

FILOSOFIA E SAPERI / 3

Collana dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico
e Scientifico Moderno del Consiglio Nazionale delle Ricerche

diretta da
Silvia Caianiello e Manuela Sanna



Comitato scientifico

Maria CONFORTI

“Sapienza” Università di Roma

Girolamo IMBRUGLIA

Università degli studi di Napoli “L’Orientale”

Alessandro MINELLI

Università degli studi di Padova

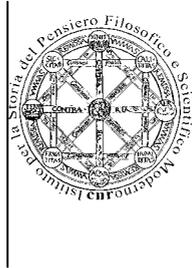
Olivier REMAUD

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Redazione
Roberto Mazzola

Segretaria di Redazione
Susì Sansone

Assistenza tecnica
Ruggero Cerino



Il presente volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione dell’Università degli studi di Salerno.

Anomalie dell'ordine

L'altro, lo straordinario, l'eccezionale nella modernità

a cura di

Enrico Nuzzo
Manuela Sanna
Luisa Simonutti

Contributi di

Francesco Paolo Adorno
Annarita Angelini
Stephen Bamforth
Davide Bigalli
Maurizio Cambi
Franco Alberto Cappelletti
Olivier Christin
Didier A. Contadini
Roberto Evangelista
Antonello La Vergata
Enrico Nuzzo
Leonardo Pica Ciamarra
Jackie Pigeaud
Francesco Piro
Monica Riccio
Delio Salottolo
Luisa Simonutti
Valeria Sorge
Yves Charles Zarka



Copyright © MMXIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-6313-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2013

Indice

9 Introduzione

Enrico Nuzzo, Manuela Sanna, Luisa Simonutti

Parte I

Tra l'anomalo naturale e lo straordinario teologico

17 Nuovi ordini, nuove anomalie nella modernità.
Caratteri e anomalie dei popoli tra natura geografica e storia
dell'umano

Enrico Nuzzo

59 Tra ontologia e teologia.
Aspetti della *monstruositas* nel tardo Medioevo (secoli XIII–XIV)

Valeria Sorge

77 *Cieux naturels et cieux surnaturels.*
L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg

Olivier Christin

97 “Ordinario” e “straordinario” nella teologia dei filosofi del
XVII secolo

Francesco Piro

121 Il Dio contro l'ordine naturale.
Superstizione e politica in Spinoza

Roberto Evangelista

147 Un'anomalia sacra: la resurrezione nel pensiero di Locke

Luisa Simonutti

Parte II
Dismisure, deformazioni, degenerazioni

- 165 *Mesure / Démesure*
Jackie Pigeaud
- 191 «Un altro ordine del mondo». Declinazioni rinascimentali
Annarita Angelini
- 209 *Les anomalies de l'ordre à travers les Histoires prodigieuses de Pierre Boaistuau (1560)*
Stephen Bamforth
- 233 *Degenerazioni*
Antonello La Vergata
- 271 *La deformazione perversa dell'ordine in Sade*
Francesco Paolo Adorno
- 287 *Legge ed eccezione in Goethe: le malformazioni vegetali*
Leonardo Pica Ciamarra
- 299 *Ordinamento del tempo evolutivo e anomalie dell'adolescere*
Monica Riccio

Parte III
Anomalie della ragione e deformità del politico

- 315 *L'anomalia dell'Eden: l'Adamo cannibale del Nuovo Mondo (xvi secolo)*
Davide Bigalli
- 337 «Codici Neri». Salvezza delle anime e dominio dei corpi nella regolamentazione della schiavitù
Franco Alberto Cappelletti
- 355 *Geometria e deformità nelle utopie moderne*
Maurizio Cambi

- 371 Walter Benjamin e le origini barocche della contemporaneità.
La funzione anomica dell'arte
Didier Alessio Contadini
- 395 «Sed amentes sunt isti». Foucault e la modernità: per una
problematizzazione della struttura ragione/follia
Delio Salottolo
- 421 Il mostro politico
Yves Charles Zarka
- 439 Summary
- 441 Indice dei nomi

Introduzione

ENRICO NUZZO, MANUELA SANNA, LUISA SIMONUTTI

Gli atti di un convegno stanno lì ad attestare, nella loro conseguita “oggettività”, quanto l’idea, il progetto originario, le interrogazioni attorno ad un ambito problematico che hanno retto un’iniziativa scientifica siano stati in grado di suscitare un proficuo complesso di interventi critici. Ai lettori è dato quindi, naturalmente, il compito di valutarli, se ne hanno voglia, non soltanto in quanto individui apporti su determinati temi, ma anche come una significativa trama di contributi, che della trama abbia magari il senso, ma non la chiusura serrata dell’ordito, aperto – come è di ogni ricerca – a continue forme di integrazione e arricchimento come a ulteriori domande.

Non spetta dunque ai curatori di questo volume configurare una prima valutazione di tali contributi, né gioverebbe fornirne una presentazione dettagliata, tantomeno in un’introduzione programmaticamente breve. Può essere utile piuttosto richiamare le linee del documento che a suo tempo si fece circolare per provare a spiegare quali fossero gli interrogativi critici attorno ai quali si chiedeva di intervenire a studiosi versati su diversi ambiti disciplinari, e connotati da una grande varietà di interessi di ricerca e di approcci teorico-metodici. Sarà allora più agevole compiere una verifica del lavoro fatto, un bilancio idoneo a meglio proseguire lungo un itinerario di indagine del quale esplicitamente si proponeva che il colloquio organizzato costituisse soltanto un primo momento.

Infatti l’incontro scientifico poi realizzato veniva iscritto entro un vasto progetto di indagine attorno alle “Anomalie dell’ordine”, elaborato in primo luogo da studiosi delle istituzioni che concorrevano ad organizzarlo (l’Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno, Milano-Napoli, del CNR, e l’allora Dipartimento di Filosofia dell’Università di Salerno). Un progetto che invitava ad intervenire su di uno spettro problematico riguardante le forme di concettualiz-

zazione e rappresentazione di ciò che si configura come resistenza o eccedenza rispetto all'ordine, agli ordini, orientando lo sguardo critico sul "mondo moderno": sulla lettura in esso di innovativi concetti, paradigmi, di ordine, e relativi saperi e discorsi, pertinenti all'agire divino oggetto specialmente dei discorsi di teologia speculativa, al mondo della natura, al mondo della politica e del diritto, al mondo della storia, etc.; e dunque saperi e discorsi nei quali vengono ripensate le esperienze dell'anomalo (magari ricondotte entro riconoscibili legalità, e quindi trasformate nel raro, nell'inconsueto, o viceversa codificate come sfera dell'"altro", ecc.).

In verità appariva chiaro che proprio tali elementi di innovazione o comunque complicazione nella modernità della riflessione sulla vastissima fenomenologia dell'"anomalo" non diminuiscono di molto la grandissima estensione dello spettro problematico in questione, rinviando in primo luogo a vicende assai complesse delle concettualizzazioni e rappresentazioni dell'ordine dall'età classica alla modernità, chiamando in campo loro ricostruzioni anche assai diverse. Ricostruzioni pertinenti ad esempio alle vicende, più o meno intrecciate o separate, degli ideali dell'univocità scientifica del discorso o dell'omologia, o viceversa profonda differenza qualitativa, di quanto compone il tutto dell'universo: con il compito di tenere presente in che misura abbiano operato complessivamente, o in determinati contesti culturali, fin dentro anche alla modernità tradizioni dell'idea dell'ordine di matrice pitagorico-platonica, aristotelica, atomistica, stoica, "pliniana", etc.; per non parlare del radicale ripensamento teologico dell'ordine implicato dall'esperienza ebraico-cristiana di un principio divino creatore e ordinatore.

La tanto estesa superficie dell'area tematica in questione risulta ulteriormente incrementata e accidentata quando tale area viene avvicinata e attraversata procedendo con il mettere in primo piano ora la diacronia di vicende di età o stagioni o direttrici di pensiero ora quella delle vicende di una variegata semantica di categorie concettuali. Accanto alle nozioni dell'anomalo, dello straordinario, dell'eccezionale, molte altre venivano chiamate in gioco, e numerose lo sono state nella serie di contributi presentati al convegno: l'eccedente, il prodigioso, il miracoloso, il soprannaturale, il preternaturale, lo smisurato, l'informe, il difforme, l'abnorme, il mostruoso, il degenerato, il degradato; ma anche quelle che hanno a che fare con l'altro dall'ordine univoco

del discorso, quindi con la sfera del somigliante, dell'analogico, del metaforico, di ciò che resiste agli ideali di geometrizzazione, ma anche solo di classificazione, disciplina, dei discorsi, dei saperi; ma poi, evidentemente, per ciò che attiene alle sfere del sociale e del politico, e delle pratiche di vita, l'eterodosso, l'eretico, il deviante, il ribelle, e già lo stesso barbaro e quindi il selvaggio.

In particolare lo straordinario e l'eccezionale possono essere categorie tramite cui provare ad approfondire ulteriormente aspetti che caratterizzano l'epoca moderna, implicando una diversa visione dell'ordine naturale e delle figure della difformità. Si dissolve completamente - ci si domandava - il "canone dei prodigi" ereditato dal "Medioevo", o da un certo medioevo, e dalla prima Rinascenza? Attraverso un ulteriore lavoro attorno alle coppie concettuali univoco-analogico, ordinario-straight, è dato verificare la ricostruzione "foucaultiana" secondo la quale nel secolo XVII viene meno l'età delle somiglianze? E se sì, essa si mostra vera fattualmente, o concettualmente, e che fine fa l'analogico? E quanta parte nella fondazione della scienza moderna (o della moderna filosofia della storia), oltre che della riflessione politica moderna, ha la coppia "eccezionale" - "ordinario", specie se ricondotta al campo della discussione teologica, pienamente cruciale ancora nel XVII secolo, attorno a "potestas absoluta" e "potestas ordinata" in Dio (o nel sovrano umano)? E ancora, come riprendere ulteriori percorsi di indagine che negli ultimi decenni non poco hanno attirato interessi e prodotto dibattiti: attorno a legge e caso, o, ovviamente, norma e devianza (alle connessioni tra eretici o ribelli e difformità o follia, alle possibili relazioni tra naturalizzazione dei mostri e storicizzazione delle dissidenze, allo statuto degli stessi ordini di discorso entro cui dire l'"altro", etc.), e così via?

Su tutto ciò, e su possibili ulteriori allargamenti della ricerca, non pare incauto dire almeno che molte impegnate risposte sono venute, dagli autori dei saggi qui riuniti, all'invito di intervenire con apporti di chiarificante riflessione teorico-metodica sulle categorie indicate, come di ricognizione storiografica, estesa a più ampie vicende di durature tradizioni, o di stagioni culturali, o di orientamenti o direttrici di pensiero, o curvata sull'esame di alcuni casi in qualche misura esemplari. E in effetti il taglio che i singoli contributi palesano non può che risultare ovviamente più significativo di quanto appaia dalla loro collocazione — inevitabilmente forzata, dettata da ragioni in ultimo

di comodità classificatoria — entro sezioni connotate da una qualche prevalenza di una cifra tematica dei discorsi (il discorso teologico, quello relativo al mondo naturale, quello pertinente alla sfera politica): discorsi che i saggi in più casi opportunamente attraversano e legano assieme.

Così, sul piano temporale, diversi nodi e plessi problematici, esperienze concettuali e discorsive, sono stati saggiati attorno a tempi più circoscritti o più lati, come più lontani o ravvicinati. Così è relativamente alla cultura classica che sono stati espertamente ricostruiti episodi eloquenti del disporsi della coppia concettuale misura-dismisura (Jackie Pigeaud). O si è guardato a tradizioni di lungo periodo pervenute alla modernità: come quelle relative a teorie dei climi e dei caratteri dei popoli, in una relazione per la quale era stato pensato il compito di avviare un discorso anche di lungo periodo sull'anomalo tra "natura" e "cultura" (Enrico Nuzzo); o come quella stessa della meditazione sulla mostruosità politica, seguita a partire da antecedenti antichi fino alla contemporaneità (Yves Charles Zarka). O l'attenzione è stata portata su scenari temporali comunque larghi o non esigui: come il tardo medioevo oggetto di un'attenta ricostruzione di voci essenziali della speculazione teologica sul mostruoso (Valeria Sorge); o la stagione rinascimentale, che viene all'attenzione in diversi contributi, magari saggiata in un più circoscritto movimento, che ad essa sappiamo interno, carico del pensiero di un "altro ordine del mondo" consegnato a Bomarzo alle cifre di un'immaginifica figuratività dello squilibrato, del disarmonico, anormale, paradossale, neomorfo, anche contaminato (Annarita Angelini); o il non breve tempo delle utopie moderne, nelle quali malattia e deformità morale si insinuano nell'ammirevole felice misura di siti e città (Maurizio Cambi); o il Cinquecento del mosso sguardo sull'alterità umana innocente e/o ferina del Nuovo Mondo (Davide Bigalli); o il Seicento di acute dispute teologiche ricostruite in figure e nodi teorici essenziali (Francesco Piro). Tempi, indagati, che si spingono fino alle vicende della modernità più avanzata, e infine nella "contemporaneità" primonovecentesca, come in un significativo disegno del "degenerato", delle "degenerazioni" (Antonello La Vergata).

Oppure, e magari allo stesso tempo, gli stessi o analoghi plessi o nodi problematici sono stati avvicinati attraverso l'analisi di più determinati testi, o generi di scrittura: come lo stesso "testo architettonico"

sopra richiamato di Bomarzo; o come una singolare modulazione seicentesca del genere dell'*Atlas*, idonea ad illustrare con il disegno di topografie del soprannaturale il tentativo di difendere le giurisdizioni di questo (Olivier Christin); o quale il coevo testo giuridico *Code noir*, altro eloquente momento della rappresentazione dell'assoluta alterità dei neri discendenti di Cam (Franco Alberto Cappelletti).

Oppure lo studio ha investito più direttamente singole figure. Figure della modernità: come Spinoza (Roberto Evangelista); o come Locke, ma con gli antecedenti, sul tema dell'"anomalia sacra" della resurrezione dei corpi, di Calvino e Sozzini (Luisa Simonutti); o come Sade (Francesco Adorno); o come Goethe (Leonardo Pica Ciamarra). Ma anche figure novecentesche di importanti interpreti dell'eccezionale o dell'anomalo, o deviante, ecc., nel moderno: come Benjamin, analizzato nell'indicazione del carattere "eccezionale" del moderno barocco in un'operare per un luttuoso disordinamento delle certezze dell'ordine (Didier A. Contadini); o Foucault, con Derrida, sul darsi e potere dirsi di loquace "ragione" e silente "sragione" nel moderno (Delio Salottolo).

A loro volta tutti i saggi raccolti potrebbero essere presentati, o evidenziati, per l'apporto offerto all'approfondimento di caratteri o tempi di una complessa e intrecciata semantica concettuale: di categorie la cui esposizione, costituzione storica si esprime poi o implicitamente, nelle ricostruzioni proposte delle loro vicende o genealogie, o esplicitamente, nella tematizzazione del loro darsi storico, archeologico, etc., come con o a proposito di Foucault, Derrida, etc. Per l'apporto ad una semantica degli opposti, soprattutto: misura-dismisura; necessario-possibile (secondo termine entro cui soltanto si può iscrivere anche l'imperfetto, l'anomalo, come nel caso dell'indagine su Spinoza effettuata da Evangelista); finalizzato-perverso o normale-patologico (con l'impronunciabilità del mostruoso nella biologia ed epistemologia contemporanea, alla quale rinvia la lettura di Sade con Foucault condotta da Adorno); regolare-irregolare o normale-abnorme (ricompresi per Goethe entro il metamorfico, entro l'equilibrio tra i due momenti che è proprio della mutevolezza e individualità della vita, come ricordato nelle pagine di Pica Ciamarra); ragione-sragione (come si è appena detto a proposito di un contributo su Foucault e Derrida). Ma anche per l'apporto ad una semantica degli analoghi concettuali o delle distinzioni proprie di una fenomenologia a cui può aprire l'esame

di una categoria (mostro naturale - mostro politico, e poi, più o meno interno a questo, mostro “derealizzato”, “banalizzato”, fino a mostro antropologico, mostro sociale, ecc., come nelle pagine di Zarka); o ad una semantica di ciò che sembra porsi tra il simile e il dissimile (come, nell’uomo, il non ragionevole dell’infanzia, rispetto al ragionevole dell’essere adulto, oggetto di disciplina pedagogica nella modernità oggetto della ricognizione di Monica Riccio).

Una valutazione dei risultati conseguiti su tutto ciò sarebbe del tutto inopportuna, si è detto. Ma almeno si può aggiungere che, senza vistose o tediose dichiarazioni di metodo, il complessivo lavoro su tali categorie concettuali — pur nella chiara diversità di sensibilità teoriche e prospettive e impostazioni di ricerca — si è tenuto lontano da tendenze alla loro ipostatizzazione proprie della meno storica storia delle idee o dei concetti, muovendosi piuttosto tra sensibilità e strumenti della storia della cultura e interessi alla riflessione sulle procedure di discorso di tipo genealogico, archeologico. Ma anche su ciò è ai lettori che occorre lasciare il giudizio, e magari la parola.

PARTE I

TRA L'ANOMALO NATURALE E LO
STRAORDINARIO TEOLOGICO

Nuovi ordini, nuove anomalie nella modernità

Caratteri e anomalie dei popoli tra natura geografica
e storia dell'umano

ENRICO NUZZO

1. Il sottotitolo indicato annuncia una necessaria determinazione dell'argomento, altrimenti sconfinato, proponendo di portare al centro dell'attenzione le principali tendenze teoriche, forme concettuali, tradizioni discorsive che — investendo la problematica dei caratteri dei popoli, delle nazioni, delle stirpi — ebbero a incontrarsi, confrontarsi, convergere o confliggere, particolarmente in una stagione della modernità già piuttosto avanzata, quella settecentesca. Il filo critico che si cercherà di delineare, con la massima sinteticità, è che allora si produsse un inedito orizzonte di concettualizzazioni, configurazioni di senso, attorno all'“anomalo umano”: quando da un lato confluirono — presentandosi con elementi di sostanziale continuità, ma non senza novità — le più consolidate tradizioni sui caratteri delle nazioni, e in particolare quella “antropo-etno-geografica”; dall'altro cominciarono a configurarsi innovative, e per lo più alternative, forme discorsive, tra le quali spiccano specialmente quelle contrassegnate dall'approccio “storico” (con i diversi generi della “storia della civiltà” o della “storia della natura”), ma non interessano poco anche quelle curvate verso un duro naturalismo antropologico fissista (con i nuovi discorsi propri di spiegazioni delle diversità antropologiche in chiave di “naturalismo biologico”, etc.).

