vite*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1976.

Letteratura secondaria

ANGLO, Sidney, *Machiavelli: The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility and Irrelevance*, Oxford University Press, New York 2005.

ANSELMINI, Gian Mario, *Impeto della fortuna e virtù degli uomini tra Alberti e Machiavelli*, in *Alberti e la cultura del Quattrocento*, Atti del convegno internazionale del Comitato nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti (Firenze, 16-17-18 dicembre 2004), a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Polistampa, Firenze 2007, pp. 827-842.

APOLLONIO, Mario, *Storia del teatro italiano*, vol. 1, Sansoni, Firenze 1981.

ARIENZO, Alessandro, PETRINA, Alessandra (curatori) *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England. Literary and Political Influences from the Reformation to the Restoration*, Ashgate, Farnham 2013.

ARIKHA, Noga, *Passions and tempers: a history of the Humours*, Harper Collins, New York 2007.

ARNAUDO, Marco, *Il bestiario di Machiavelli, tra emblematica e naturalismo*, in «Italice», vol. 80, n. 3, 2003, pp. 313-333.

AQUILECCHIA, Giovanni, *Schede di italianistica*, Einaudi, Torino 1976.

BABB, Lawrence, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, Michigan State College Press, Lansing 1951.

BAKER, Susan, *Hamlet's Bloody Thoughts and the Illusion of Inwardness*, in «Comparative Drama», vol. 21, n. 4, 1987-88, pp. 303-317.

BARON, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton University Press, Princeton 1955.

BAUSI, Francesco, *Machiavelli*, Salerno Editrice, Roma 2005.

BAWCUTT, Nigel W., *The Myth of Gentillet reconsidered. An aspect of Elizabethan Machiavellianism*, in «The Modern Language Review», vol. 99, n. 4, 2004, pp. 863-874.

- BELL, Robert H., *Shakespeare's Great Stage of Fools*, Palgrave Macmillan, New York 2012.
- Id. *Motley to the View: the Shakespearian Performance of Folly*, in «Southwest Review», vol. 95, n. 1, 2010, pp. 44-62.
- BERTOLINI, Lucia, *Leon Battista Alberti*, in «Nuova informazione bibliografica», n. 1, 2004, pp. 245-287.
- BIANCHI BENSIMON, Nella, *Du père à l'iciarca. La famille au coeur de la Respublica albertienne*, in «Albertiana», vol. 16, n. 1, 2013, pp. 27-45.
- BLUM, Elisabeth, «*Qua Giordano parla per volgare*»: *Bruno's choice of vernacular language, as a clue to a heterodox cultural background*, in «Bruniana & Campanelliana», vol. 11, n. 1, 2005, pp. 167-190.
- BOCCADORO, Brenno, *Éléments de grammaire mélancholique*, in «Acta Musicologica», vol. 76, 2004, pp. 25-26.
- BORSELLINO, Nino, *I percorsi del comico*, in *Cultura e scrittura in Machiavelli. Atti del Convegno (Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997)*, Salerno Editrice, Roma 1998, pp. 327-330.
- BORSELLINO, Nino, MERCURI, Roberto, *Il teatro del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1979.
- BOSCHETTO, Luca, *Tra politica e letteratura. Appunti sui Profugiorum libri e la cultura di Firenze negli anni '40*, in «Albertiana», vol. 13, 2000, pp. 119-140.
- Id., *Democrito e la fisiologia della follia. La parodia della follia e della medicina nel Momus di Leon Battista Alberti*, in «Rinascimento», vol. 35, 1995, pp. 3-29.
- Id., *Ricerche sul Theogenius e sul Momus di Leon Battista Alberti*, in «Rinascimento», vol. 33, 1993, pp. 3-52.
- BRANN, Noel L., *The debate over the origin of genius during the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.
- BRADLEY, Andrew Cecil, *Shakespearian tragedy. Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, Macbeth*, Macmillan, London 1924.