Guardando alla complessiva vicenda dei saperi e discorsi sui caratteri dei popoli, è evidentemente cruciale il riferimento al plesso delle teorie “geografiche”, sul quale pertanto ci si dovrà soffermare già preliminarmente, sempre guardando agli esiti di quella costellazione problematica e tematica nella modernità. In questa, poi, tra la prima scansione (la crisi irreversibile della “astroetnologia”) e quelle,

meno nette, che si possono individuare nel Settecento, interviene la costituzione del nuovo paradigma quantitativo della scienza moderna. Con il suo definirsi, e con il problema dell'estensione e incidenza del suo affermarsi sull'insieme delle aree dei saperi di tipo antropologico, si ha chiaramente a che fare con il più vasto scenario (epistemico, metodico, ecc.) delle nuove concezioni e rappresentazioni dell'ordine, e correlativamente del disordine, dell'anomalo, dello straordinario, del mostruoso, ecc., nella modernità: scenario connotato da un processo di tendenziale neutralizzazione – almeno su di un generale piano epistemico – dell'“a-nomalo”, se almeno larghe classi di fenomeni sembrano potere essere ricondotte a legalità proprie di un ordine naturale caratterizzato da un principio di semplicità e costanza. A tale scenario era stata dedicata una sezione di questo contributo. Per ragioni di spazio mi limiterò a presentare più avanti appena qualche cenno di enunciazione di tesi critiche in proposito, così come avverrà per altre sezioni e materiali inizialmente compresi in questo saggio, che saranno presentati in altra sede.

Non so quanto sia riuscito il tentativo di contenere il dissidio tra il compito assegnato a questo contributo di aprire i lavori del convegno con una relazione “di ampio respiro”, diretta a sollecitare elementi di discussione su di una materia assai estesa, e il rispetto di un costume di dovuta sobrietà. Comunque esso ha sortito l'effetto di un testo che ha caratteristiche per chi scrive assai inusuali: presentare il disegno di una trattazione di una tematica vastissima in modo quasi “narrativo” (e non temendo di proporre le proprie ipotesi critiche accanto a cose ben note), e privandolo dell'apparato documentario che lo corredeva (troppo esteso anche a ridurlo al minimo). Salvo qualche rara residua eccezione, gli echi dei tanti dibattiti critici che si sarebbe potuto evocare saranno perciò appena qua e là riconoscibili obliquamente.

2. La costellazione di trattazioni e rappresentazioni dei caratteri di forme specifiche dell'umano (popoli, nazioni, ma anche razze, specie, ecc.) si è data in larga misura entro durature tradizioni di discorso, plessi concettuali e discorsivi, che possono essere considerati e studiati — con ipotesi di cui va saggiata la produttività ermeneutica — come “linguaggi” relativamente autonomi, che hanno esibito forti tratti di continuità, di inerzialità (anche con la produzione di un gran numero

di persistenti stereotipi)¹.

In proposito farò riferimento a tre principali “linguaggi” che a mio avviso possono essere individuati nella tradizione occidentale in ordine ai caratteri dei popoli tra “natura” e “storia”, “natura” e “cultura”: il “linguaggio etnogeografico” (che sarà particolarmente al centro del discorso qui condotto), da esaminare in sue tre distinte direttrici (quella “geografico-climatica”, quella “geografico-ambientale”, quella “astrologica”); il “linguaggio religioso”, o “teologico”, in particolare cristiano (versato sulla genesi “storica” delle stirpi, ma aperto sia a tendenze naturalistiche, fissiste, che a esiti universalistici della sua impostazione monogenetica); il “linguaggio politico”, o più strettamente politico (a fondamento “storico”). Provando a ricostruire alcune delle complesse dinamiche di questi linguaggi, mi sforzerò di mettere a fuoco una serie di tendenze: la tendenza a sistematizzare, scientificizzare, il discorso “geografico”; la diversa tendenza a rafforzare le ragioni “culturali” dei caratteri dei popoli; la nuova tendenza a reperire in ragioni “naturali-biologiche” le differenze di nazioni o specie; la tendenza, marcatamente moderna, a spiegare i caratteri dei popoli inserendoli in un complesso, ma lineare, ordine storico, tendenza da collegare poi a quella diretta a tracciare un’inedita “storia della natura” che ribaltava in sostanza le prospettive della tradizionale “storia naturale”.

Il plesso di teorie e analisi relative alle influenze geografiche, specie climatiche, che si produsse nel mondo classico fu per lunghissimo tempo la chiave di volta prediletta per spiegare entro legalità il più possibile generali i fenomeni di individualità dei caratteri dei popoli, e quindi tendenzialmente eliminare, o contenere al massimo, il mero darsi di figure dell’umano del tutto anomale, straordinariamente e inspiegabilmente “altre”: figure che una vastissima e variegata letteratura di interesse “etnografico” invece alimentava abbondantemente sia in età classica, sia, spiccatamente, in età medievale, sia, ancora, sebbene in misure ben diverse, in differenti stagioni della modernità.

1. Ho affrontato il tema dei “linguaggi” in diversi miei contributi di carattere preminentemente metodico, ma anche storiografico. Preferisco non fare a essi nessun riferimento bibliografico, coerentemente peraltro con la scelta di ridurre in questo testo al minimo l’apparato delle note e delle citazioni: il quale risulterebbe enorme se si volesse rendere conto anche soltanto di una sezione assai limitata degli studi richiamabili sull’insieme vastissimo delle materie oggetto di questo intervento.

Perciò, seguire le vicende dei nessi, degli intrecci, delle disgiunzioni, tra teorie dei climi e raffigurazioni dei caratteri dei popoli equivale a imbattersi, da un particolare punto prospettico, in una serie di importanti nodi tematici e problematici. Tra di essi: in primo luogo il rapporto tra “individuale” e “universale” che viene alla luce nelle concettualizzazioni o rappresentazioni date nella tradizione occidentale in tema di popoli (o nazioni, stirpi, o razze, ecc., termini i cui spettri semantici vanno dalla sovrapposizione alla marcata differenza); il rapporto tra “spazialità” e “forme identitarie” di carattere etnico, linguistico, politico, ecc., più in genere tra “natura” e “cultura” (per usare termini e costrutti concettuali largamente aposteriorici); il rapporto tra ciò che appare fattualmente o assiologicamente normale e, appunto, l’anomalo.

Come si accennava, entro ciò che può essere considerato un unico sistema linguistico “etnoantropologico” possono essere individuati tre linguaggi, dei quali proporrei di discorrere, assai concisamente, in relazione a due distinti piani, definibili nei termini contemporanei di un ordine “naturale” e di un ordine “culturale”.

Al primo è facile ricondurre appunto un generale linguaggio di carattere “geografico”, il quale a sua volta va però suddiviso in tre direttrici ben determinate².

2. Nonostante si disponga di una grande quantità di letteratura critica in ordine ai fattori “geografici” e ai caratteri dei popoli, manca un’opera che affronti sistematicamente, adeguatamente, le vicende della riflessione sulla materia, o, più in genere, attorno a una complessiva tradizione “etnoantropologica”. Sulle teorie climatiche può assolvere in più punti alle funzioni di un’utile traccia l’apprezzabile libro — il cui sottotitolo però già ne annuncia limiti — di un solido e curioso geografo: M. PINNA, *La teoria dei climi. Una falsa dottrina che non muta da Ippocrate a Hegel*, Società geografica italiana, Roma 1988. Ovviamente si dispone invece di una serie di contributi, anche assai preziosi, su figure o testi particolari, anche relativamente ad archi temporali piuttosto estesi. Per esempio costituisce ancora un consistente avviamento allo studio della trattazione dei caratteri dei popoli nell’antichità classica il bel libro di M.M. SASSI, *La scienza dell’uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988 (con una ragguardevole “Bibliografia”, naturalmente suscettibile di aggiornamento, alla quale si può rinviare). Va al di là di quanto promette il sottotitolo il robusto lavoro, per più versi fascinoso, di A. VASAK, *Météorologies. Discours sur le ciel et le climat, des Lumières au Romantisme*, Champion, Paris 2007. Esso però non può costituire l’opera di assieme di cui sarebbe importante disporre, guardando soprattutto alla costituzione della meteorologia come scienza, e quindi anche ai suoi antecedenti lontani (a partire dalla cosmologia di Aristotele). Sulle direttrici individuabili nell’insieme del discorso “geografico” presento qualche notazione già in un mio recente saggio: E. Nuzzo, *Mediterraneo e caratteri dei popoli. Paradigmi della misura alle origini del modello “etno-geografico-climatico”*, in *Natura storia società. Studi in onore di Mario Alcaro*, a cura di R.

La prima direttrice è quella che si può definire “antropo-etno-climatica”, o “medico-antropologico-climatica” (non a caso anche definita come “ippocratico-galenica”). Di essa mi limito qui a sottolineare l'importanza cruciale del principio della misura, della positività della condizione naturale del temperato, del “medio”, rispetto alle simmetriche polarità dell'eccesso del caldo e del freddo, luoghi costitutivi di una condizione di anomalia almeno assiologica.

Una seconda direttrice fa riferimento alle condizioni materiali spaziali-geografiche di tipo non direttamente climatico: estensione, configurazione (rilievi, pianure, ecc.), caratterizzazione, degli spazi geografici in ordine a fattori quali le risorse produttive, la sostenibilità demografica, la collocazione e caratterizzazione di tipo strategico, ecc., con forme quindi di influenza del “naturale” sul “politico” attraverso la mediazione dei costumi. In tal senso in questa direttrice si ha un'apertura importante a relazionare più fortemente l'elemento “spaziale” con quello “temporale umano”.

Una terza direttrice del linguaggio geografico può essere individuata nel “discorso astrologico” maturato a partire dalla stagione ellenistica del III-II secolo a.C. (con la più tarda compiuta sistemazione elaborata da Tolomeo) e ritornato a punte di massimo vigore nell'età rinascimentale. Anche su questo sistema di discorso sarà opportuno soffermarsi, più avanti, in modo minimamente più disteso, sia perché è quello che ospitava al massimo la trattazione delle esperienze dell'anomalo, sia perché — come si è sopra fatto cenno — esso entrò in una crisi irreversibile in età moderna.

Dal “tempo storico”, nella dimensione dell'“evento”, della genesi delle stirpi è costitutivamente caratterizzato un ben diverso linguaggio, o insieme di tradizioni. Si tratta del linguaggio che si può definire, nel senso più stretto, “antropogonico”, che nella cultura occidentale appare segnato decisamente dal discorso, divenuto “teologico”, della cultura ebraico-cristiana: il discorso della nascita delle razze, delle stirpi, quindi poi anche dei caratteri dei popoli, da determinati proge-

Bufalo, G. Cantarano, P. Colonnello, *Mimesis*, Milano-Udine 2010, pp. 109-45. A esso rinvio — riprendendone qualche punto — per un disegno della prima traiettoria della teoria dei climi, e dei caratteri dei popoli, da Ippocrate ad Aristotele. In una versione di poco diversa tale saggio è proposto con il titolo *Caratteri dei popoli, teorie dei climi, Mediterraneo. L'età classica: da Ippocrate ad Aristotele*, in “Civiltà del Mediterraneo”, 20-21 (dicembre 2011-giugno 2012), pp. 49-83.

nitori (Adamo, Noè, con le discendenze di Sem, Iafet, Cam). In tale linguaggio il dato “storico”, dell’evento, e con esso del dato “etico” (derivante dal diverso “carattere morale” del progenitore), si è potuto legare, a un’impostazione o a un esito “fissista”, in ultimo di tenere “naturalistico”³.

A un altro piano, di un diverso e decisivo agire nell’ordine storico, è invece da ricondurre un terzo “linguaggio” che ha a che fare con i caratteri delle nazioni, vale a dire la “tradizione politica” della meditazione sul “legislatore”, o “fondatore” (da Minosse, Licurgo, Solone, Romolo, da cui risultano largamente forgiati i caratteri dei rispettivi popoli), o, più in genere, sulla primazia dell’elemento etico-politico-giuridico rispetto a quella del condizionamento naturale. Esso investe propriamente il fattore che l’autore dell’*Esprit des lois* definirà nei termini delle «causes morales».

3. Neppure della più influente e duratura direttrice più strettamente climatica del linguaggio etnogeografico (ippocratico-galenica, o ippocratico-aristotelico-galenica) è il caso di richiamare i principali lineamenti (a partire dall’approccio “pluricondizionale” già ippocratico ai fattori produttivi dei caratteri dei popoli, entro una dialettica tra *physis* e *nomos* per la prima volta indagata sistematicamente).

Ai fini del nostro discorso però può essere utile richiamare un punto importante. Vale a dire la configurazione di un principio (sviluppato poi decisamente da Aristotele) di eccellenza del temperato, del medio (come si sa, lo spazio entro il quale soltanto si danno insieme le disposizioni al coraggio, all’acutezza mentale e alla stabile e libera organizzazione politica): in associazione all’idea di quell’equilibrio dinamico che è proprio appunto del clima temperato, e dunque anche

3. È il caso, ad es., delle conseguenze della maledizione da parte di Noè dell’empio Cam, con la condanna del figlio di questi, Canaan, a divenire «schiavo» di Sem e Iafet (*Gen.* 9, 25-27, passo che precede la descrizione della “tavola delle nazioni”). La «progenies» di Cam, con le sue diverse «gentes», sarebbe stata complessivamente «impia», anche se entro di essa non sarebbero mancati «cultores Dei» accanto ai «contemptores Dei», secondo una distinzione che toccava anche le posterità di Sem e Iafet, stando, per fare un esempio autorevole, alle indicazioni di Agostino nel *De civitate Dei*: XVI, 10, 3. Quella condanna si sarebbe riverberata soprattutto sulle discendenze di Cam in terra d’Africa, territorio inizialmente a lui assegnato, in una complessa tradizione (della quale un acuto testimone critico sarebbe stato, ad es., Ibn-Khaldûn) entro la quale facilmente sarebbero stati equiparati i neri *Aethiopes* e mostruose popolazioni o condizioni (come di stature gigantesche o viceversa proprie di nani pigmei), etc.

al valore della produttività “antropologico–civile” del mutamento, del discontinuo. Viceversa le conseguenze antropiche (e zoologiche) sia degli eccessi del freddo settentrionale che di quelli del caldo meridionale (più limitatamente della piatezza geografica dell’Oriente) palesano che il “negativo” si dà lì dove la natura si esprime in forma di fisse polarità. Se allora anche i modi dell’eccesso possono essere compresi entro un sistema di spiegazione che ne controlla epistemicamente l’eccedenza e non la trasforma in incomprensibile anomalia (con una differenziazione marcata dal tipo di discorso etnografico “inaugurato” da Erodoto), resta il fatto che quanto più ci si allontana dalla spazialità della misura tanto più è “normale” che si presentino oggettive anomalie, tendenze all’unilateralità, allo smisurato, anche al mostruoso, tendenze rigogliose nelle aree più liminali delle terre conosciute.

Si veniva così elaborando un sistema discorsivo che conobbe — come ben si sa — non lineari presenze nell’antichità, e già nei grandi protagonisti della filosofia classica, Aristotele *in primis*, punto di riferimento fondamentale anche per la riflessione “antropologico–etnologica” europea della prima modernità. Ripensando qui una traccia di una storia dell’“anomalo” non si può fare a meno di richiamare appunto la posizione dello Stagirita: se non altro perché assai più influente un giorno sulla materia in virtù della sua inclinazione a un discorso sistematico, e anche tassonomico, che ricomprendesse lo studio di tutte le forme del vivente, l’etica, la politica, ecc.; ma anche, e soprattutto, per la grandissima rilevanza e incidenza dell’impostazione concettuale che reggeva le posizioni sulla materia etnoantropologica. Non importa perciò ricordare ora l’istituzione (segnatamente in un fortunato passo del libro VIII della *Politica*) di un ben forte nesso di causalità tra fattore climatico e caratteri dei popoli, con un’operazione di sistematizzazione della “dottrina” di Ippocrate. Importa piuttosto tenere a mente come anche in questo campo le strategie e procedure di sistematizzazione, di tassonomizzazione, facessero capo a un quadro concettuale entro il quale la rappresentazione gerarchica delle forme dell’umano (e del vivente) si legava a un’essenziale prospettiva teleologica come a una serie di premesse metafisiche. Tra queste, cruciale l’idea della resistenza della materia all’agire della forma, un principio che permetteva di allentare, limitare, peraltro coerentemente, la stessa prospettiva teleologica: l’errore, l’anomalo, lo straordinario, il mostruoso, pale-

sando i limiti della forza formatrice della forma dinanzi alle resistenze della “femminile” materia, tanto più idonee a rivelarsi negli spazi di una più oscura liminalità. Comunque l’anomalo, l’erroneo, fino al suo darsi nella figura del mostruoso, non contraddice il finalismo (che resta il fondamentale quadro concettuale della pensabilità dell’anomalo), ma ne segnala l’impossibilità di garantirne una presenza piena, non graduata o anche manchevole, in tutti gli strati della *physis* come in tutte le espressioni della umana *techne*⁴.

Su questo arco problematico vi sarebbe molto da dire attorno alle vicende dell’“anomalo” nell’antichità classica più rilevanti poi nella cultura medievale e primo-moderna. Qui mi limito a richiamare le ben diverse posizioni della “linea galenica” e di quella “pliniana”. Da un lato mi riferisco alla limitazione dell’anomalo, del disordinato, entro la nuova impostazione teleologica di Galeno, a fondamento teologico (e ispirazione stoica), ben più forte di quella aristotelica, e con uno spazio assai esiguo (ma non privo di contraddizioni) lasciato all’eccezione⁵. Dall’altro mi riferisco alla tendenza all’inclusione dell’anomalo, del mirabile, del mostruoso, costitutivamente propria di una concezione, quella di Plinio, “diffusiva” della “madre natura”, retta dalla fedeltà a quel “principio della pienezza” (per cui l’armonia della natura non dipende in ultimo da un carattere di proporzionalità e

4. Come è chiaramente detto nella *Fisica* (II 198 a33–b4), «del resto si riscontrano errori anche nei prodotti dell’arte (il grammatico scrive in modo scorretto e il medico sbaglia la dose del farmaco); è ovvio, quindi, che ciò può accadere anche nei prodotti naturali. Se vi sono, dunque, cose artificiali in cui ciò che è esatto, è tale in virtù della causa finale, mentre nelle parti sbagliate pur si è mirato ad un fine, ma non si è riusciti a conseguirlo, la medesima cosa avverrà anche nei prodotti naturali, e i mostri risultano sbagli di quella determinata causa finale» (ARISTOTELE, *Fisica*, trad., introduzione, note e indici a cura di A. Russo, Laterza, Bari 1968 ed edizioni seguenti).

5. Come è stato detto in chiare pagine — che qui cito facendo un’eccezione all’intento di non presentare un effettivo apparato di note e citazioni — per Aristotele «l’efficacia dell’assioma teleologico va [...] mostrata là dove è possibile, e fin dove è possibile [...] Non v’è teleologia, ad esempio, nello strato di molti fenomeni della natura “inanimata” o organica; ma neppure vi è teleologia in ogni processo della stessa *physis* vivente». Invece «in Galeno l’orizzonte è mutato». La sua teleologia ha infatti un forte fondamento teologico, «esprime una concezione della natura come principio attivo, come demiurgo e vettore insieme, del piano provvidenziale del mondo». Se però la malattia o la malvagità sono considerate «una possibilità di errore della natura, che non può a questo punto considerarsi del tutto eccezionale, che ne è del primato del *logos* e del *telos* [...]»; si veda M. VEGETTI, *Introduzione a GALENO, Opere scelte*, a cura di I. Garofalo, M. Vegetti, UTET, Torino 1978, pp. 37–38, 46.

dunque anche di limite) che avrebbe continuato a resistere alle chiare avversioni teologiche del cristianesimo, e ancora, in certa misura, alla totale ostilità dell'impostazione della scienza moderna, retta da un opposto "principio della semplicità". Era perciò "naturale" che la grande opera pliniana lasciasse sulla materia etnografica un fortunato modello di trattazione dei "popoli mostri" (specie meridionali), nonostante sottoponesse a un certo filtro critico i resoconti della letteratura "narrativa" di matrice "erodotea" abbondantemente alimentati dalla dossografia ellenistica, ecc.

Occorre lasciare da parte qui altre linee di sviluppo del discorso "topo-etno-antropologico" in età classica, secondo svariate prospettive che pure raggiungeranno la modernità: da quella "materialistica" di matrice epicurea, a quella della "geografia narrativa" strabonica, o a quella della geografia climatica chiamata da Vitruvio a supporto della felice centralità "caratterologica" dei popoli italici, latini. Indispensabile è invece soffermarsi un momento su ciò che si può considerare una terza distinta direttrice del discorso geografico: il discorso "etno-astro-geografico" rappresentato emblematicamente da Tolomeo.

4. In effetti con Tolomeo viene praticata sistematicamente una prospettiva nella quale si rinvencono tutti e tre i tipi di una trattazione "naturale-geografica" delle cause di quei caratteri: quelle di carattere propriamente "climatico"; quelle più latamente "geografiche", relative a caratteristiche di siti come distanza dal mare o fecondità delle terre abitate; quelle propriamente "geografico-astronomiche", interesse cruciale della sua indagine, e oggetto dell'edificazione di un fondamentale sistematico discorso astrologico, in funzione di una precisa "astro-antropo-etnologia". Con ciò si viene più da vicino alla "direttrice astrologica" della riflessione sui fattori di influenza "naturale", "celeste", sui caratteri dei popoli e le vicende delle loro forme politiche.

Più che del configurarsi di un'altra direttrice in verità sarebbe forse meglio parlare del prodursi di un organico sistema discorsivo cosmologico-astrologico, che facilmente poteva integrare i materiali della tradizione di matrice ippocratica pertinenti alle relazioni tra cause naturali "celesti" e temperamenti, e quindi una trattazione dei climi in effetti basata in primo luogo sulla considerazione delle forme

dell'irradiazione solare. D'altra parte non appare impropria la scelta di considerare il discorso antrop-etno-astrologico come un vero e proprio autonomo linguaggio, diverso da quello più strettamente "geografico". E non tanto perché — investendo il sistema degli influssi della sfera sopralunare su quella sublunare (e allargando enormemente lo sguardo al di là del regime solare, a quello dei pianeti e delle stelle fisse) — quel discorso risulta pertinente a una distinta area conoscitiva della "geografia astrale"; quanto piuttosto perché esso risponde pienamente a un principio massimamente qualitativo, e simbolicamente potentissimo, delle somiglianze (e relative opposizioni), quindi delle corrispondenze tra corpi astrali e fenomeni subcelesti.

In proposito, non è ovviamente un più povero tasso di "scientificità" di tale tipo di discorso geografico a essere in questione. Al contrario, esso faceva corpo con le acquisizioni più avanzate della scienza dell'età ellenistica ed ellenistico-romana. E massimo era l'impegno di uno sforzo straordinario di istituire un sistema causale onnicomprensivo e onniesplicativo della totalità dei fenomeni umani. Il punto — essenziale per il nostro tema — è che il sistema discorsivo astrologico, nel mentre provava a piegare a un massimo di razionalità e sistematicità il principio "mitico" della onnipresenza del divino in ogni realtà, anche la più recondita, il presupposto di una simpatia cosmica, e dunque di una pervasiva serie di amicizie (e inimicizie) universali, non poteva non ripeterne il segno del carattere "personale" delle relazioni e del carattere infine fortemente "individuale" e difforme dei fenomeni: i corpi celesti, i pianeti in particolare, gli stessi segni zodiacali, sono forze "nominali", agenti "personali", benefici e malefici, maschili e femminili. Onde una fiducia nella massima capacità esplicativa anche nei confronti dei fenomeni più inconsueti, mirabili, ma non la negazione, appunto, di tali loro caratteri. Insomma siamo in presenza di un tentativo ancora più forte di "legalizzare" lo straordinario, ancorandolo anche al più duro determinismo astrale; ma con una costitutiva tendenza a lasciare spazio all'apparire evenemenziale di fenomeni puramente individuali che spesso detengono in almeno larga misura il carattere del mirabile, del marcatamente altro, o anche dell'eccessivo, del deforme (perché "eccessivi" sono già taluni corpi celesti, come Marte, Saturno, o di figura ambiguamente deforme sono segni, costellazioni, di ibrida natura antropozoomorfa, come il Centauro, ecc.).

È sembrato il caso di soffermarsi un po' più diffusamente su tale sistema discorsivo perché — come si è cominciato a dire — è in una prima più avanzata modernità che, in uno con l'affermarsi del paradigma della scienza moderna, esso conoscerà un declino anche repentino, individuando la prima più forte scansione entro la materia qui considerata.

5. Di un complessivo disegno delle vicende delle trattazioni e rappresentazioni dei caratteri delle nazioni è bene lasciare qui totalmente da parte gli svariati momenti, le tante figure, che attengono all'"età medievale" (insieme di tempi e culture svariate nel quale è innegabile tuttavia la complessiva fertile consuetudine con lo "straordinario", la produzione di un fascinoso *corpus* di popoli mostruosi, ecc.). Ma è necessario lasciare da parte anche l'"età umanistico-rinascimentale" (che sul punto in effetti non palesa in ultimo marcate cesure. . .), salvo che per il caso, già annunciato, della riflessione di Bodin: "episodio" che sulla materia si può considerare di quell'età conclusivo, in quanto emblematicamente conclusivo della vigenza, ancora in essa, di un discorso unitario "astro-cosmo-fisico" e "topo-etno-antropologico".

In altra occasione si potrà allora tornare anche sulla grande riflessione politica italiana e su assai importanti riformulazioni in essa del lessico delle "complexioni" e degli "umori" (Machiavelli, ecc.). Riformulazioni che veicolavano rinnovate sensibilità come anche nuovi approcci epistemici alla vita degli organismi politici entro le incessanti vicissitudini dei tempi cosmici, o si piegavano alla rappresentazione di una configurantesi lucida "scienza degli interessi"; ma non si orientavano però a un rinnovato organico lavoro sulla forza universale e l'impatto particolare delle cause naturali climatiche su individui e popoli: lavoro più diffuso in successive stagioni, come quella di Paruta, Botero, ecc., ma anche, o soprattutto, di figure come Huarte.

In altra occasione si dovrà poi venire anche su un'altra "cesura", o almeno "crisi": la crisi, tra Cinquecento e primo Seicento, grosso modo coeva (di poco anteriore) a quella derivante dalla crisi del paradigma della cosmofisica aristotelico-tolemaica, prodottasi in saperi posti alla cerniera tra campi dei discorsi "storico-politici" e "geografici", strettamente "geografici-cartografici". In proposito si può solo accennare a un'opportuna distinzione fra tipi di interessi e di rispettivi materiali arrecati dalla produzione geografico-cartografica o dalla

letteratura di viaggio già nel Cinquecento. Nel primo caso si può distinguere soprattutto tra le prospettive e i risultati del lavoro geografico per un verso sulla “piccola scala” (fino a quella del mappamondo) in una più ardita direzione “cosmografica”, “geografico–universale”, per l’altro sulla “grande scala”, in una direzione “topo–corografica”, che consentiva, quanto maggiore era la scala, ancora di praticare più agevolmente una “geografia narrativa”, si potrebbe dire, indotta a popolare di un brulichio di figure, immagini, gli spazi rappresentati (e ancora dunque di gremire di incredibili “mirabilia”, di popoli sovente dai caratteri mostruosi, gli spazi più remoti, privati però della coerenza simbolica, della cifra allegorica, della cartografia “teologico–morale” medievale). Nel secondo caso è lecito distinguere tra una diversità di motivazioni, attitudini osservative, anche generi di scrittura, che mi azzarderei a classificare euristicamente nei tipi di una letteratura “mercantile”, “politico–coloniale”, “dotta”, “missionaria”: più o meno partecipi della crisi tardo–rinascimentale dell’ambiziosa sistemazione compilatoria, monumentale, della cosmografia, e più o meno idonei a render conto, fino a una misura “relativistica”, dall’incontro in prima persona con i costumi dei popoli più lontani e delle condizioni “naturali” dei loro caratteri peculiari.

Le risposte che dinanzi a queste sollecitazioni vennero in ordine all’elaborazione di svariate visuali dei caratteri delle nazioni, tra finire del Cinquecento e primo Seicento, meritano di essere ancora rilette, approfondite, con particolare cura. Penso non soltanto e non tanto al frequentatissimo “relativismo” di Montaigne, o allo stesso cosmopolitismo di Giusto Lipsio, quanto soprattutto a significative griglie di classificazione e di giudizio sui gradi di “civiltà” dei diversi popoli quali si profilavano già in svariate influenti opere cinquecentesche.

Ma veniamo a Bodin.

6. Nella prima modernità, almeno fino al Settecento inoltrato, nessuno come Bodin elaborò una riproposizione sistematica del sistema delle cause — innanzitutto fisiche, ambientali — della «natura dei popoli», a tal fine utilizzando materiali aggiornati provenienti da più versanti (filosofico, storico, geografico, ecc.)⁶.

6. Come è noto, un tale organico studio era già avanzato nel decennio 1566–1576, che comprende le prime edizioni della *Methodus* e dei *Six livres de la République* (al cui importantissimo cap. I del libro V specialmente era trasmessa la materia).

Con tale operazione il pensatore francese definiva un organico sistema di legalità “naturali”, geografiche (predominanti), e “storiche”, dipendenti dalla «volontà» umana (fortemente subordinate alle prime), idoneo a rendere conto di ogni caso particolare, e quindi a ricomprendere e spiegare partitamente ogni fenomeno, anche il più “eccessivo”, “straordinario”, “anomalo” (se di anomalia entro tale quadro teorico è a rigore possibile parlare), che si dava entro l’estrema varietà del mondo umano.

In questo infatti si palesava una pluralità quasi sconfinata di casi particolari e una grande varietà di caratteri, rilevabile non solo tra le nazioni ed entro le nazioni, ma anche tra le più minute realtà di comunità politiche, città, ecc., attraversate da umori i più contrastanti e conflittuali.

Una tale varietà partecipava del maestoso disegno di un ordine universale retto dalle buone leggi di un divino sovrano provvidente, un cosmo armonicamente ordinato secondo una gerarchia di qualità disposta in primo luogo nelle forme di un coerente ordine spaziale. Si trattava di un cosmo ancora una volta concepito come un tutto armonico nel quale ciò che è qualitativamente più “alto” risiede nel “mezzo”, negli spazi elettivi del “temperato”, nel mentre via via verso gli estremi si dispongono forme del reale relativamente più “basse”, che però anche laddove assumono la veste dell’eccessivo, dello straordinario, non cessano di concorrere alla bella provvidenziale armonia dell’*Universae naturae theatrum* (come recita il titolo dell’ultima grande opera bodiniana).

Il sistema delle legalità conoscitive relative alla sfera umana — retto dunque da un’episteme dell’ordine gerarchico, e dell’analogico — non doveva che seguire l’ordine di un insieme di cause indefettibile ma anche fortemente plurimo, e quindi capace alfine di spiegare ogni fenomeno storico. Così nel quadro delle “cause naturali” si dispongono in modo “discendente” le più generali cause climatiche a fondamento “astrale” fino a quelle geografiche che determinano le influenze più locali: venti, acque, natura del territorio, fertilità o sterilità, rilievi orografici (fattore, questo, al quale in particolare Bodin attingeva per spiegare il più grande contrasto di umori anche entro una stessa città, e quindi ogni forma di conseguente conflittualità)⁷. Nel quadro

7. «Cosciché perfino nella stessa città la differenza fra i luoghi alti e gli avvallamenti si

delle “cause storiche” dei caratteri dei popoli, le disposizioni indotte dalle leggi e dalle consuetudini, dalla disciplina politica introdotta in specie dal saggio uomo di governo, anche da peculiari condizioni come il vivere di determinate popolazioni su luoghi di confine, attesta un’incidenza di elementi causali derivanti dalla «volontà» umana che consente di non abbracciare un assoluto determinismo fisico. Tuttavia il peso dei fattori “geografici” risulta marcatamente preminente nell’assetto del discorso bodiniano, e tale da far sì che siano chiamati essi, più che quelli storici, a rendere conto di una dinamica dei caratteri dei popoli verso cui l’attenzione di Bodin è ampia e peculiare, investendo il problema di individuare nella dimensione della storia quanto è mutevole e quanto invece immutabile.

Ora, da un lato la natura dei popoli tende a non cambiare, o a ritornare al suo assetto originario, perché a suo fondamento v’è l’elemento di un dato naturale, secondo il paradigma premoderno della quiete come norma del reale. Dall’altro la teoria dei climi consente a Bodin di sostenere che anche interi popoli possono mutare radicalmente i loro caratteri (cambiando anche il colore della pelle), nel giro di una serie non molto ampia di generazioni, spostandosi da una zona a un’altra dalle caratteristiche climatiche diverse⁸. Il che significava (o almeno poteva significare a chi fosse a ciò ideologicamente propenso) non condannarli a caratteri morfologici e di costume fissi, e sostanzialmente deresponsabilizzarli da quelli posseduti; al contrario di quanto comportavano le premesse del linguaggio “teologico”, e comporteranno quelle del linguaggio “biologico”, ma anche, in notevole misura, del linguaggio puramente “storico-culturale” (il quale avrebbe caricato ogni nazione del peso morale della produzione storica dei suoi caratteri, dei suoi assetti, appunto della sua “natura storica”).

trae appresso varietà di umori e di costumi, e ciò fa che le città fondate su terreno irregolare siano più soggette alle sedizioni e ai cambiamenti di quelle situate in luoghi piani) (seguono poi gli esempi di Roma, Atene, ecc.): J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, D. Quaglioni, vol. III, UTET, Torino 1997 (traduzione dell’edizione del 1583), p. 26.

8. Anche «in un clima simile, alla stessa altitudine, possiamo osservare quattro differenze rilevanti dei popoli tra loro quanto a colore, a parte altre caratteristiche [...] La causa di questo può essere l’aver cambiato di paese, o che il sole nel Capricorno è più vicino alla terra che in tutto il resto dell’eccentrica del suo circuito»: *ivi*, pp. 83–84. Si veda anche quanto detto in una pagina precedente (p. 80) su mutamenti di caratteri causati da fattori “naturalisti” o “politici”.

Se su ciò Bodin presentava idee e analisi relativamente autonome, sui principi del corpo teorico in questione in sostanza egli non innovava (a partire dal saldo nesso tra “geografia” e “cosmologia–astrologia”). La fondamentale individuazione di tre essenziali specie di caratteri dei popoli in un assetto “latitudinale” rispondeva a una concezione ancora legata alle eredità delle sistemazioni medievali e umanistiche, e a una visione delle qualità spaziali sotto il segno analogico della loro perfetta corrispondenza al corpo umano, «ch'è l'immagine dell'universo»⁹. Né erano di per sé innovative sia la nota posizione di ostilità al determinismo astrologico¹⁰, sia la forte relativizzazione dell'applicazione dei principi generali in materia di climi, compiuta dando ampissimo spazio — si è visto — ai fattori causali “locali”. Né erano del tutto nuove talune posizioni di distacco dalla dottrina tolemaica più consolidata, che qui non è il caso di richiamare.

In tema di caratterizzazioni e configurazioni gerarchiche delle qualità dei popoli però erano carichi di implicazioni taluni orientamenti propriamente bodiniani, come in primo luogo una peculiare congiunzione tra una riformulazione del “privilegio” del fattore “latitudinale” del “temperato” e una ripresentazione di quello accordato alla spazialità orientale (privilegio largamente vigente anche nell'antica tradizione della *translatio imperii*)¹¹. Di qui il fatto che, a parità di localizzazione latitudinale di luoghi occidentali e orientali, l'esposizione a Occidente tende a introdurre più negativi tratti “settentrionali”,

9. Ivi, p. 69. Si trattava dell'antichissimo motivo (già egizio) trasmesso in particolare dalla tradizione ermetica (si veda *Corp. herm.*, xxiv 11 ss.) della rappresentazione della terra nei termini di una figura umana, supina, con il capo rivolto verso sud.