- BRITTON, Piers, *'Mio melancholico, o vero ... mio pazzo': Michelangelo, Vasari and the Problem of Artists' Melancholy in Sixteenth-Century Italy*, in «Sixteenth Century Journal», vol. 34, n. 3, 2003, pp. 653-675.
- CAMBIANO, Giuseppe, *Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum*, in «Elenchos», vol. 3, n. 2, 1982, pp. 219-236.
- CAMBPEL, Kenneth L., *Windows into Men's Souls. Religious Nonconformity in Tudor and Early Stuart England*, Lexington Books, Plymouth 2012.
- CANFORA, Davide, *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- CANTOR, Paul Arthur, *Shakespeare: Hamlet*, Cambridge University Press, New York 2004.
- CERON, Annalisa, *Leon Battista Alberti's Care of the Self as Medicine of the Mind: a First Glance at Theogenius, Profugiorum ab aerumna libri III, and two related Intercenales*, in «Journal of Early Modern Studies» vol. 4, n. 2, 2015, pp. 9-36.
- CHABOD, Federico, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964.
- CHAMPION, Larry S., *The Malcontent and the Shape of Elizabethan-Jacobean Comedy*, in «Studies in English Literature», vol. 25, n. 2, 1985, pp. 361-379.
- CHARNEY, Maurice, *Hamlet's Fictions*, Routledge, New York -London 1988.
- CHROUST, Anton-Hermann, *The corporate idea and the body politic in the Middle Ages*, in «Review of Politics», vol. 9, n. 4, 1947, pp. 323-452.
- CILIBERTO, Michele, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
- CODDON, Karin S., *"Suche Strange Desygns": Madness, Subjectivity, and Treason in Hamlet and Elizabethan Culture*, in «Renaissance Drama», vol. 20, n. 1, 1989, pp. 51-77.
- CORRADINI RUGGIERO, Claudia, *La fama di Aretino in Inghilterra e alcuni suoi influssi su Shakespeare*, in «Rivista di letterature moderne e comparate», vol. 29, n. 3, 1976, pp. 182-203.

- CRAIG, Leon H., *Philosophy and the Puzzles of Hamlet*, Bloomsbury, New-York-London 2014.
- CUMMINGS, Brian B., *Mortal Thoughts. Religion, Secularity and Identity in Shakespeare and Early Modern Culture*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- D'ASCIA, Luca, *Tecnica dialogica e tematica politica nell'Alberti volgare*, in «Lettere italiane», vol. 46, 1994, pp. 201-231.
- DE GRAZIA, Margreta, *Hamlet without Hamlet*, Cambridge University Press, New York 2007.
- DE SANTILLANA, Giorgio, VON DECHEN, Hertha, *Hamlet's Mill. An Essay Investigating the Origins of Human Knowledge and its Transmission Through Myth*, Godine, Boston 1977.
- DI BENEDETTO, Vincenzo, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Einaudi, Torino 1986.
- DIONISOTTI, Carlo, *Machiavellerie*, Einaudi, Torino 1980.
- Id., *Appunti sulla «Mandragola»*, in «Belfagor», n. 39, 1984, pp. 621-44.
- DORAN, Susan, *Elizabeth I and Religion. 1558-1603*, Routledge, New York 1994.
- DOVER WILSON, John, *What Happens in Hamlet*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.
- EDELMAN, Charles, 'The very cunning of the scene': *Claudius and the mousetrap*, in «Parergon», vol. 12, n. 1, 1994, pp. 15-25.
- ELIOT, Thomas Stearns, *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, Alfred A. Knopf, New York 1921.
- EPPLEY, Daniel, *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England*, Ashgate, Aldershot 2007.
- FIELD, Arthur, *The Intellectual Struggle for Florence: Humanist and the Beginnings of the Medici Regime, 1420-1440*, Oxford University Press, New York 2017.
- FOAKS, Reginald A., *Hamlet's Neglect of Revenge*, in *Hamlet: New Critical Essays*, a cura di A. F. Kinney, Routledge, New York-London 2002, pp. 85-99.