10. Si deve concedere che «la disciplina possa influire nelle disposizioni naturali degli uomini, respingendo l'opinione di Polibio e di Galeno, che hanno ritenuto che la natura del paese e del territorio abbia sui costumi un'influenza di carattere necessario» (BODIN, *I sei libri dello Stato*, cit., p. 30). Un'opinione, si sa, che aveva implicazioni gravissime sul piano morale e politico, che non mancarono di trarre autori come Pomponazzi. Come spiegare il merito — si chiedeva Pomponazzi — quando «homines bestiales peioresque ipsis feris», tali che «ad humanitatem reduci non possunt», sono tali perché nascono non «in locis bonis ut Italia, Graecia, Hispania», ma «in locis pessimis vix habitabilibus ut sunt Ethiopes, Scithae»? P. POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione* (1520), Saggio intr., trad. e note di V. Perrone Compagni, Aragno, Torino 2004, p. 162.

11. «I popoli orientali sono più miti, cortesi, affabili e ingegnosi dei popoli occidentali, e meno bellicosi [. . .]. Inoltre la bontà naturale dell'aria e del vento dell'Oriente fa sì che gli uomini siano là più belli e più grandi di corporatura»: BODIN, *I sei libri dello Stato*, cit., pp. 70–71.

e simmetricamente quella a Oriente più positivi tratti “meridionali”; peraltro con una moderata ripresa della tradizione della superiorità del “meridionale”, legato all’eminenza delle facoltà superiori, rispetto al “settentrionale”, legato all’eminenza del corporeo. Di qui la disposizione a individuare i tratti più “negativi” — comunque relativamente anomali — dell’umano nelle aree dell’estremo Occidente, e ancor più in quelle “polari”. Se invece la più effusiva spazialità meridionale si presta naturalmente a fenomeni ancora più eccessivi, essa però è contrassegnata dall’espressione congiunta di qualità massimamente “viziose” e “virtuose”: così il prevalere di una disposizione fortissima alla sensualità, attraverso l’agire della «malinconia spumosa e abradente [...] fa sì che le creature mostruose vengano *ordinariamente* dall’Africa, che secondo Tolomeo è posta proprio sotto lo Scorpione e Venere»; come «*non bisogna stupirsi*» se nelle terre meridionali si manifesti una straordinaria longevità (fino a cinquecento anni, secondo credibili asserzioni)¹².

Insomma il pensiero di Bodin era ancora fortemente interno al complessivo linguaggio cosmofisico e astro-etnologico ereditato dall’antichità, e a una correlativa “episteme dell’analogico”, entro cui se lo sforzo poderoso di una nuova sistemazione unitaria della materia etnoantropologica non era sottratto a rifluire verso la minuziosa casistica, poteva però aspirare ad una classificazione enciclopedica non priva di un saldo orientamento epistemico.

In ordine a generi di discorso di tipo “classificatorio” che investivano la materia etnoantropologica tra XVI e XVII secolo vi sarebbe molto da dire, cominciando a guardare al grosso problema di che cosa ne fosse dell’“episteme della classificazione” prima e dopo il configurarsi e svilupparsi della cosiddetta rivoluzione scientifica. Mi limiterò qui a poco più che un cenno.

7. Secondo un’ipotesi di indagine che in questa sede enuncio soltanto, si può provare a ricondurre sotto il segno di un’“episteme della classificazione” una grande varietà di discorsi, di testi, di generi di scrittura, che investono i campi dell’etnoantropologia nella prima modernità. Si tratta di studiare una serie di scritture, di diverso impegno e consistenza, il cui prevalente carattere “classificatorio” appare affer-

12. Ivi, pp. 55, 61 (il corsivo è mio).

marsi nella debolezza o latenza, o anche nel disinteresse, nei confronti di grosse impostazioni o discorsi totali di ordine generale, di metafisiche antiche o nuove (come quelle del razionalismo moderno, della scienza moderna, ecc.): e quindi con un interesse verso la sfera delle esperienze dell'“anomalo” tendenzialmente di natura più disimpegnatamente descrittiva. Si tratta di un'ipotesi che soprattutto contiene una domanda critica che investe la “scienza moderna” in ordine al nostro tema: la domanda se nella forte continuità di un approccio classificatorio, “paratattico” piuttosto che “sintattico”, a campi della realtà, si dia però, nell'orizzonte della scienza moderna, il passaggio a una modalità di “omologazione”, “neutralizzazione”, della classificazione che rappresenterebbe un'essenziale trasformazione di tale approccio (una trasformazione legata all'affermarsi del paradigma quantitativo della scienza moderna?).

In ordine a tale griglia problematica rinvio ad altra occasione la presentazione di alcune considerazioni relative a diversi tipi di discorso. Mi riferisco in primo luogo a quello “politico–statistico” di Botero, nel quale un compito sistematico si dirigeva verso una trattazione del mondo conosciuto eminentemente “enciclopedica” e “descrittiva”, e di taglio marcatamente “sincronico”. Mi riferisco poi a una vasta letteratura di tipo “retorico”, nella quale i materiali sui caratteri dei popoli confluivano nella compilazione di veri e propri repertori, in alcuni casi fortunatissimi, nei quali si coagulavano rappresentazioni, stereotipi, *topoi*, ormai sedimentati in serie di epiteti¹³.

In tale direzione è possibile seguire poi le vicende di campi discorsivi più larghi, in cui si intrecciavano tradizioni di scrittura retoriche e tradizioni di scrittura moralistica sui caratteri degli uomini e dei popoli, largamente debitorici del corpo di nozioni, materiali, di tipo “geografico–medico” di cui si è fin qui parlato, costituendo una sorta di *géo–caractérologie*, come è stata definita da un fine studioso, Louis van Delft. Entro una simile vasta area di saperi e discorsi (da studiare insieme con i discorsi classificatori dei saperi del vivente) risulta però utile anche chiaramente distinguere tra diverse tradizioni: in primo luogo tra quelle “caratterologiche” in cui risulta eminente il ricorso a

13. Ecco così l'*Opus absolutissimus* di Ravisus Textor (già *Specimen epithetorum* del 1518) o i *Poetices libri septem* (1561) di Giulio Cesare Scaligero (il quale metteva a disposizione le liste di epiteti relativi ai caratteri di ciascuna «Natio sive Gens»), o i successivi seicenteschi *Gradus ad Parnassum*, e così via.

un linguaggio di tipo “fisico–geografico–medico” e quelle invece di tipo “psicologico–narrativo”, a definirle così, di impronta “teofrastea”. Abbiamo a che fare infatti con ben diverse antropologie, e anche con diversi modi di essere “fissiste”, che nel loro spazio concettuale restano distinte anche quando poi si incontrano o si intrecciano.

Ritornando più da vicino all’istanza classificatoria, questa non era destinata a esaurirsi con il primo affermarsi del “linguaggio della semplicità” proprio della scienza moderna. Le procedure del modello geometrico–matematico di lettura del reale non potevano facilmente, semplicemente, trasferirsi sul piano dell’indagine antropologica, tanto più etnoantropologica. La dottrina dei climi avrebbe sorpassato largamente la *coupure* della rivoluzione scientifica. Fu influenzata da questa, ed eventualmente in che misura? È una delle domande che richiederebbe un almeno breve *excursus* su questioni inerenti al linguaggio della scienza moderna (chiamando in causa anche la nozione di “moderno”).

Di un tale *excursus* indico i principali punti di riflessione, che presenterò altrove, a mio parere meritevoli di essere investiti dal nostro tema.

8. Necessaria, in effetti ovvia, premessa di tali punti è che anche la più aperta, opportunamente “pluriversa”, visuale del “moderno” non può negare che momento cruciale di questo sia stato costituito dall’adozione del nuovo paradigma quantitativo di lettura del reale, rispondente a un principio di semplicità: principio istitutore di un ordine che tende a espungere costitutivamente da sé l’anomalo, lo straordinario, lo smisurato, il mostruoso (pervenendo infine a sussumere l’anomalo entro le modalità degli estremi di una curva statistica).

Ora, un primo punto di riflessione è interno alla struttura e al significato del linguaggio dell’ordine semplice reperito nel grande libro della natura scritto in numeri e figure. La tesi, già sopra fatta intravedere, riguarda l’importanza, l’incidenza, di premesse teologiche — riconducibili già a dibattiti teorici aperti in età medievale e poi ripresi in età moderna — nella costituzione del linguaggio delle “vie ordinarie” con cui la natura si dà. Vie che evidentemente escludono o tendono a escludere l’anomalo, lo straordinario, tanto che si pongono in modo nuovo – con Descartes, Malebranche, Leibniz – le questioni degli “errori della natura”, delle “non-finalità” del creato, dei limiti

posti alla “perfezione” dal “possibile”, etc. Infatti - almeno stando a talune delle premesse o prospettive teologiche messe in campo (specie quelle degli ultimi due autori citati) - anche ciò che a prima vista pare disporsi, come “a-nomalo”, fuori di qualche conosciuto *nomos* o chiara funzione finalistica, in effetti può essere iscritto di principio in un generalissimo, e non facilmente accessibile, insieme razionale di possibilità.

Un secondo punto di riflessione riguarda l'estensione della giurisdizione del linguaggio “quantitativo” della scienza moderna, e il suo carattere “pervasivo” o meno della scientificità dei discorsi (nel nostro caso in particolare di quelli di tenore etnoantropologico). Per essere più chiari, non soltanto è questione di quanto restasse fuori dalle intenzioni e/o capacità esplicative del linguaggio geometrizzante nel campo di una serie di saperi e discorsi specie umani: segnatamente politici, giuridici, ecc., per non dire appunto di quelli “etnoantropologici” (con le pratiche discorsive delle osservazioni delle relazioni di viaggio, o delle loro sistemazioni, ecc.); pur se non mancavano tentativi anche poderosi di sincroniche “geometrie” delle passioni, della società (oltre che della *res extensa* della macchina corporea), ecc. È anche questione delle difficoltà e dei tempi assai sfalsati dell'estensione, applicazione del linguaggio geometrico–matematico al di fuori delle “discipline” più strettamente fisiche (meccanica, idraulica, ecc.) o astronomiche, o anche “antropologico–somatiche” (come attesta la laboriosa introduzione, sostanzialmente secondosettecentesca, di criteri quantitativi all'interno della “botanica”, della “zoologia”, della “scienza dell'uomo”, ecc.). Infine è questione della coappartenenza o meno a una più generale produzione della scienza moderna di un ben diverso versante di criteri e pratiche di discorso. Si tratta del versante riconducibile alla strategia (per certi versi alternativa) della “classificazione”: strategia, tendenzialmente “paratattica”, delle procedure tassonomiche, sistematiche, enciclopediche, pur largamente proprie della modernità (prima modernità?); strategie che si esprime con le figure, le tecniche, le pratiche (non omologhe) oltre che del “teatro”, della “piazza”, dell’“albero” (figura in verità tra le più sottoposte a variazioni), della “tavola”, della “mappa”, dell’“archivio”, della “biblioteca”, del “dizionario” (e ancora della “scala”...), ecc. Si tratta di pratiche discorsive, anche generi letterari, tendenti a loro modo a un'omologazione “neutralizzante” di una pluralità di contenuti diversi, sia “accolti” che “selezionati”:

quindi anche — sembrerebbe (ma il punto deve restare problematico) — con una tendenziale espunzione dell’anomalo, dello straordinario. Ma per quanto riguarda ciò, bisognerebbe distinguere tra diversi tipi di classificazioni (diversamente “paratattiche” e “sintattiche”). Per cominciare ad essere più chiari, anticipando qualcosa su questioni relative ai caratteri della “storia naturale” tra secondo ‘700 e primo ‘800 includente l’“umano”, le nuove classificazioni delle specie, e delle razze o popoli (o tipi) umani, tenderanno ad abbandonare la lettura in termini di “anomalia” (almeno in senso stretto) degli elementi di profonda diversità rilevati in talune di esse proprio “scientificizzandoli”, inserendoli in disegni classificatori nei quali evidentemente può tranquillamente rientrare la loro “inferiorità”, secondo prospettazioni valutative certamente tutt’altro che diminuite sul piano assiologico (i processi di codificazione scientifica dell’“altro” in certo modo lo fanno venire meno proprio come “altro”, non certamente come effettivo o potenziale “nemico”, o “scarto” umano e sociale, etc.).

Un terzo punto di riflessione (ma potrebbe essere anche il primo) è che sorte abbia l’“analogico” (spazio massimamente elettivo dello straordinario, si può sostenere) in questo mutato e complesso scenario. Scompare più o meno del tutto (seguendo un’indicazione di Foucault), o ricompare in altra veste? E non va meglio considerato in relazione con l’“univoco”, in una considerazione che prenda più pazientemente le mosse dall’antico? È un punto sul quale si richiamava l’attenzione già nel documento di *call for papers* redatto al momento dell’ideazione del convegno i cui atti sono ora qui raccolti: un punto sul quale sarebbe interessante riprendere un dibattito metodologico e storiografico nel quale diverse sono le voci critiche (per esempio quella di Funkestein) da richiamare, discutere.

9. Nella stagione settecentesca l’insieme dei discorsi sulle condizioni naturali “geografiche” e/o “storiche” dei caratteri delle nazioni conobbe l’apogeo della sua diffusione e intensificazione teorica (ovvio il riferimento a Montesquieu), e allo stesso tempo una pluralità di sfide, o di oggettive pressioni critiche, tra cui l’attacco sistematico compiuto da Hume non deve essere considerato quello decisivo. Tratteggio la trama essenziale del disegno di questo scenario proponendo di individuare, e distinguere euristicamente, le fondamentali tendenze, direttrici, rinvenibili sull’arco problematico messo a tema: la tendenza

alla ripresentazione e revisione del linguaggio etnogeografico su base climatica; la direttrice della critica diretta su base “empirica” (o “storico–empirica”) a tale linguaggio; la direttrice dell’esito di questo o di altri approcci in un discorso esplicativo dei caratteri dei popoli di tipo “naturalistico–fissista”, con l’istituzione di un nuovo ordine naturale di tenore “biologico”; la direttrice della fondazione del nuovo linguaggio dell’ordine storico di sviluppo dell’umanità, della civiltà, che ridimensiona alla radice il sistema delle cause geografiche, ma che di per sé non lo annulla, spesso disponendolo all’interno del guadagnato nuovo ordine della storia; la linea del parallelo affermarsi della nuova “storia della natura”, della concezione di un nuovo “ordine storico” anche delle specie viventi (con una nuova visuale dell’influenza storica del clima); l’orientamento a definire una nuova visione della spazialità geografica nei termini di “geografie nazionali”, per così dire, di una marcata “spiritualizzazione” dei territori sedi delle nazioni e largamente produttive dei loro caratteri (un tipo di discorso che alla lunga diede il “colpo di grazia” al tradizionale linguaggio etnogeografico).

Comincio a dire brevemente qualcosa, in questo paragrafo, sulla vastissima diffusione del linguaggio climatico nella cultura settecentesca e sui vertici, ma anche sui possibili elementi di crisi interna, che esso conobbe nella monumentale impresa di Montesquieu.

«Le climat est, de toutes les causes, la plus universelle, la plus puissante»¹⁴. La sicura pronuncia dell’abbé Esquiard de la Borde esprime bene un orientamento diffuso nella cultura europea, e in particolare francese, già prima dell’apparizione dell’*Esprit des lois*, in ordine all’importanza marcata assegnata ai fattori ambientali geografici sulle forme del vivere umano: un orientamento rinvenibile in una vasta letteratura spaziente dal genere delle opere mediche a quelli delle relazioni di viaggio o della meditazione sulle arti¹⁵; e nella quale un significativo impulso a conseguire il maggior grado di universale sistemazione e

14. F.-I. ESPIARD DE LA BORDE, *Essai sur le génie et le caractère des nations*, 3 voll., Léonard, Bruxelles 1743, III, p. 5.

15. Non è il caso qui di fornire neppure una primissima esemplificazione di voci (già da Fontenelle o Baillet, o Chardin, a Dubos, Arbuthnot, ecc.) ancora meritevoli di studi e approfondimenti in un’organica indagine sulla materia, che tenga peraltro nella dovuta considerazione proprio la tensione tra l’affermazione di larghissime legalità esplicative della pluralità delle caratteristiche dei popoli e il ravvisamento in essi di una vasta serie anche di anomalie, pure sotto gli stessi climi.

scientificizzazione dei discorsi sui caratteri e il corso delle nazioni si spingeva fino alla riproposizione “scientifica” delle ultime propaggini del discorso astrologico (penso specialmente all’interessante complessa figura dell’autore dell’*Astrologie mondiale*, del 1711, Henry de Boulainvilliers).

In questo contesto si può sostenere che la realizzazione da parte di Montesquieu della più ambiziosa, consistente, fortunata, prova di edificare una scienza universale di tutti i sistemi e fenomeni sociali e politici (con l’introduzione sistematica, come ben sappiamo, proprio delle categorie di «esprit général» e di «caractère général») abbia rappresentato l’apice e insieme il momento iniziale di un declino irreversibile del sistema discorsivo della teoria dei climi.

Intervenendo cautamente in un vastissimo e variegato dibattito critico, si può infatti sostenere che il maestoso edificio di pensiero coronato nell’*Esprit des lois* soffrisse già di una costitutiva difficoltà, debolezza di tenore epistemico, visibile nella tensione costante tra lo sforzo di conseguire il massimo di legalizzazione e tipologizzazione di tutti i fenomeni e il riconoscimento di un’irriducibile varietà estrema delle esperienze del reale (una debolezza dalla quale in fondo Bodin era stato “salvato” dalla visione metafisica di un grande armonico teatro della natura, capace di ospitare in sé anche le più inconsuete, sempre mirabili, espressioni del reale).

Da un lato, in quell’impresa, si affermava una modalità di discorso largamente ispirata a principi e risultanze della filosofia razionalistica moderna e della stessa scienza moderna: chiarezza metodica, ricerca di una serie di cause universali idonee a spiegare, il più possibile omologandole, una pluralità di differenze “qualitative”, strategia del “semplice” (nella ricerca delle legalità più generali come nella risoluzione del complesso nel semplice), sistematica analisi empirica su base sperimentale, impostazione meccanicistica in ordine alla *res extensa* della macchina corporea¹⁶, con conseguente abbandono della dottrina degli umori, e così via. Dall’altro a ciò si accompagnava una sensibilità acuta alla complessità dei fenomeni e alla pluricondizionalità dei fattori costitutivi delle loro note di specificità. Una complessità propria già

16. Macchina considerata, come è noto, un fittissimo reticolo di fibre, da esaminare tramite appunto una ben aggiornata teoria di queste come gli elementi semplici di sezioni complesse dell’organismo corporeo.

dell'insieme dei fattori fisici, "spaziali" — riassunti nella classe assai larga delle «causes physiques» (che qui sarebbe superfluo riassumere) — da cui era condizionata già una pluralità di individue strutture anatomiche, di singole macchine di tanti diversi soggetti. A tale complessità si univa poi quella non meno larga delle cause "culturali", delle «causes morales» (che ugualmente sarebbe improprio richiamare), secondo la coppia concettuale istituita già prima dell'*Esprit des lois*, nell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*¹⁷: con un modello fortemente pluricondizionale di spiegazione dei caratteri dell'umano. In più per la considerazione dei caratteri delle nazioni si affacciava, specialmente nell'*Essai sur les causes*, il "fattore tempo", attraverso l'individuazione di una fondamentale differenza tra i popoli barbari o selvaggi — legati inerzialmente alla natura "viziosa" di determinati climi, incapaci di sortire dall'appiattimento sulla natura fisica, geografica — e quelli civili, tra i quali la pluralità dei fattori morali può agire fino a sovrastare del tutto quelli fisici.