- Id., *Hamlet versus Lear. Cultural Politics and Shakespeare's Art*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Id., 'Armed at point exactly': *the Ghost in Hamlet*, in «Shakespeare Survey», vol. 58, 2005, pp. 34-37.
- FORKER, Charles R., *Shakespeare's Theatrical Symbolism and its Function in "Hamlet"*, in «Shakespeare Quarterly», vol. 14, n. 3, 1963, pp. 215-229.
- FOUCAULT, Michel, *Storia della pazzia nell'età classica*, BUR, Milano 2016.
- FRYE, Roland Mushat, *The Renaissance Hamlet. Issues and responses in 1600*, Princeton University Press, Princeton 1984.
- GARIN, Eugenio, *L'educazione in Europa, 1400-1600*, Laterza, Bari 1957.
- Id., *Rinascite e Rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Id., *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Coedizioni Giuntine-Sansoni, Firenze 1958.
- Id., *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, in «Belfagor», vol. 27, n. 1, 1972, pp. 501-21.
- Id., *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del secolo XV*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955, pp. 341-374.
- GENUA, Marco, *Machiavelli e il problema delle congiure*, in «Rivista storica italiana», vol. 127, n. 2, 2015, pp. 355-410.
- GILBERT, Felix, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 1970.
- GILLIES, John, *The Question of Original Sin in Hamlet*, in «Shakespeare Quarterly», vol. 64, n. 4, 2013, pp. 396-424.
- GINZBURG, Carlo, *Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei «Ghiribizzi al Soderini»*, in «Quaderni Storici», vol. 41, n. 1, 2006, pp. 151-64.
- GOLLANCZ, Israel, *Hamlet in Iceland. Being the Icelandic romantic Ambales saga*, Nutt, Londra 1898.

GOWLAND, Angus, *Melancholy, Passions and Identity in the Renaissance*, in *Passions and Subjectivity in Early Modern Culture*, a cura di B. Cummings e F. Sierhuis, Ashgate, Farnham 2013.

GRANTHAM TURNER James, *Libertinism and Toleration: Milton, Bruno and Aretino*, in *Milton and Toleration*, ed. by S. Achinstein, E. Sauer, Oxford 2007, pp. 107-125.

GRAYSON, Cecil, *Studi su Leon Battista Alberti*, in «Rinascimento», vol. 4, n. 1, 1953, pp. 45-62.

GREENBLATT, Stephen, *Hamlet in Purgatory*, Princeton University Press, Princeton 2013.

GUALDO, Rosa Lucia, *Padova 1420: un commento universitario di Gasparino Barzizza a quindici Orazioni di Cicerone*, in *Ut granus sinapis. Essays on neo-Latin literature in honor of Jozef Ijsewjin*, Humanistica Lovaniensia, Leuven 1997, pp. 1-13.

GUIDOTTI, Angela, *Su alcune soluzioni tipologiche ed espressive della "Mandragola"*, in «Lettere Italiane», vol. 34, n. 2, 1982.

GUILFOYLE, Cherrell, *Shakespeare's Play within the Play. Medieval Imagery and Scenic Form in "Hamlet", "Othello", and "King Lear"*, Western Michigan University, Kalamazoo 1990.

Id., *The Staging of the First Murder in the Mystery Plays in England*, in «Comparative Drama», vol. 25, n. 1, 1991, pp. 42-51.

HADFIELD, Andrew, *Shakespeare and Republicanism*, Cambridge University Press, New York 2005.

Id., *Shakespeare and Renaissance Politics*, Arden, London 2003.

HANKINS, James, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Brill, Leiden - New York - København - Köln 1991; nell'edizione italiana: *La Riscoperta di Platone nel Rinascimento Italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009.