Si trattava dunque di un'impostazione tutt'altro che chiusamente deterministica, come fu accusata di essere da avversari coevi (da Voltaire fino a una serie variegata di voci critiche, tra le quali significative anche quelle di autori italiani, specie Filangieri), i quali contribuirono a produrre una *communis opinio* trasmessa anche a molti interpreti novecenteschi, prima che intervenisse una correzione critica ormai piuttosto consolidata. Ma si trattava di un'impostazione che, proprio lasciando tanto spazio alla varietà infine sterminata dei fenomeni sociali e politici umani apriva anche uno spazio, a rigore non previsto, a fenomeni di irripetibilità, di anomalia.

È questo un punto delicato, perché, se confermato, contraddirebbe l'intenzione montesquieana, comunque ferma, di addivenire a una scienza di legalità in grado di rendere conto di ogni *caractère* particolare. Ed è un punto sul quale a mio avviso risulta indispensabile seguire assieme il diverso procedere di due "logiche": quella puramente "epistemica" e quella "ideologico-assiologica" (dove la norma

17. *L'Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* di Montesquieu — opera, dalla probabile composizione negli anni 1736–1743, com'è noto poi pubblicata soltanto nel 1892 — si legge ora anche in trad. it., a cura di D. Felice: traduzione già apparsa nel 2004 (ETS, Pisa), e poi riproposta in "Appendice" a D. FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze 2005, pp. 173–201.

è la nazione civile, meglio se europea, ecc.) che spinge Montesquieu a dure pronunce nei confronti di popoli (come quelli selvaggi americani, ma anche come alcune popolazioni caucasiche, ecc.) che si dispongono in una anomala condizione infraumana, ai limiti infimi dell'assoluta animalità. «La rozzezza di questi popoli può arrivare a tal punto che gli uomini poco si distinguono dagli animali»¹⁸.

D'altra parte, nonostante l'apertura di cui si è detto a una considerazione aperta alle note della varietà, della specificità, infine perfino dell'irripetibilità, dei caratteri delle forme dell'umano, il "sistema" di Montesquieu finiva con il privilegiare l'assetto tipologico del suo discorso, e la sua strutturazione su di un piano sincronico (che rischiava peraltro di ricondurre il discorso sul vario e l'accidentale entro la strategia ultima della classificazione). In realtà restava così appena accennato, inconcluso, il fattore "storico" (dei tempi lunghi della storia dell'umanità, della civiltà) che avrebbe potuto consentire, aprendosi a una dinamica della "storia universale" (come per esempio è stato rilevato da Minuti), un approccio sostanziosamente genetico ai caratteri delle nazioni: e avrebbe potuto ricondurre — si può osservare — l'anomalo, l'inferiore, il vizioso, entro una diversa comprensione del diverso, dell'individuale.

Allo stesso tempo proprio l'apprezzabile apertura verso la considerazione di una complessa serie di elementi condizionali di natura "fisica" e soprattutto "culturale" in qualche misura offriva materiali e procedure di analisi ai molti avversari del "determinismo geografico" che avrebbero aspramente criticato l'autore dell'*Esprit des lois*. Il compito immane di una scienza dell'estrema varietà conteneva così un tarlo di crisi immesso già all'interno dell'edificio scientifico, prima ancora che venisse attaccato dall'esterno.

Superfluo, comunque impossibile soffermarsi su posizioni e argomentazioni, come dei principali seguaci, «figli di Montesquieu»¹⁹, così

18. CH.-L. MONTESQUIEU, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, in "Appendice" a FELICE, *Per una scienza universale*, cit., p. 190.

19. A «tutti i figli di Montesquieu» è dedicato il primo capitolo della prima parte del volume di R. ROMANI, *National Character and Public Spirit in Britain and France. 1750-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 2004 (prima ed. 2002). Sarebbe del tutto scorretto affrontare il tema dell'elaborazione e trattazione dei caratteri nazionali sulla base delle modulazioni e riformulazioni dei saperi geografici e storici di cui si è detto senza tener conto del versante della sua trattazione entro la costruzione delle identità patrie nell'Europa

dei suoi principali avversari: da Voltaire (che sarà tra poco richiamato in ordine a esiti “naturalistico–fissisti” delle critiche a Montesquieu) a Boulanger, Diderot, magari a Volney. Soprattutto non utile soffermarsi qui sulle posizioni che convergevano verso una prospettiva sostanzialmente “culturalista”, come quella assunta da Helvétius nel *De l'esprit*, con l'individuazione del fattore causale in sostanza unicamente delle «causes morales». Interessa per il nostro discorso mettere a fuoco soprattutto quelle posizioni che da una critica serrata alla dottrina del fattore climatico trascorrevano alla spiegazione delle differenze dei caratteri delle nazioni, e delle specie, in una chiave naturalistica di “fissismo biologico”.

10. Il richiamo al “fissismo” antropologico consente di portare l'attenzione sul configurarsi e poi affermarsi di una direttrice di discorso sui caratteri delle nazioni che tende a disporsi lungo un cammino autonomo e nella sostanza opposto a quello del sapere “geografico–climatico”, come pure a quello “teologico” dei caratteri delle stirpi. Mi riferisco alla direttrice che lega quei caratteri a dati puramente “naturalisti” (il sangue, lo sperma), sostanzialmente svincolati dai fattori geografici, ponendo le basi, o costituendo gli antecedenti, delle forme di teorizzazione di un fissismo antropologico propriamente razzistico, infine ben più duramente “ontologico” di quello “climatico” o di quello stesso “teologico”.

Infatti il linguaggio del “naturalismo geografico” non soltanto, si è visto, fin dalle origini è stato per lo più declinato in modo da prospettare una spiegazione pluricondizionale della natura dei fenomeni umani, ma con il ricorso crescente alla grandissima varietà dei siti, delle conformazioni dei territori, ecc., in effetti ha sortito l'effetto di impallidire, fino all'estenuazione, le sue capacità esplicative, offrendo infine dai suoi stessi materiali ampi argomenti ai suoi avversari.

moderna: costruzione complessa di tipi e stereotipi nazionali che da tempo molti studiosi (disposti entro una prospettiva “continuista”) propongono di individuare e seguire ben al di qua della stagione tardo–settecentesca e in particolare rivoluzionaria (secondo la prospettiva “discontinuista” cara a Chabod, ecc.). È un versante sul quale sto personalmente lavorando, ma sul quale in questa sede non mi è parso opportuno soffermarmi. Mi limito qui a segnalare, tra i contributi più recenti — oltre il libro appena citato di Romani — quello coevo di D.A. BELL, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism 1680–1800*, Harvard University Press, Cambridge 2003 (prima ed. 2001). Un lavoro ancora da tenere presente è quello di L. COLLEY, *Britons. Forging the Nation, 1707–1837*, Pimlico, London 1992.

Quanto al linguaggio “teologico” delle religioni rivelate, se esso aveva dentro di sé la minaccia terribile di fissare in indelebili caratteri le colpe morali dei progenitori delle stirpi, delle nazioni, aveva almeno a compensarla il principio di un’universale umanità discendente da un unico ceppo.

Che la teoria del fissismo biologico potesse prescindere largamente o totalmente dalle teorie dei condizionamenti ambientali geografici può trovare una prima conferma nelle prime sue pronunce. Da non sopravvalutare, ma pur significativa, è così una precoce configurazione secondo–seicentesca del discorso “naturalistico–biologico” (altro è il caso di William Petty), di un nuovo determinismo materialistico che si iscriveva nella direzione del poligenismo primo–moderno, che si può rinvenire nella spiegazione delle differenze razziali per via del sangue, dello sperma (della *semence*), e nella conseguente classificazione delle razze o specie umane, che si legge nella *Nouvelle division de la Terre*, un breve scritto del medico e viaggiatore gassendista, e vivace spirito critico (interessanti sue corrosive pagine sulle credenze superstiziose in tema di comete), François Bernier²⁰.

Una simile direttrice “naturalistica” doveva trovare sostegno proprio nella crisi del “linguaggio climatico”, fornendo una spiegazione della peculiarità dei tratti distintivi di questa o quella nazione a maggior ragione a chi, come Hume, di quel linguaggio si fece aspro, pungente critico. Come è ben noto, infatti, al tempo stesso in cui Montesquieu riformulava il discorso sui climi nel suo *opus magnum*, appariva con Hume il più deciso, corrosivo attacco a tutta la tradizione sulla materia che fosse mai stato presentato²¹.

20. *Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races d’hommes qui l’habitent, envoyée par un fameux voyageur à Monsieur — à peu près en ces termes*, «Journal des sçavants», XII, 24 aprile 1684, pp. 148–155. Lo scritto è stato ristampato in *Concepts of Race in Eighteenth Century*, 8 voll., ed. by R. Bernasconi, I, Bernier, Linnaeus and Maupertuis, Thoemmes Press, Bristol 2001. Nelle pagine di Bernier si riscontra una dialettica tra esercizio di uno spirito critico che tende a destituire di valore ogni narrazione favolosa, e un’impostazione naturalistica aperta al riconoscimento di caratteri di inferiorità, di anomalia, ecc., di determinate razze, popoli, ecc. (con l’affacciarsi in forma teorica di un interesse poi costante per il colore della pelle). Su Bernier si veda ora anche N. DEW, *Orientalism in Louis XIV’s France*, Oxford University Press, Oxford 2009, in part. cap. III, pp. 131–167.

21. Ancora dibattuto, ma infine non decisivo, il punto se Hume avesse letto la grande opera di Montesquieu (si veda già J.G. Hayman, poi P.E. Chamley, E. Mazza, ecc.). Comunque, secondo un’opinione critica che pare ben solida, non vi sono evidenze che il testo di Hume dipendesse da quella, così costituendone una replica.

Si parla ovviamente dell'essenziale saggio *Of National Characters*, pubblicato nel 1748 (sia nella terza edizione degli *Essays Moral and Political* che in un autonomo volume dal titolo *Three Essays, Moral and Political*)²², ma con tesi, che riformulano totalmente la teoria degli "umori", le cui radici vanno trovate già nel *Treatise of Human Nature*.

Come si sa, il testo presenta poi una "nota", apposta nel 1753, del massimo interesse per i successivi sviluppi in senso "razziale" del discorso elaborato da Hume: secondo cui una distinzione originaria tra le razze umane poste dalla natura si pone come un principio esplicativo che supera in effetti, quanto alle sue conseguenze, quello della natura universale del principio della «*sympathy or contagion of manners*».

Infatti quest'ultimo principio pure opera universalmente nel senso che la simpatia si dispiega naturalmente investendo maggiormente coloro che ci sono più vicini (quindi in primo luogo il gruppo umano, e il popolo, di cui si fa parte): e dunque spiega universalmente proprio il costituirsi delle peculiarità dei caratteri di ciascuna nazione, molto meglio di quanto lo possa fare la teoria dell'«*influence of air or climate*». Tale teoria, secondo la spietata, devastante, critica di Hume, è invece, esposta a insuperabili contraddizioni e condannata a costanti smentite, che infine confermano il ben noto asserto iniziale: «per quanto riguarda le cause *fisiche*, sono propenso a dubitare del tutto che esse operino in questo caso particolare, né ritengo che gli uomini debbano qualche cosa del loro temperamento e del loro talento all'aria, al nutrimento o al clima»²³.

L'attacco alla dottrina delle cause fisiche climatiche era svolto tanto corrosivamente da Hume sulla scorta di un approccio "scettico-empirico", o anche "storico-empirico" (che nella sua impostazione non era però certo inedito), anche se stavolta era ancora più sistematico e soprattutto, come si è appena ricordato, si avvaleva di una nuova impostazione antropologica propria di una direttrice di ricerca della "teoria dei sentimenti morali". In una prospettiva quale quella humane era questa — con la teoria della simpatia — la strada migliore

22. Per una traduzione in italiano si veda D. HUME, *Dei caratteri nazionali*, in Id., *Saggi e trattati morali letterari politici ed economici*, a cura di M. Dal Pra, E. Ronchetti, UTET, Torino 1974, pp. 388-407.

23. HUME, *Dei caratteri nazionali*, cit., pp. 391-392. Non è il caso di richiamare qui la serrata serie di nove costrutti argomentativi svolti sulla materia (specie pp. 395-397).

per tentare di fondare un nuovo discorso esplicativo della produzione dei caratteri particolari dei gruppi umani (dei quali nessuno, anche in questo caso, a rigore avrebbe potuto essere considerato anomalo). Era una strada attraverso la quale era però assai difficile addivenire alla costituzione di un discorso globale sui caratteri nazionali: escluso il ricorso alle cause fisiche geografiche, e nella sostanziale assenza di un discorso “totale” su di un ordine della storia (dell’umanità, della civiltà), come pervenire a una convincente considerazione sistematica della genesi e degli sviluppi degli individui caratteri dell’umano?

Una via di uscita era la naturalizzazione originaria delle differenze, almeno per quanto atteneva a quelle tra le razze umane. Era questa la via in effetti imboccata da Hume nella nota del 1753: una nota famosa, e importante, ma della quale neppure andrebbe sopravvalutata l’incidenza o aposterioricamente in modo eccessivo accusata la pure chiarissima cifra ideologica (peraltro assai comune). «Io propendo a ritenere che i negri ed in generale tutte le altre specie di uomini (infatti ve ne sono quattro o cinque specie diverse) siano naturalmente inferiori ai bianchi. Non è mai esistita una nazione civilizzata che non sia stata di razza bianca [...] Una differenza così costante ed uniforme non potrebbe verificarsi in tanti paesi ed in tante epoche, se la natura non avesse posto una distinzione originaria tra queste razze umane»²⁴.

Hume dava così il suo contributo alla costituzione di un nuovo linguaggio “naturalistico–fissista” alternativo a quello “naturalistico–geografico”. Era un linguaggio di tenore “biologico” che: per un verso poteva adottare nuovi criteri distintivi e descrittivi (per esempio con l’“invenzione” del criterio, oltre che del sangue, della pelle, alla quale dall’antichità non era stato dato il significato di un fattore discriminante di natura “biologica”); per altro verso poteva adottare criteri “misuranti” attinti a codici, registri, della scienza moderna (la misurazione tassonomica della conformazione del cranio e delle sue parti, ecc., analoga alla nuova misurazione “geometrico–matematica” delle piante e degli animali introdotta nella “botanica” e nella “zoologia” con la classificazione binomia, che in larga misura chiudeva con la consuetudine con l’anomalo, con lo straordinario, ancora vigente nelle “classificazioni narrative” di un Pitton de Tournefort o di un Ray); per altro verso ancora si congiungeva assai bene con le tendenze

24. Ivi, pp. 399–400.

poligenetiche che in particolare nel corso del Settecento andavano attaccando (si pensi a Voltaire) il tradizionale assetto del monogenismo cristiano; infine poteva anche intrecciarsi con il pregiudizio razziale di tipo “antropogonico” di matrice religiosa, secondo il quale v’erano stirpi, razze, elette, o reiette per una condanna divina²⁵.

Il tema della punizione divina, più in genere l’assunzione di una serie di momenti del dettato della storia sacra, rientra pienamente nella grande prova di una nuova storia totale dell’umanità condotta in forma di scienza elaborata da Vico. Ma questo è uno soltanto dei versanti, certo non quello innovativo, che la grande opera vichiana presenta se la si interroga guardando al nostro tema.

II. Tesi essenziale di questo contributo è che la sostanziale consunzione del discorso geografico-climatico non si ebbe tanto, alla lunga, sulla base di critiche asperre quali quelle portate da Hume e dai tanti pensatori che sostennero il predominio assoluto delle “cause morali”, e neppure tanto sulla base dell’avanzare del “naturalismo fissista”, pur nutrito della ricorrente forza del pregiudizio ideologico di cifra razzista aumentata nell’età di crescenti colonialismi.

Fu il nuovo “linguaggio storico” della storia dell’umanità, della civiltà, a decretare prima la subordinazione, tendenzialmente poi la scomparsa, del “linguaggio geografico” in ordine alla spiegazione dei caratteri dei popoli: la quale viene cambiata profondamente, nella sostanza ribaltata, quando legata alla visione di un ordine storico, lineare nel suo disegno, che offre la chiave di una comprensione genetica ed evolutiva di quei caratteri. Non poco rilevante per quel proces-

25. Di segmenti (il colore della pelle, ecc.) di questo nuovo impianto di discorso, o “linguaggio”, poteva avvalersi anche la difesa del monogenismo cristiano in risposta all’impostazione poligenetica. Così, per fare solo un esempio, in confutazione delle tesi empirie di La Peyrère, l’autore della *Dissertation sur l’origine des nègres & des Americains* affermava che l’origine e la caratterizzazione (anche della pelle) di questi insiemi di popoli, come dei cinesi e dei cafri, era frutto della punizione divina. Il testo (studiato da Miguel Benítez in una versione manoscritta) apparve a stampa sui *Mémoires pour l’histoire des Sciences & des beaux Arts*, ossia sul «Journal de Trévoux», article LXXXVIII, novembre 1733, pp. 1927–1977. Per un disegno di momenti della complessa storia di una simile spiegazione “teologica” dell’“altro” entro una storia dello “smisurato” nella tradizione occidentale, che conduce verso le nuove concezioni dell’“ordine” nella cultura settecentesca, mi permetto di rinviare al mio saggio: E. Nuzzo, *Forme smisurate. Figure del disordine nella cultura filosofica e letteraria del Settecento*, in *Ordine*, atti del secondo Colloquio internazionale di Letteratura italiana, a cura di S. Zoppi Garampi, CUEN, Napoli 2008, pp. 225–280.

so di consunzione del “linguaggio geografico” fu poi la linea della “spiritualizzazione” della natura di cui si è già accennato: in certo modo connessa con la storicizzazione della natura delle nazioni, ma concettualmente ben diversa, in quanto implicante una nuova ontologizzazione (sia pure spiritualizzante e individualizzante) della natura fisica.

In proposito, per quanto riguarda la fondazione della moderna storia della civiltà, e alla presenza in essa di fattori “geografici”, non si può evitare di fare riferimento a Vico. Il quale come nessuno offrì nel Settecento una fondazione epistemica di quella storia tanto mirabilmente forte come la sua: idonea a realizzare il compito di istituire una vera e propria inedita scienza del «mondo delle nazioni» in fedeltà al criterio epistemico, dichiaratamente fatto proprio, che «scientia debet esse de universalibus». Ma ciò era possibile perché era alla struttura costante del contingente che puntava la scienza vichiana: un ordine complesso, ma infine necessario, e indagato e decifrato, in specie per quanto riguarda i tempi arcaici, secondo il principio che in diversi lavori ho ritenuto di definire e studiare nei termini dell’“impossibile che non”; un ordine nel suo nocciolo lineare, tale da essere letto secondo il moderno principio della semplicità, del necessario passaggio dal semplice al complesso; un ordine, infine, che per il suo procedere per le vie appunto più semplici, ordinarie, si può sostenere (con rigorosa documentazione filologica) trovi la sua stessa pensabilità nel ricorso a premesse teologiche proprie di una direttrice della teologia cristiana (quella del riconoscimento del prevalere ultimo nella divinità provvedente dell’attributo della *bonitas*, e quindi della scelta di istituire un ordine lineare stabile, frutto della sua *potestas ordinata*)²⁶.

26. Su ciò mi vedo indotto a segnalare almeno un contributo nel quale mi soffermo segnatamente sulle premesse cristiane del “linguaggio della semplicità” che largamente innervano la lettura galileiana del “libro della natura”, e che chiaramente si rinvengono nella lettura vichiana del mondo della storia: E. Nuzzo, *Between Orthodoxy and Heterodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria*, in *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1650–1750*, ed. by S. Mortimer, J. Robertson, Brill, Leiden 2012, pp. 205–234. Per l’avvio di una trattazione analitica del tema dei caratteri e della storia delle nazioni entro la costituzione della vichiana “storia della civiltà” richiamo poi: Id., *Gli «Sciti» e i «Chinesi» di Vico*, in *Vico e l’Oriente: Cina, Giappone, Corea*, a cura di D. Armando, F. Masini, M. Sanna, Tiellemmedia, Roma 2008, pp. 301–335; Id., *Spazi e tempi del Mediterraneo nella storia vichiana della civiltà. Il “Diritto Universale”*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», xxxix (2009), 2, pp. 7–69.

La critica pungente, di tenore “storicistico”, rivolta in ispecie alla «boria delle nazioni» spazzava via ogni possibilità di considerare “anomali”, e tanto più per natura fissi, anche i più rozzi, superstiziosi, crudeli, costumi degli uomini: «barbari» avendo *dovuto* essere tutti i popoli, e «civili» *dovendo* diventarli tutti, a loro modo e con tempi diversi, popoli tutti “cittadini” della storia secondo l’universalismo (e “cosmopolitismo storico”) del monogenista pensatore napoletano.

Allo stesso modo sulla materia sono individuabili tre versanti della riflessione vichiana: quello più tradizionale dell’accettazione della tradizione della storia sacra; quello decisivo della nuova possente fondazione storica del sapere antropologico; infine proprio quello “geografico-climatico”, che il discorso storico vichiano non nega, ma al contrario recupera al suo interno e utilizza largamente (secondo moduli sostanzialmente tradizionali) per rendere conto di quelle modalità dei caratteri delle nazioni che il ricorso ai soli fattori di ordine storico non è idoneo o sufficiente a esplicitare.

Si tratta di un tema che merita uno studio specifico (peraltro da me avviato) e che non pare il caso qui di presentare in modo minimamente più diffuso²⁷. È invece importante ribadire quanto su già accennato. Vale a dire che le forme di riflessione e di scrittura della nuova storia della civiltà — tenendo presente in particolare gli sviluppi della teoria degli stadi dello sviluppo umano nella cultura scozzese del secondo Settecento (con Henry Home, ossia Lord Kames, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, William Robertson, ecc.) — costituirono le basi di un orientamento di pensiero (infine di un mutamento epistemico, certo non irruento) nel quale il fattore dinamico, evolutivo, del processo storico doveva disporre a una lettura diversa, a una tendenziale storicizzazione, del “barbaro”, del vario, anche dell’anomalo (con l’apertura alla descrizione di tutte le sfere della vita, dalle forme elementari di sussistenza a quelle più elevate).

27. A questo punto pare il caso di segnalare un mio contributo sulla materia nel frattempo edito: E. Nuzzo, *I caratteri dei popoli nella nuova scienza delle nazioni di Vico. Tra causalità sacra, causalità storica, causalità naturale*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 129-78. Ugualmente di recente edito è un mio più breve saggio su Filangieri: *Tra geografia e storia. Caratteri delle nazioni e identità patrie in Gaetano Filangieri*, in *L’etica come fondamento. Scritti in onore di Giuseppe Lissa*, a cura di P. Amodio, E. D’Antuono, G. Giannini, Giannini Editore, Napoli 2012, pp. 25-32.

Allo stesso tempo un tale orientamento lasciava ancora ampio spazio alle spiegazioni in chiave climatica (e anche “razzista”), specie in alcuni autori e testi ancora meritevoli di indagini analitiche segnatamente sul tema dell’anomalo: con posizioni che andavano dal riconoscimento ancora forte delle influenze climatiche, influenze tanto forti da sottrarre intere aree geografiche, come l’Africa, alla storia, con significative configurazioni del tema della “geografia senza storia” poi ereditato e rielaborato da Hegel (è il caso, peraltro non semplice, di Ferguson, di cui si può ricordare il cap. I della III parte di *An Essay on the History of Civil Society*), ad altre nelle quali prevaleva il convincimento di una sorte di universale miglioramento progressivo di tutta l’umanità (è piuttosto il caso di Millar), con conseguenti critiche al determinismo fisico che riecheggiano la sostanza degli argomenti avanzati da Hume (l’influenza delle cui posizioni, beninteso, restava assai larga).

Nel nuovo ordine storico tratteggiato da tale storia dell’umanità è indubbia, al di là di tante posizioni di segno “naturalistico” (e anche “razzista”), la tendenza all’espunzione dell’anomalo entro le procedure sistematiche di storicizzazione, comparazione, classificazione, messa in sequenza (stadi nomadici della caccia e pastorizia, stadi sedentari dell’agricoltura e poi del commercio, ecc.) dei fenomeni umani storici (e andrebbe ricordato come il criterio smithiano della divisione del lavoro, e dello spartiacque della proprietà privata, incrementasse la valorizzazione dei fattori storici, culturali, rispetto a quelli naturali). Così il selvaggio (“errante”, “nomadico”, assiologicamente inferiore al “sedentario”, ma di per sé non anomalo), il barbaro, venivano disciplinati, codificati, “denaturalizzati”, avviandosi a diventare condizioni storiche dell’umano (il primitivo, l’originario, l’arcaico); rispetto alle quali i fattori geografici (e tra di essi di meno quelli strettamente climatici) erano magari esplicativi di più determinate specificità: così particolari condizioni geografiche potevano determinare o favorire il permanere nel nomadico stato selvaggio o viceversa il passaggio allo stato sedentario (vero punto di svolta verso la civiltà, fatte le differenze, per Vico come per Gibbon).

In questa direzione è anche del più grande interesse l’esame dell’insieme di influenze che in tale riflessione sulla storia dell’umanità (ma anche in quella di Voltaire, Rousseau, ecc.) ebbe la frequentazione dei grandi dibattiti attorno alla nuova storia della natura (Buffon,

Linneo, Blumenbach, ecc.) e la riformulazione che in essa si dava della questione monogenismo–poligenismo: con il maggiore prestarsi di quest'ultimo a vedute naturalistiche a orientamento "razzista" proprie della più dura "ideologia coloniale" (Gliozzi, etc.). Come è stato detto in un eccellente recente lavoro, «si apriva così la possibilità di pensare la storia dell'uomo come storie di razze diverse, quali le vedeva Voltaire. Era questa l'ipotesi di storia naturale dell'uomo che Henry Home, Lord Kames, dopo aver raccolto materiali in proposito per oltre trent'anni, provò a sviluppare negli *Sketches of the History of Man*»²⁸.

Entro una tendenza alla trasformazione dei caratteri nazionali in caratteri razziali, Lord Kames effettuava una congiunzione tra il metodo storico basato sulla teoria stadiale e il modello poligenetico che si andava diffondendo: assunto per esempio da una figura intellettuale del prestigio di Voltaire, il quale non aderiva alla visione di una forte, e "catastrofica", storia della natura cara a Buffon, e invece era convinto della pluralità naturale delle diverse specie–razze (riconoscibili per caratteristiche fisiche e indoli). In questa direzione era dato un (facile) più coerente fondamento teorico alle idee e rappresentazioni di popoli tanto "anomali" da rientrare a fatica entro la sfera dell'umano, o da essere da questa in sostanza tenuti fuori: secondo una posizione agevolmente rinvenibile in tanta cultura del secolo dei lumi (per recare solo un altro esempio, in Goguet appare chiaramente l'idea che vi sono popoli in sostanza non umani, quasi per nulla umani), e presente — si è visto — anche in Montesquieu (ma in questi denunciando chiaramente un'insufficienza del suo sistema teorico).

Se si pensa che posizioni maggiormente "culturaliste" e insieme "universalistiche" sono rintracciabili piuttosto sul versante dell'orientamento "monogenetista" (in area inglese per esempio con Beattie, Anderson, ecc.), cioè in una componente illuministico–cristiana moderata — ma per più versi "politicamente", "ideologicamente", avanzata — della cultura settecentesca, si può vedere che, seguendo le tracce delle considerazioni dell'"anomalo" entro i nuovi scenari concettuali dell'"ordine" nella prima avanzata modernità, si incontra la questione

28. Si veda S. SEBASTIANI, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, il Mulino, Bologna 2008, p. 185.

del «dark side of Enlightenment»²⁹: la questione di quell'illuminismo accusato di essere stato — nel mentre (o proprio) si liberava dalle angustie della tradizione cristiana — il luogo dell'elaborazione di idee (da non giudicare però guardando a impieghi posteriori) come l'«indoeuropeo», il «caucasico» (Blumenbach), e soprattutto delle prime idee “razzistiche”.

La questione è complessa, ed è opportuno non introdurre semplificazioni, illeciti aposteriorismi (e poi non sottovalutare la portata ridotta del poligenismo). Ma certamente è un dato che la difesa dell'ortodossa prospettiva monogenetica consentiva una difesa dell'idea dell'unità della famiglia umana (e si è visto il caso del cristiano Vico), e vedute filantropiche fondate sull'idea storicizzante, culturalista, che le varietà antropologiche, somatiche e culturali, sono dovute a fattori materiali (clima, altri fattori geografici) e soprattutto culturali, educativi, ecc.

In questo quadro è opportuno dare un rapidissimo sguardo ai tentativi di disciplinare entro i nuovi discorsi della “storia naturale” anche la più forte anomalia, come quell'assoluta anomalia che è costituita dall'uomo-non uomo, l'uomo ferino, “silvestre”, “notturno”: la cui stessa presenza liminale Vico aveva saputo introdurre nella sua scienza del mondo delle nazioni, collocandola sulla soglia del ritorno all'umanità dell'umanità smarrita nelle forme sformate degli erranti «bestioni» giganti.

12. A guardarlo nel suo complesso, nel maestoso nuovo ordine della natura oggetto della riflessione sistematica di Linneo non si danno vere e proprie anomalie, effettive mostruosità. Lo impedisce a rigore il fondamento teologico del pensiero del luterano Linneo, nel cui discorso — nel quale affiora costantemente, è stato detto (Gusdorf), un «fremite cosmico» — l'«Impero della natura», il grande «libro della natura», è lo scenario nel quale ovunque, in ogni più minuto fenomeno, si manifesta la munifica saggezza divina creatrice di un'«inconcepibile perfezione» (con l'antica idea tanto cristiana della traccia del divino nella creazione). Se tale scenario poi appare disposto, seguendo l'antica figura della “scala”, secondo una rigorosa gerarchia (per la quale sul regno minerale si appoggiano quello vegetale e quello animale

29. C. KIDD, *The Forging of Races. Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600–2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 81. Il libro ha diverse pagine interessanti su autori citati (per esempio su John Anderson, pp. 99–100).

e al vertice si pone l'*homo sapiens*), però esso non ubbidisce più alla logica di un pensiero analogico, ma è uniformato dall'applicazione metodica, sistematica, del criterio "matematico-geometrico" della nomenclatura binomia (vero filo d'Arianna per uscire dal labirinto di una natura altrimenti confusamente qualitativa, ancora resistente nella "nomenclatura largamente casistica", come si può dire, dei Tournefort, Ray, ecc.). Un limite forte al presentarsi dell'anomalo (almeno l'anomalo che deriva dalla degradazione di una forma) nell'impostazione del sistema linneano era poi posto dal suo almeno programmatico "fissismo" (per il quale ogni specie, risalendo a una coppia primitiva fissata nell'ordinamento della creazione, era di principio inalterabile): pur se sappiamo che fu lo stesso Linneo a smentire parzialmente il suo fissismo, e ad ammettere forme di ibridismo e la produzione di specie nuove.

Tuttavia, sia pure entro un movimento di pensiero che tende a disciplinare ogni fenomeno entro una griglia classificatoria, l'anomalo, lo stesso straordinario, tornava a manifestarsi fattualmente nel perfetto ordine della natura linneano: in modalità non poco forti, e in altre invece assai più contenute (derivanti da un'introduzione debole del fattore tempo).

Una modalità forte pare legata all'assunzione di figure liminali dell'umano come la specie dell'«*homo silvestris*», o «*nocturnus*», o «*trogloglota*», letteralmente «*monstruosus*», accanto alle altre quattro specie (o sottospecie) "continentali": dove da un lato vige ancora il premoderno «*principium plenitudinis*» (che alimenta l'idea della grande scala, catena, fune, degli esseri), dall'altro l'idea gerarchica a esso associata viene contraddetta, "disciplinata", dalla collocazione dell'«*homo silvestris*», nella classificazione "orizzontale" delle cinque specie, accanto alle quattro varietà, razze, dell'«*homo sapiens*»³⁰. Modalità (relativa-

30. L'«*homo sapiens*» viene distinto sistematicamente in quattro "sottospecie", "varietà" (alle quali si aggiunge la quinta del «*monstruosus*»): «*Americanus*», «*Europaeus*», «*Asiacus*», «*Afer*». Esse sono classificate sulla base di tre caratteri variamente "fisiologici" (tra cui spicca l'eredità della classificazione ippocratico-galenica degli umori, ma si intravede anche l'eredità delle dottrine climatiche, e si palesa anche l'affermarsi del colore della pelle) e di un carattere che eccede del tutto la sfera fisiologico-morfologica, vale a dire ciò che attiene ai costumi di normazione giuridico-politica. L'«*Americanus*» è «*rusus, cholericus, rectus*» e «*regitur Consuetudine*»; l'«*Europaeus*» è «*albus, sanguineus, torosus*» e «*regitur Ritibus*»; l'«*Asiaticus*» è «*luridus, melanchonicus, rigidus*» e «*regitur Opinionibus*»; l'«*Afer*» è «*niger, phlegmaticus, laxus*» e «*regitur Arbitrio*». A parte, pur sempre «*Homo*», ma come una

mente) deboli di introduzione dell'anomalo, del mostruoso, erano invece quelle con le quali Linneo indicava in «sfigurazioni» indotte dal clima o dai costumi le cause di fenomeni anche mostruosi (come avveniva per abitanti delle montagne, per i Patagoni, gli Ottentotti, o per le popolazioni, come i canadesi, che si deformano la testa rendendola conica, ecc.).

L'ordine della natura di Linneo comunque era complessivamente segnato assai meno di quello di Buffon dal fattore tempo (e anche dal correlativo ripensamento del fattore clima), e da ciò che questo comportava sul piano del discorso sulle anomalie.

Questo trovava già un diverso assetto nel diverso fondamento teologico del pensiero di Buffon: un dio più inaccessibile nei suoi disegni, quindi di principio creatore di un ordine aperto anche a disarmonie, anomalie (ma non quelle connesse a forme di ibridismo); ma soprattutto di un ordine che in linea di massima tendeva a sottrarsi sia al principio di pienezza, che ad antiche e nuove forme di fissismo.

L'abbandono del principio di pienezza favoriva l'evidenziazione della demarcazione tra le specie, e dello scarto tra specie umana e animalità, per cui non si dà nessun «homo silvestris»³¹, come l'idea di una grande famiglia del genere umano (legata all'elaborazione di una scienza del mondo naturale connessa alla dottrina monogenistica). Un consistente distacco dal fissismo si esprimeva nella ben nota teoria della «degenerazione» (o alterazione, o snaturamento. . .) del «prototipo generale» (l'uomo bianco nel caso della specie umana), onde la formazione delle diverse razze per il sommarsi con il tempo delle conseguenze (rese ereditarie prima negli individui e poi in gruppi più ampi) di cause esterne: in primo luogo, ancora una volta, il clima, o ad esso connesso la dieta, ma anche le malattie epidemiche, gli incro-

specie «ab Homine sapiente distinctissima», sta il «Troglydytes», «nocturnus», «Sylvestris Orang-Outang» (dove era chiara l'utilizzazione dell'opera del Tyson sull'*Ourang-Outang, seu homo silvestris*, che però andava nella ben più insidiosa direzione dell'omologazione tra scimmie e uomo, nel quadro di un'acuta critica al favoloso): C. LINNEUS (CAROLI A LINNÉ), *Systema Naturae per regna tria naturae. . .*, typis Ioannis Thomae nob. De Trattner, Vindobonae 1767, I, pp. 29 e 33.