Id., *Alberti on Corrupt Princes and Virtuous Oligarchs*, in corso di pubblicazione in *Alberti ludens: A Conference in Memory of Cecil Grayson*, University of Oxford,

26-27 June 2017, consultabile al seguente link:
https://www.academia.edu/35457790/Alberti_on_Corrupt_Princes_and_Virtuous_Oligarchs.

Id., *A Manuscript of Plato's Republic in the translation of Chrysoloras and Uberto Decembrio with annotations of Guarino Veronese (Reg. Lat. 1131)*, in *Supplementum Festivum. Studies in honor of Paul Oscar Kristeller*, a cura di J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, New York 1987, pp. 149-188.

HAVERKAM, Anselm, *Shakespearian genealogies of Power. A Whispering of nothing in 'Hamlet', 'Richard II', 'Julius Caesar', 'Macbeth', 'The Merchant of Venice', and 'The Winter's Tale'*, Routledge, London- New York 2011.

HELMERS, Helmer J., *The Royalist Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

HENNINGER, Mark, *Leon Battista Alberti on virtù and fortuna*, in «Carte italiane», vol. 1, n. 2, 1981, pp. 9-26.

HERSANT, Yves, *Le marteau de Michel- Ange*, in «Communication», vol. 64, 1997, pp. 77-87.

Id., *Mélancolies. De l'Antiquité au XX^e siècle*, Robert Laffont, Paris 2005.

HOPE, Valerie, MARSHALL, Eireann, (curatori) *Death and Disease in the Ancient City*, Routledge, London and New York 2000.

INGLESE, Giorgio, *I capitoli*, Bulzoni, Roma 1981.

Id., *Contributo al testo critico della "Mandragola"*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», vol. VI, Napoli 1980, pp. 129-173.

JOLLY, Margrethe, *"Hamlet" and the French Connection: The Relationship of Q1 and Q2 "Hamlet" and the Evidence of Belleforest's "Histoires Tragiques"*, in «Parergon», vol. 29, n. 1, 2012, pp. 83-105.

JOUANNA, Jacques, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Brill, Leiden-Boston 2012.

KANTOROWICZ, Ernst, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

- KAYE, Joel, *A History of Balance, 1250-1375*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- KENT, Dale, *The rise of the Medici Faction in Florence. 1426-1434*, Oxford University Press, Oxford 1978.
- KISERY, Andras, *Hamlet's Moment. Drama and Political Knowledge in Early Modern England*, Oxford University Press, New York 2016.
- KITTO, Humphrey D. F., *Form and Meaning in Drama*, Methuen & Co. LTD, London 1964.
- KNOWLES, Ronald, *Hamlet and Counter-Humanism*, in «Renaissance Quarterly», vol. 52, 1999, pp. 1046-1069.
- KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin, SAXL, Fritz, *Saturno e la malinconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Einaudi, Torino 2002.
- LA BRASCA, Frank, TROTTMANN, Christian (curatori), *Vie solitaire, vie civile. L'Humanisme de Pétrarque à Alberti. Actes du XLVIIe Colloque International d'Études Humanistes (Tours, 28 juin-2 juillet 2004)*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2011.
- LAMBERTINI, Roberto, *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine dell'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali*, in *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995)*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, in particolare pp. 289-303.
- LAWRENCE, Jason, *'Who the devil thought thee so much Italian?' Italian Language Learning and Literary Imitation in Early Modern England*, Manchester University Press, Manchester and New York 2005.
- LEVIN, Harry, *The Question of Hamlet*, Oxford University Press, New York 1959.

LEVY, Eric, P., *'Nor th' exterior nor the inward man': The Problematics of Personal Identity in Hamlet*, in «Univeristy of Toronto Quarterly», vol. 68, n. 3, 1991, pp. 711-727.

Id., *Universal versus Particular: Hamlet and the Madness in Reason*, in «Exemplaria», vol. 14, n. 1, 2002, pp. 99-125.

LIEVSAY, Jhon L., *The Elizabethan Image of Italy*, Cornell University Press, New York 1964.