31. «L'intervalles qui les sépare [l'uomo dalla scimmia, dall'orango] est immense, puisqu'à l'intérieur il est rempli par la pensée & au dehors par la parole»: G.-L. LECLERC DE BUFFON, *Histoire naturelle générale et particulière*, tome XIV, Imprimerie Royale, Paris 1766, p. 32 (si può ricordare che per gli autori di questa stagione di pensiero l'orango è in effetti il nostro scimpanzè).

ci, ecc. Di qui dunque dissimiglianze, anche pesanti “anomalie”, se si vuole, che restavano però esteriori. «Le même homme [...] s’est verni de noir sous la zone torride, et [...] s’est tanné, rapetissé par le froid glacial de la sphère du pôle». La “storicizzazione” della natura implicava con la storicità delle razze anche la loro reversibilità. «Laver la peau d’un nègre» sarebbe stato possibile nel giro di 8–12 generazioni, se i negri fossero stati trasportati in zone temperate, sottratti alle condizioni materiali che li avevano fatti diventare tali³².

Entro una tale storia della natura al movimento di degenerazione del tipo umano, e ai fenomeni di relativa “anomalia” che ha prodotto, si associa quindi un possibile ritorno al prototipo, palesando che la tendenza al distacco dal fissismo restava però interna ad un quadro di essenzialismo normativizzante (ponendosi come modelli i prototipi delle venticinque specie originarie non soggetti o meno soggetti alle variazioni indotte da un tempo che non aveva perduto la cifra della sua minacciosità); nel mentre soltanto l’abbandono assoluto di tale essenzialismo, in uno con una “neutralizzazione” di ogni carattere qualitativo della temporalità, avrebbe consentito di trasformare le “anomalie” in semplici variazioni rilevabili statisticamente, o in momenti di omologhi processi evolutivi. Analogamente si dispone ancora in modo più fortemente qualitativo, in Buffon, il tempo della storia umana, dal momento che entro la storia civile, o la storia in genere, si definisce il compito di un processo di perfezionamento, in tal caso con il rafforzamento delle “cause culturali” dei fenomeni umani, degli elementi della civiltà.

Un’inedita riformulazione dell’importanza del clima (incrementata dall’ultimo Buffon per combattere le radicali tesi degenerazioniste di Cornelius de Pauw) si dava così all’interno di un discorso, assai ambizioso, che ricomprendeva storia della natura, storia della specie umana, storia politica umana. Un discorso che avrebbe largamente influenzato la riflessione di Kant sulle razze, derivanti come in Buffon dallo stesso ceppo, e sull’influenza dei climi sul loro formarsi, influenza subordinata in una prospettiva caratterizzata dalla soluzione “preformista”: una prospettiva nella quale – a rigore – negative anoma-

32. Ivi, pp. 311–312, 316. Su alcuni di questi passi ha portato l’attenzione SEBASTIANI, *I limiti del progresso*, cit., in part. pp. 179 e ss., in pagine che sottolineano l’influenza di Buffon tra i teorici scozzesi sopra già richiamati.

lie non vi sono, se sono tutte previste da una previdente natura «degnata di ammirazione»³³.

13. Non v'è modo di rendere appena più argomentato e plausibile questo quadro del tutto sommario, né di corredarlo adeguatamente di altre figure, nella prospettiva di esaminare gli esiti che subiscono l'“anomalo”, il “mostruoso”, etc. in una vicenda di progressiva omologazione classificatoria delle diversità zoologiche ed anche antropologiche. In tale ottica può essere riletta in primo luogo l'opera di Blumenbach, studiando quegli esiti entro la sua riformulazione sistematica della prospettiva monogenista e il suo impiego, nel *De Generis Humani Varietate Nativa* (1775), di criteri di precisa misurazione della struttura del corpo (specie conformazione della testa, proporzioni del cranio, dentatura, ecc.) in una stagione di estensione marcata del modello misurativo quantitativo all'antropologia somatica: si ricordi la misurazione dell'angolo facciale proposta da Peter Camper, e la sua applicazione in sede fisiognomica e “caratterologico-psicologica” da parte di Caspar Lavater,³⁴ ecc. Ciò che importa notare è che entro simili misurazioni “scientifiche” l'anomalo in quanto tale non trovava più propriamente posto, la “scientificizzazione” del discorso nello stesso tempo consentendo di emettere pronunce inappellabili circa il grado di superiorità o inferiorità di questo o quel tipo umano. Piuttosto nelle prospettive influenzate dall'introduzione del tempo storico di matrice buffoniana, e quindi dalle nozioni di «dégénération» o «dégradation», i gradi inferiori delle popolazioni umane tendevano, come si è visto, ad essere considerati come “de-formazioni”, e ad essere largamente ricondotte a cause climatiche. Così – per recare un esempio – avveniva nella singolare costruzione della scala degli esseri viventi proposta da Julien-Joseph Virey, caratterizzata dalla preminenza al vertice dei regni tanto animale che vegetale del «principe mâle», fino alla degradazione verso la brutta materia, attraverso il «caractère femelle», nelle «familles

33. I. Kant, *Delle diverse razze di uomini* [1777], in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. da G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1965, p. III.

34. Il quale posizionava il Samoiedo sulla soglia della prima umanità tra i poli della più deforme bestialità e le più alte espressioni dell'ideale bellezza umana. Nella sua scala dell'angolo facciale, tra 0° e 100°, Camper – come è noto – collocava gli africani poco più su (attorno ai 70°) dell'orang-utan (collocato all'apice delle scimmie sui 60°), al sommo della scala disponendo gli antichi greci.

hermaprodites» e negli «androgynes», di modo che «la dégradation de l'échelle de vie est une sorte d'effémination graduée»: ecco allora che si spiega perché «les habitans polygames de la zône torride sont bien plus foibles, plus efféminés que les peuples du Nord, chez lesquels il nait plus d'hommes que de femmes»³⁵.

Né v'è modo di diffondersi sulla stagione della teorizzazione sistematica, nella riflessione antropologica tra '700 e '800, delle cause pertinenti all'"homme physique" nella sua relazione poi con l'"homme morale", con la costellazione delle forme di indagine (anatomia comparata, craniologia, fisiognomica, climatologia, ecc.) nella stagione della "Société des observateurs de l'homme" fondata da Jauffret come della frenologia di Franz Joseph Gall, ecc.: la stagione comunque della massima codificazione (specie nei primi decenni dell'Ottocento) dei saperi, e della tendenza alla massima neutralizzazione, de-essenzializzazione, delle anomalie. Come si sa, è in ispecie dagli anni '20-'30 di quel secolo che interviene l'opera di sistematica riconduzione del "monstre" sotto la logica indefettibile di leggi generali della natura negli scritti (di recente tra l'altro riproposti dalla Mazzocut-Mis) di Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, e poi di suo figlio Isidore. Così come è degli anni '30, per esempio, con la "riduzione statistica" del gigantismo e del nanismo, la chiusura, con le procedure misuranti di Alcide d'Orbigny, nel caso dei giganti patagonici.

Basterà qui concludere che in questa stagione, specie nella cultura francese, il ricorso alla geografia, e all'etno-geografia, certo non scomparve, e con esso l'ambizione di sistemi conoscitivi in grado in fondo di padroneggiare, se non escludere, ogni configurazione di anomalie fisiche o storiche.

«Oui, Messieurs, donnez-moi la carte d'un pays, sa configura-

35. J. J. VIREY, *Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle*, Déterville, Paris 1803, p. 402 (pagina dell'art. "Nature" alla quale segue anche la trattazione delle «monstruosités»). Per l'idea che il "ridiscendere", il "ritombare" umano verso l'imbecillità brutta si iscriva nel «cercle des vicissitudes de la nature» si veda p. 358. D'altra parte Virey – restando un momento su di lui - sottraeva all'uomo anche la specificità (lasciatela da Blumenbach) dell'essere bimane, ponendo sullo stesso piano zoologico il suo genere e quelli dell'orango o del gibbono, per poi affidare alla distinzione tra «peau claire» e «peau foncée» la nota distintiva (che si dà però attraverso differenze fisiche tanto graduate da apparire pressochè insensibili) a livello di «espèces» umane da cui fare discendere poi le diverse «races». Su ciò si vedano gli articoli "Homme" e "Orang-Outang", che vanno seguiti anche nella successiva edizione del *Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle* (Déterville, Paris 1818).

tion, son climat, ses eaux, ses vents, et toute sa géographie physique; donnez-moi ses productions naturelles, sa flore, sa zoologie, etc., et je me charge de vous dire *a priori* quel sera l'homme de ce pays, et quel rôle ce pays jouera dans l'histoire, non pas accidentellement, mais nécessairement, non pas à telle époque, mais dans toutes; enfin l'idée qu'il est appelé à représenter»³⁶.

Sono espressioni di Victor Cousin che partono dall'esplicito altissimo elogio di Montesquieu scienziato della storia e sistematico teorico delle cause dei climi, in ciò capostipite delle indagini di tanta *science de l'homme* degli *idéologues*, e nelle quali chiaramente si avvertono echi della speculazione di Hegel (eloquenti peraltro le generose "concessioni" di questi alla "geografia"). Esse attestano come fosse lungi dall'essere del tutto esaurito il linguaggio che legava climi e caratteri dei popoli, almeno nelle versioni di un certo "naturalismo" illuministico e poi positivistico. Ma era un linguaggio destinato a ripresentarsi in larga misura in disarticolati spezzoni lessicali, magari consegnato a logori stereotipi di caratterizzazioni dei popoli. Peraltro, prima di cedere il passo ad approcci culturalisti (come quello più tardo della stessa *Volkerpsychologie*) esso era stato messo in crisi radicale dalle nuove concezioni dei caratteri dei popoli in una chiave eminentemente "culturale" o "spirituale", nell'età che fu anche dell'affermazione e diffusione del romanticismo, dello storicismo (degli storicismi...), delle nuove idee di "nazione" e dei nuovi ideali "nazionali" e "nazionalistici".

Si può sostenere forse che il vero "colpo di grazia" al linguaggio etnogeografico, o topoetnologico, tra fine '700 e '800 fu dato appunto dal processo di culturalizzazione e marcata spiritualizzazione della "nazione" a partire dalla sua "terra", dal luogo del suo abitare: una "spiritualizzazione del territorio" che poteva comportare, comportò, anche il simmetrico operare di un processo, antistoricistico, di "naturalizzazione dello spirituale" (superfluo ricordare il dibattito su Herder, ecc.). Né è un caso che nelle aree o tendenze culturali dove tale processo era assente o più debole (*idéologues*, positivisti, ecc.) l'approccio teorico del condizionamento geografico continuò a risultare non poco diffuso e forte, anche se sottoposto a rivisitazioni e rimodulazioni,

36. V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Didier, Paris 1841, pp. 241-2.

come si è intravisto.

Ora — si può dire — la spiritualizzazione della natura trasforma il senso dell'anomalo, dello straordinario, ricompreso all'interno di un nuovo senso del valore dell'individualità. L'idea di uno spirito, di un genio, del territorio si apriva però — si è accennato — anche a una definizione in senso naturalistico, o comunque ontologizzante, dei caratteri delle nazioni. In tal senso questi si rivestivano di elementi essenzialistici, eterni, extrastorici, legati però anche a essenze del territorio (tra l'altro nello scenario contrassegnato dall'eminenza del nesso popolo—sovrano—territorio nella definizione dello stato moderno e della nazione in senso moderno, dopo i patriottismi e genealogismi delle società di *ancien régime*).

Il discorso allora potrebbe continuare, spostandosi, per esempio, in particolare verso la congiuntura di fine Ottocento, e la rivendicazione dei caratteri spirituali dei territori nell'età degli imperialismi e dei nazionalismi (tanto più di quelli più deboli o sconfitti). Ma si tratta di un discorso già troppo prolungatosi, da chiudere qui.

Tra ontologia e teologia

Aspetti della *monstruositas* nel tardo Medioevo (secoli XIII–XIV)

VALERIA SORGE

1. Premessa

A voler riconsiderare la questione della *monstruositas* nel Medioevo, mi sembra che il tema sia suscettibile di numerose variazioni, dovute alla singolare capacità che la sua stessa semantica letterale sembra possedere in modo privilegiato, vale a dire quella di sottrarsi a ogni precisione storica¹. Almeno a un primo sguardo, si offrono alla nostra comprensione molteplici variazioni di senso, intrecci problematici e complessi e opzioni diverse circa la natura epistemologica di quel sapere che sembra disporsi tra interno ed esterno, tra anima e corpo.

Luogo estremamente ambiguo, dunque, quello del mostruoso, nel tardo Medioevo, certamente non riconducibile al *topos* dei *mira-bilia* di ascendenza e tradizione pliniana, ma piuttosto riconoscibile a partire dalla sua evidente autointelligibilità e autoreferenzialità che consente di spiegare in se stesso, e quindi in maniera sostanzialmente tautologica, tutte le deviazioni che può generare: intesa dunque come *limen* tra le due dimensioni contigue dell'animale e dell'umano, della vita e della morte, violazione di ogni tipo di classificazione e di ogni legge, civile come religiosa, la *monstruositas* è coinvolta in molti dei più importanti dibattiti della seconda scolastica e rappresenta di conse-

1. Per un'introduzione storica generale alla teratologia medievale e dell'età moderna, si vedano: J. CÉARD, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Droz, Genève 1977; ID., *L'énigme des monstres. Aperçus sur l'histoire culturelle et scientifique de la monstruosité*, «Imaginaire et inconscient. Études psychothérapeutiques», 13, *Les représentations du monstrueux*, 2004, pp. 17–26; J.B. FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1981, e il più recente classico L. DASTON, K. PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, Zone Books, New York 1998 (trad. it. *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Carocci, Roma 2000).

guenza un tema trasversale, una sorta di *fil rouge* che collega indagini appartenenti ad ambiti diversi dei saperi filosofici senza essere essa stessa oggetto di un dibattito specifico.

Da questo punto di vista la storia delle valenze del termine *monstrum* nel Medioevo può essere suddivisa in due grandi periodi: quello precedente e quello successivo alla traduzione del trattato medico di Averroè, il *Colliget*, che comincia a circolare solo nel corso degli anni Ottanta del XIII secolo e che propone i canoni di un rigoroso aristotelismo in rapporto a quei luoghi problematici relativi ai saperi del corpo, in cui tradizione medica e impostazione peripatetica tendevano a divergere².

È opportuno d'altronde ricordare che, già intorno al 1260, Alberto Magno aveva consapevolmente sottolineato, nella sua monumentale parafrasi del *De animalibus*, la distanza di Galeno da Aristotele³, e manifestato il fermo proposito di non sacrificare del tutto il punto di vista del medico a quello del filosofo: al contempo e in una diversa direzione, la proposta avicenniana di una sintesi tra la dottrina embriologica di Ippocrate e Galeno e quella aristotelica, aveva proposto agli intellettuali la possibilità di una mediazione che da un lato potesse assegnare alla teoria aristotelica il primato sul piano dei fondamenti filosofici e, dall'altro, consentisse di concedere ampio spazio, su un piano empirico e pratico, alla tradizione medica. Ed è lo stesso Alberto, nell'ambito del terzo trattato del secondo libro della *Fisica*, a dedicare per esempio un intero capitolo al problema delle nascite mostruose che tratta in un modo speculativamente più problematico rispetto

2. Per una efficace sintesi del rapporto medicina-filosofia tra Medioevo e Rinascimento, si veda ora: C. CRISCIANI, *History, Novelty and Progress in Scholastic Medicine*, «Osiris», 2nd Series, vol. 6, *Renaissance Medical Learning: Evolution of a Tradition*, 1990, pp. 118-139; restano fondamentali per l'analisi dei rapporti tra il *Colliget* e l'aristotelismo medievale, J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini, Napoli 1988; D. JACQUART, *Influence de la médecine arabe en Occident médiéval*, in *Histoire des sciences arabes*, sous la dir. de R. Rashed, III, *Technologie, alchimie et science de la vie*, Seuil, Paris 1997, pp. 213-232.

3. ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus*, hrsg. von H. Stadler, Aschendorff, Münster 1916. Per quanto riguarda il rapporto tra Alberto e Galeno, restano fondamentali i contributi del volume *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. by J.A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980 (trad. it. *Alberto Magno e le scienze*, ESD, Bologna 1994). Sui saperi *de animalibus* tra Medioevo e Rinascimento si veda ora: *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, ed. by C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens, Leuven University Press, Leuven 1999 e la relativa bibliografia.

ai classici canoni dell'embriologia ma soprattutto del teleologismo di matrice cristiana⁴. Alcuni aspetti del dibattito in questione sono già stati fortunatamente ricostruiti con molta finezza; pertanto il mio intento qui è quello di tracciare un quadro d'insieme di un tema che non emerge da coordinate inusitate o da squarci aperti tra saperi poco frequentati: vorrei riferirmi infatti esclusivamente al tema delle nascite mostruose, mettendo in evidenza la pluralità di linee teoriche che esso offre agli intellettuali della tarda scolastica.

2. I teologi: Bonaventura ed Enrico di Gand

È dunque opportuno guardare in primo luogo alla produzione teologica dell'università parigina, nella quale notoriamente si fanno sentire forti resistenze in rapporto all'assimilazione della filosofia naturale di Aristotele. Bonaventura, per esempio, radica il problema nello spazio già individuato dalla fenomenologia teratologica agostiniana del *De civitate Dei*; a fondamento di ogni fenomeno naturale, anche mostruoso, si porrebbe comunque l'insondabile volontà divina:

Come dunque non fu impossibile a Dio creare le nature che volle creare, così non gli è impossibile trasformarle, perché le ha create, in quel che vuole. Da qui s'infittisce come in un bosco una moltitudine di fatti miracolosi che si denominano *monstra*, *ostenta*, *portenta*, *prodigia*. Se li volessi rievocare e passare in rassegna tutti, non si vedrebbe la fine di quest'opera. Affermano comunque che *monstra* derivano da *monstrare*, perché dimostrano facendo conoscere qualcosa; *ostenta* da *ostendere*; *portenta* da *portendere*, cioè perché fanno presagire, e *prodigia*, perché dicono in appresso, cioè preannunziano il futuro⁵.

È dunque la contrapposizione agostiniana di *natura instituta* o *integra* e di *natura lapsa* o *vitiata*, a costituire i variegati percorsi di quella storia sacra che già anticipa, in un certo senso, le discussioni tardo-scolastiche sulla *potentia dei absoluta* e, nel sottolineare i motivi

4. ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, lib. 2, tract. 3, cap. 3, in Id., *Opera omnia*, hrsg. von P. Hossfeld, Monasterii Westfolorum, Aschendorff 1968, vol. 1, pp. 136–139.