LOEWENSTEIN, David, MARSHALL, John, *Heresy, Literature and Politics in Early Modern English Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

LOMBARDO, Agostino, *L'eroe tragico moderno. Faust, Amleto, Otello, Donzelli*, Roma 1996.

MACGREGOR, Neil, Adelphi, Milano 2017.

MANCINI, Girolamo, *Vita di Leon Battista Alberti*, Bardi Editore, Roma 1967.

Id., *Nuovi documenti e notizie sulla vita e sugli scritti di Leon Battista Alberti*, Archivio Storico Italiano, Firenze 1887.

MARCHAND, Jan-Jacques, *L'autografo del «consulto per l'elezione del capitano delle fanterie» di Niccolò Machiavelli*, in «La Bibliofilia», vol. 71, 1969, pp. 243-252.

MARTELLI, Mario, *I «Ghiribizzi» a Giovan Battista Soderini*, in «Rinascimento», 9, 1969, pp. 147-179.

MARTINES, Lauro, *The Social World of the Florentine Humanists. 1390-1460*, Princeton University Press, Princeton 1963.

MCCOMBIE, Frank, *'Hamlet' and the 'Moriae Encomium'*, in «Shakespeare Survey», vol. 27, 1974, pp. 59-69.

MCLAREN, Anne, *Political Culture in the Reign of Elizabeth I*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

MCLAUHLAN, Juliet, *The Prince of Denmark and Claudius's Court*, in «Shakespeare Survey», vol. 27, n. 4, pp. 43-58.

MERCER, Peter, *Hamlet and the Acting of Revenge*, Macmillan, London 1987.

- MERCER, Robert, G., *The Teaching of Gasparino Barzizza. With special reference to his Place in Paduan Humanism*, The Modern Humanitis Research Association, London 1979.
- MEROI, Fabrizio, *Tra «miseria» e «dignitas». Immagini della follia da Alberti a Voltaire*, ETS, Pisa 2018.
- MIGLIOR, Giorgio, *Roger Ascham*, Adriatica Editrice, Bari 1975.
- MILWARD, Peter, *Meta-drama in Hamlet and Macbeth*, in *Shakespeare's Christianity. The Protestant and Catholic Poetics of Julius Caesar, Machbeth and Hamlet*, a cura di B. Batson, Baylor Unniversity Press, Waco 2006, pp. 1-18.
- MUGNAI CARRARA, Daniela, *La collaborazione fra Manuele Crisolora e Uberto Decembrio: ideologia signorile all'origine della prima versione latina della Repubblica di Platone e problemi di traduzione*, in *I Decembrio e la traduzione della Repubblica di Platone*, a cura di M. Vegetti e Paolo Pissavino, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 177-235.
- MUSOLFF, Andreas, ZINKEN, Jorg (curator), *Metaphor and Discourse*, Palgrave McMillan
- ORD, Melanie, *Classical and contemporary Italy in Roger Ascham*, in «Renaissance Studies», vol. 16, 2002, pp. 202-2016.
- PALERMO CONCOLATO, Maria *Aretino nella letteratura inglese del Cinquecento*, in "Pietro Aretino nel cinquecentenario della nascita. Atti del convegno (Roma-Viterbo-Arezzo 28 settembre-1 ottobre 1992, Toronto 23-24 ottobre 1992, Los Angeles 27-29 ottobre 1992), 2 voll., Salerno Editrice, Roma 1995, pp. 471-478.
- PAOLI, Michel, *Leon Battista Alberti*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Id., *Solitude et engagement civique dans le Theogenius d'Alberti*, in *Vie solitaire, vie civile. L'Humanisme de Pétrarque à Alberti. Actes du XLVIIe Colloque International d'Études Humanistes (Tours, 28 juin-2 juillet 2004)*, a cura di F. La Brasca, C. Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris 2011, pp. 403-420.

- PASTORE STOCCHI, Manlio, *Il pensiero politico degli umanisti*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, a cura di G. Alberigo, UTET, Torino 1987, pp. 3-63.
- PEARLMAN, Elihu, *Shakespeare at Work: The Invention of the Ghost*, in *Hamlet: New Critical Essays*, a cura di A. F. Kinney, Routledge, New York-London 2002, pp. 71-84.
- PELLEGRINI, Francesco Carlo, *Pandolfini e il «Governo della famiglia»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», n. 8, 1886, pp. 1-52.
- PICCOLOMINI, Manfredi, *The Brutus Revival. Parricide and Tyrannicide during the Renaissance*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1991.
- PIETRINI, Sandra, *Spettacoli e immaginario teatrale nel Medioevo*, Bulzoni, Roma 2001.
- PIGMAN, GW, *Barzizza's Studies of Cicero*, in «Rinascimento», vol. 21, n. 1, 1981, pp. 123-163.
- PLEBANI, Eleonora, *Agnolo Pandolfini* (voce), in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 80, (2014), pp. 717-719.
- PIETRINI, Sandra, *Spettacoli e immaginario teatrale nel Medioevo*, Bulzoni, Roma, 2001.
- PIRILLO, Diego, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.
- PISCITELLI, Angela, *La circolazione della versione crisolorina della 'Repubblica' di Platone: tra Coluccio, Vergerio e Barzizza*, in *Barzizza e la rinascita degli studi classici*, Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Sezione Filologia e Letteratura, Napoli 1999, pp. 275-281.
- PONTE, Giovanni, *Leon Battista Alberti: umanista e scrittore*, Tilgher, Genova 1982.
- PORTER, Roy, *Madness. A brief History*, Oxford University Press, New York 2002.

- PRADES VILAR, Mario, «*Morbus animi*» e melancolia nelle «*Intercenali*» di Leon Battista Alberti, in «*Mnemosyne*», vol. 5, 2007, pp. 1-58.
- PROCACCI, Giuliano, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- PROSER, Matthew N., *Madness, Revenge and the Metaphor of the Theater in Shakespeare's Hamlet and Pirandello's Henry IV*, in «*Modern Drama*», vol. 24, n. 3, 1981, pp. 338-352.
- RAAB, Felix, *The English Face of Machiavelli*, University of Toronto Press, London-Toronto 1984.
- REDMOND, Michael J., *Shakespeare, Politics and Italy. Intertextuality on the Jacobean Stage*, Ashgate, Aldershot 2009.
- RAIMONDI, Ezio, *Politica e commedia*, Il Mulino, Bologna 1998.
- REVEST, Clémence, *Les discours de Gasparino Barizza et la diffusion du style cicéronien dans la première moitié du XV^e siècle*, in *MEFRM*, vol. 128, n. 1, 2016, pp. 45-70.
- RIDOLFI, Roberto, GHIGLIERI, Paolo, *I Ghiribizzi al Soderini*, in «*La Bibliofilia*», vol. 72, 1970, pp. 53-74.
- RIDOLFI, Roberto, *Ancora sui Ghiribizzi al Soderini*, in «*La Bibliofilia*», LXXIV, 1972, pp. 1-7.
- Id., *Studi sulle commedie del Machiavelli*, Nistri-Lischi, Pisa 1968.
- RINALDI, Rinaldo, «*Melancholia christiana*». *Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*, Leo Olschki, Firenze 2002.
- RUBINSTEIN, Nicolai, *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford University Press, New York 1997.
- SABBATINO, Pasquale, *Nei luoghi di Circe. L'Asino di Machiavelli e il Cantus Circaeus di Bruno*, in *Cultura e scrittura in Machiavelli. Atti del Convegno (Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997)*, Salerno Editrice, Roma 1998, pp. 553-596.
- SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- SASSO, Gennaro, *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 1980.

Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 3 voll., Ricciardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1988.

Id., *Qualche osservazione sul problema della virtù e della fortuna nell'Alberti*, in «Il Mulino», n. 11/12, 1953, pp. 600-618.

SBERLATI, Francesco, *Note sulla tradizione del Theogenius: il codice P*, in *Leon Battista Alberti Umanista e scrittore. Filologia, esegesi, tradizione*, Atti del Convegno internazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti (Arezzo, 24-25-26 giugno 2004), 2 voll., Edizioni Polistampa, Firenze 2007, pp. 457- 498.

SCHLEINER, Winfried, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance*, Harrasowitz, Wiesbaden 1991.

SCHMIDT, Albert Marie, *La Mandragore*, Flammarion, Paris 1957.

SCULL, Andrew, *Madness in Civilization. A Cultural History of Insanity from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2015.

SHOGIMEN, Takashi, *Treating the body politic: the Medieval metaphor of political rule in the late Medieval Europe and Tokugawa Japan*, in «The Review of Politics», vol. 70, 2008, pp. 77-104.

SIMS, James H., *Orlando Furioso in Milton: Heroic Flights and the True Heroines*, in «Comparative Literature», vol. 49, n. 2, 1997, pp. 128-150.

SINFIELD, Alan, *Hamlet's Special Providence*, in «Shakespeare Survey», vol. 33, 1980, pp. 89-97.

SOLT, Leo F., *Church and State in Early Modern England. 1509-1640*, Oxford University Press, New York 1990.

SORELLA, Antonio, *Magia, lingua e commedia nel Machiavelli*, Leo Olschki Editore, Firenze 1990.

STAROBINSKI, Jean, *L'inchiostro della malinconia*, Einaudi, Torino 2014.

Id., *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984.

- STEVENS, Paul, *Hamlet, Henry VIII, and the question of a post-secular perspective*, in *Shakespeare and Early Modern Religion*, a cura di D. Lowenstein, M. Witmore, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- TARANTINO, Maurizio, *L'Asino e la satira politica*, in *Niccolò Machiavelli politico, storico, letterato*. Atti del Convegno (Losanna, 27-30 settembre 1995), Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 131-136.
- TATEO, Francesco, *L'Alberti fra il Petrarca e il Pontano. La metafora della fortuna*, in «Albertiana», vol. 10, n. 2, 2007, pp. 45-67.
- THAYER, Caleb G., *Hamlet: Drama as discovery and as metaphor*, in «Studia Neophilologica», vol. 28, n. 2, pp. 118-129.
- THIHER, Allen, *Revels in madness. Insanity in Medicine and Literature*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1999.
- TREVOR, Douglas, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge University Press, New York 2004.
- VASOLI, Cesare, *La «natura» dello Stato e la sua «patologia» nella tradizione aristotelica*, in «Il pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali», vol. 26, n. 1, 1993, pp. 3-13.
- VEGETTI, Mario, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995.
- VEGETTI, Mario, PISSAVINO, Paolo (curatori), *I Decembrio e la traduzione della Repubblica di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- VIERECK, Wolfgang, *Roger Ascham*, in *Encyclopedia of Language and Linguistic*, Elsevier, Oxford 2006, vol. I, p. 492.
- ZACCARIA, Raffaella Maria, *Nicola di Vieri de' Medici in Alberti e la cultura del Quattrocento*, Atti del convegno internazionale del Comitato nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti (Firenze, 16-17-18 dicembre 2004), 2 voll., a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Polistampa, Firenze 2007, pp. 417-439.
- WARNEKE, Sarah, *Images of the Educational Traveller in Early Modern England*, Brill, Leiden -New York- Köln, 1995.

- WELLS, Robin H., *Shakespeare, Politics and the State*, Macmillan, London 1986.
- WHARTON, T. F., *The Drama of John Marston*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- WYATT, Michael, *The Italian Encounter with Tudor England: A Cultural Politics of Translation*, Cambridge University Press, New York 2005.
- YATES, Frances Amelia, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, Einaudi, Torino 2002.
- YEARLING, Rebecca, *Ben Jonson, John Marston and Early Modern Drama. Satire and the Audience*, Palgrave Macmillan, London 2016.