5. SANT'AGOSTINO, *De Civitate Dei*, trad. it. *La città di Dio*, introduzione di A. Pieretti, trad. e note di D. Gentili, indici di F. Monteverde, Città nuova, Roma 1997, XXI, 8, p. 1185; ma si veda anche, sulla *natura lapsa*, XIX, 15 (ivi, pp. 1056–1058).

di un radicale contingentismo, finisce per legittimare la tesi che anche i mostri discendono da Adamo e contribuiscono anch'essi all'evidente *pulchritudo* dell'*ordo rerum*.

Nel *Commento alle Sentenze*, infatti, nell'ambito di un quadro dichiaratamente teologico, il maestro francescano s'interroga sul modo in cui l'uomo avrebbe generato se non fosse caduto nel peccato; la contrapposizione tra la natura integra, in cui dominavano le virtù superiori, e quella *lapsa* in cui risultano invece determinanti fattori organici e differenze estrinseche e per di più la facoltà immaginativa si è ormai indebolita perché non è più vincolata alla superiore forza della ragione, conduce Bonaventura ad affrontare il problema delle nascite mostruose. Il teologo francescano fa qui riferimento a quei casi limite di creature che, pur avendo ricevuto il battesimo, erano menomate al punto tale da avere una minima prospettiva di vita dopo la nascita; «magna quaestio» senza dubbio, perché immediatamente inscrivibile nell'economia cristiana della salvezza e nel problema della futura riappropriazione del proprio corpo da parte di queste stesse creature⁶. Bonaventura sottolinea subito un caso specifico di *portentum*, vale a dire quello di un *monstrum* che appare come unione di due creature, e tale è il caso emblematico dei gemelli siamesi provvisti di due teste, e si interroga sulle modalità in cui si è realizzata questa stessa unione. Tutto dipende qui dal ruolo attribuito alle parti principali del corpo (*membris principalibus corporis*) che conduce Bonaventura a seguire Aristotele e ad affermare che, se i siamesi hanno due teste, presumibilmente hanno anche due cuori, e dunque possono senz'altro essere battezzati come due persone distinte⁷. Ampiamente

6. Nel caso di san Tommaso, come di molti altri teologi, era in gioco il fondamentale problema della riappropriazione del proprio corpo da parte dei santi e dei dannati, come opportunamente sottolinea F. SANTI, *Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi*, «Micrologus: natura, scienze e società medievali», 1993, 1, *I discorsi dei corpi*, pp. 273–274: «Tommaso afferma — con una fermezza non conosciuta nella tradizione — che anche i corpi dei dannati risorgeranno privi di malformazioni e che sarebbe irrazionale affermare, al contrario, la resurrezione di corpi prigionieri di quelle mostruosità eventualmente conosciute durante la vita terrena. La pena dei dannati sarà terribile, ma per esserlo non avrà bisogno delle imperfezioni storiche»; si veda anche G. ALLINEY, *L'identità del corpo mortale e del corpo risorto nei dibattiti duecenteschi*, «Esercizi filosofici», 3, 1996, pp. 187–197.

7. BONAVENTURA BAGNOREGIS, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, in Id., *Opera Omnia*, Ex Typ. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1889, IV, p. 936: «si vero quaeratur de monstro, quod partim est homo, partim bestia, dicendum quod si partes principales sunt hominis, si vixit, habuit animam humanam, et ideo ordinatum est ad

diffusa nelle trattazioni dei teologi, questa soluzione viene affiancata dall'altra, consolidatasi invece nell'ambito del dibattito sull'ontologia delle forme, e che trova piuttosto la sua più significativa espressione nel genere letterario dei *Quodlibeta* universitari dove, sotto molteplici punti di vista, e molto spesso nella forma letteraria del racconto di un'esperienza vissuta in prima persona, si discute il complesso caso teologico del battesimo di un neonato con due teste.

È questo il caso di Enrico di Gand che dedica ben due questioni dei suoi *Quodlibeta* a tale discussione: in realtà, nelle pagine di Enrico e di numerosi *magistri* che operano nella Facoltà di teologia dell'Università di Parigi, lo schema delle trattazioni quodlibetal⁸ è senz'altro quello più adeguato alla trattazione di tematiche di tal genere, perché esso germina direttamente dalla riflessione sulla forma e sulla natura della generazione fisica del *monstrum* e rinvia costantemente a una esigenza di totalità e di unità, e alla domanda relativa alla considerazione dello stesso come numericamente uno e dotato di anima razionale. L'aspetto filosofico della questione appare però in Enrico di Gand subito centrale, ancorché particolarmente sviluppato rispetto a quello teologico. Si tratta di un livello di discussione che rende inevitabile il confronto con la tradizione medica e la strategia adottata si configura come la possibilità di discutere un caso che, nella sua eccezionalità, rientra tuttavia nella norma, e rende legittima la questione del battesimo dal momento che il neonato con due teste è pur sempre un essere umano: quali teorie mediche, infatti, si chiede Enrico, potrebbero attestare il contrario⁹? Non è qui il caso di discutere la questione del rilievo acquistato dalla strategia dei *magistri* in

resurrectionem». Si veda anche la questione «Utrum corpora electorum resurgant cum deformitatibus», ivi, dist. XLIV, pars I, art. 3, q. I.

8. Su tale tema, si veda B.C. BAZAN, J. WIPPEL, G. FRANSEN, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans la Faculté de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout 1985.

9. ENRICO DI GAND, *Quodlibet* VI, q. 14, in HENRICI DE GANDAVO *Opera omnia*, X, ed. G.A. WILSON, Leuven University Press, Leuven 1987, pp. 158–159. Sui *Quodlibeta* di Enrico si veda perlomeno: P. PORRO, *Doing Theology (and Philosophy) in the first Person: Henry of Ghent's Quodlibeta*, in C. SCHABEL, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Brill, Leiden 2006, pp. 171–231; C. KÖNIG-PRALONG, *Évaluation des savoirs d'importation dans l'université médiévale: Henri de Gand en position d'expert*, «Revue européenne des sciences sociales», XLVI, 2008, n. 141, pp. 11–28. Mi sia consentito a tal proposito rinviare a V. SORGE, *Gnoseologia e teologia in Enrico di Gand*, Loffredo, Napoli 1988.

teologia di sottrarre alle competenze dei giuristi la canonicità di un caso perfettamente iscrivibile nel diritto romano, sottomettendolo alla loro giurisdizione¹⁰. Un'analisi dettagliata della produzione quodlibetale del XIII secolo, infatti, che tenesse presente il fondamentale rilievo delle censure ecclesiastiche del 1270 e del 1277, individuerrebbe probabilmente la volontà dei teologi di recuperare gli stessi temi in un contesto di segno diverso e, come è ben noto, Enrico è attivamente partecipe di tale movimento, in qualità di componente della Commissione di sedici teologi nominata da Tempier per preparare la grande condanna dell'aristotelismo del 7 marzo 1277¹¹. L'elemento di rilievo è piuttosto quello per cui, nella sua stessa prospettiva, la *monstruositas* assume un valore puramente strumentale, ed esprime la piena consapevolezza della pluralità di livelli sui quali può dispiegarsi la tematica trattata: dalla *mirabilis experientia* di aver visto una volta un mostro con due teste che però conservava all'apparenza tratti unitari¹², il discorso trapassa poi al piano medico ed embriologico, agli aspetti antropologici e filosofici e infine alla teologia dei misteri¹³, e dunque

10. Si veda ora per ciò che concerne i rapporti tra le due facoltà E. MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII e siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2007 che dimostra come i teologi nel XIII secolo tendono già a rivendicare le proprie competenze intellettuali rispetto ai giuristi; ma si veda ancora: S.P. MARRONE, *Literacy, Theology and the Constitution of the Church: Scholastic Perspectives on Learning and Ecclesiastical Structure in the Late Thirteenth Century*, in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hrsg. von J.A. Aertsen, A. Speer, W. de Gruyter, Berlin 2000, pp. 297–307; A. BOUREAU, *L'Empire du Livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200–1380)*, Les Belles Lettres, Paris 2007.

11. La bibliografia sulla problematica in questione è ormai sterminata, mi limito a ricordare i lavori fondamentali: L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e–XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999; A. BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Les Belles Lettres, Paris 1999; e il poderoso volume collettaneo *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, hrsg. von J.A. Aertsen, K. Emery, A. Speer, W. de Gruyter, Berlin 2001.

12. *Quodlibet* VI, cit., p. 164: «Visum enim est quandoque monstrum habens capita duo et superiora separata, quod in quibusdam aliis partibus erat unum continuum et proveciae aetatis, ut loqueretur in uno capite et in alio, ita ut quasi diversae personae altercarentur frequenter inter se, et quando una voluit comedere, alia voluit ieiunare, et quando per unum os nimium comedabat, per alterum os conquerebatur se gravari. Iterum, quando una voluit orare, altera voluit iocari. Et una erit talis quod voluit luxuriari et esse dissoluta, altera vero voluit esse religiosa. Et una moriebatur longo tempore ante aliam, et erant coniunctae una viva et altera mortua. Quare vero nullo modo potuissent contingisse, si fuissent una persona, et unica sola anima informaretur totum monstrum».

13. Ivi, pp. 157–167.

alla questione del battesimo e della resurrezione dei corpi¹⁴. D'altro canto, per fornire al suo discorso una solida base medica, Enrico accetta il sistema cardiocentrico, dal momento che «divinum membrum est *cor* et eius inhabitator est *anima*»¹⁵; contro l'encefalocentrismo di «alcuni medici (*aliqui medici*)» che seguono invece la tradizione galenica, egli dispiega le sue conoscenze in ambito fisiologico e sostiene che le deformità alla nascita dipendono non solo dalla debolezza della *vis activa* propria del seme maschile, ma soprattutto da una funzionalità dimidiata della matrice femminile.

Ma al Gandavense non sfugge l'importanza della posta in gioco; non si tratta solo dei principi della fisiologia, vale a dire quelli di individuare il *limen* che separa normalità da anormalità, ma di tutta la costruzione teorica dei teologi aristotelici cristiani intorno all'anima e al suo rapporto con il corpo. Da questo punto di vista la pluralità di linee teoriche che il problema dei gemelli uniti a due teste gli offre è evidente: in realtà la risposta alla domanda se il *monstrum* possa essere considerato numericamente uno e dotato di un'unica anima razionale, rappresenta solo un aspetto secondario che sottende una ben più profonda opposizione concettuale. Ne è prova il fatto che Enrico accomuna in un'unica critica sia gli averroisti latini «tenentes de anima umana positionem Averrois» sia «illi qui dicunt quod in homine non est nisi unica forma substantialis»¹⁶. Per quanto riguarda i primi, Enrico mostra la sostanziale equivocità della tesi per cui, data l'unità dell'intelletto, essi ritengono che

[...] un unico intelletto operi in questo mostro per mezzo di una molteplicità di fantasmi [...] e dunque, in un certo senso, finirebbero con l'identificare questo stesso mostro con uomini diversi a seconda dei diversi fantasmi, sebbene non possano farlo sostanzialmente in alcun modo dal momento che, secondo la loro opinione, la forma sensitiva è tratta nell'uomo dalla potenza della materia che, in questo stesso mostro, è necessariamente unica, così come è stato affermato¹⁷.

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, p. 159.

16. *Ivi*, p. 162.

17. *Ibidem*: «[...] in isto monstro ponerent unum intellectum operari per diversas phantasias [...] et sic secundum diversas phantasias quodam modo ponerent ipsum esse diversos homines, sed substantialiter nullo modo possent, quia forma sensitiva secundum istos in homine educta est de potentia materia, quam oportet unicam esse in hoc monstro, ut dictum est».

Nella filigrana di questo orientamento della questione che è dunque insieme teologico e antropologico viene riproposta la particolarissima soluzione offerta dal Gandavense nell'ambito dell'ampio dibattito che anima l'Università parigina alla fine del tredicesimo secolo relativo al problema dell'unicità o pluralità delle forme sostanziali¹⁸, soluzione che contraddice polemicamente la posizione di Tommaso d'Aquino; se tutti gli enti naturali — sostiene Enrico — posseggono normalmente, come voleva Aristotele, una sola forma sostanziale, è solo l'uomo però a rappresentare un'eccezione perché egli possiede due forme distinte e non più di due, cioè la forma naturale che costituisce il termine del processo di generazione e l'anima spirituale, creata da Dio, che sopravviene alla precedente: tesi questa estremamente provocatoria nei confronti dell'aristotelismo cristiano di Tommaso perché separa radicalmente anima e corpo che Tommaso, nella sua coerente costruzione gnoseologica, aveva intrinsecamente unito. Nel caso dei gemelli siamesi, poi, dotati indiscutibilmente di due sistemi percettivi, se si ammettesse un'unica anima intellettuale, scaturirebbero numerose difficoltà; la questione è risolta solo a partire dall'ammissione di una duplice forma nell'uomo, per cui da un lato la *forma corporeitatis* organizza l'elemento del *continuum* tra i due corpi uniti e, d'altra parte, sono soltanto due le anime che gestiscono i centri del sistema percettivo e intellettuale¹⁹.

18. Sul dibattito relativo all'unità e alla pluralità delle forme nel XIII secolo si vedano perlomeno: R. MACKEN, *Unité et dimorphisme de l'homme selon Henri de Gand*, in *Teoria e prassi*, atti del sesto Congresso internazionale (Genova-Barcellona, 8–15 settembre 1976), a cura di B. D'Amore–A. Giordano, Edizioni domenicane italiane, Napoli 1979, pp. 177–182; G.A. WILSON, *Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286*, in *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, ed. by G. Guldentops, C. Steel, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 261–276; resta ancora fondamentale il volume di P. MAZZARELLA, *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Edizioni domenicane italiane, Napoli 1978.

19. *Quodlibet* VI, cit., pp. 166–167: «Oportet ergo ponere necessario quod in tali monstro uno et continuo subsistente in eadem materia numero sit una forma substantiali educta de potentia materiae, quae naturaliter continet totam materiam, et a qua est forma continui in illo, et est extensa per materiam et dispositio ad unam animam in una parte materiae per unam partem suam, et per aliam in alia ad aliam animam. Et sunt illae partes formae dispositive ad duas animas, sicut et partes materiae ab invicem divisibiles, ut de una materia fiant duae, et de una forma duae: sic enim divisibiles sunt omnes formae materiales, ut patet de divisione animae sensibilis in divisione partim anguillae. Et sic dividuntur in resurrectione, si illi gloriose resurgant».

3. Tra *philosophia naturalis* e logica: Remigio dei Girolami e Alberto di Sassonia

La tesi della duplicità delle forme offriva dunque alla discussione uno strumento interpretativo importante per la riduzione a natura di alcuni fenomeni particolarmente resistenti a una precisa classificazione fisica come appunto la *monstruositas*; più tardi, nel xiv secolo, quando è ormai pienamente matura la coscienza epistemologica e medica dei teologi ma ancor di più degli *artista*, saranno essi stessi a percorrere sentieri del tutto nuovi nella comprensione del tema.

In tale prospettiva, e servendosi delle classiche argomentazioni della fisica aristotelica, il frate domenicano Remigio dei Gerolami nel rispondere alla questione «*utrum homo monstruosus habens duo capita sit unus homo vel duo*», estende il problema al caso degli ermafroditi che sono forse tra i mostri senz'altro quelli più mostruosi dal momento che la loro esistenza rimette in discussione l'opposizione fondamentale che esiste in natura, uomo–donna, e la risolve facendo ricorso alle usuali argomentazioni cardiocentriche di Aristotele:

È anche possibile che in un uomo con tale deformità vi siano due cuori e due teste insieme a una invisibile discontinuità fisiologica interna. Qualcosa simile agli innesti degli alberi, quando frutti di specie differenti procedono da differenti rami promananti dal medesimo tronco; dove tuttavia — come pare — c'è una interna discontinuità, nonostante la continuità della corteccia esterna, al pari di differenti e discontinue radici. In un sol corpo non sono possibili due anime. Se dunque quei frutti differiscono per specie, di conseguenza e le anime e gli alberi devono singolarmente differire per essenza, a giudizio di Aristotele, *Metafisica* v, 6 (1016b 35–36); v, 9 (1018a 12–15); sebbene accidentalmente possono essere uno di numero, così come bianchezza e dolcezza nel frutto. In tal caso saranno due uomini deformati, ma con mancanza d'un piede, d'un ginocchio, d'un braccio, d'una mano e di altre membra non necessarie alla compattezza dell'essere animale²⁰.

20. REMIGIO DE GIROLAMI, *Utrum homo monstruosus habens duo capita sit unus homo vel duo*, «Memorie Domenicane», 14 (1983), *I Quodlibeti di Remigio dei Girolami*, a cura di E. Panella, p. 126: «Et etiam possibile est quod in huiusmodi monstro sint duo corda et duo capita cum discontinuatione interiori latenti, sicut videtur accidere in insertionibus arborum quando fructus diversarum specierum in diversis ramis ab eodem trunco videntur procedere, et tamen — ut videtur — oportet quod sit discontinuatio interior latens, licet exterior cortex continuus sit, sicut sunt ibi diverse et discontinuate radices. In uno enim corpore due anime esse non possunt. Si autem illi fructus differunt specie, et per consequens anime et arbores oportet quod differant numero essentialiter, secundum Philosophum in v

Su un altro versante poi, quello del progressivo raffinarsi degli strumenti offerti dalla logica al dibattito universitario, una ben più profonda e significativa revisione concettuale radicalizza il problema persino nel senso di un esplicito logicismo; è tale il caso delle questioni sulla *Fisica* di Alberto di Sassonia, in cui, infatti, il *monstrum* corrisponde a un unico termine connotativo che suppone per la sostanza «praeter solitum cursum naturae»²¹. Ordinare i termini, nell'architettura complessa del linguaggio, è dunque un'operazione resa necessaria perché sostanzialmente legata ai nuovi e complessi percorsi di una «fisica ipotetica»²², a partire dal dibattito sulla teoria delle *consequentiae* e dalla ormai raggiunta e piena consapevolezza che tali autori dimostrano per questioni matematiche e per i rapporti che saldano la logica alla fisica e alla medicina.

4. Tra fisiognomica e *physica*: Guglielmo di Mirica e Nicola d'Oresme

In realtà, a parte radicalizzazioni di questo genere, gli ultimi due autori che vorrei esaminare, scelti per il loro diverso legame con la discussione sulla *monstruositas*, mostrano che tale tema può disporsi anche su due piani teorici ben distinti: il primo, rappresenta la ripresa dell'antico tema agostiniano relativo all'umanità delle razze mostruose, ma è declinato, in modo piuttosto inusitato, a partire da risvolti di-

Methaphisice; licet per accidens possint esse unum numero, ut albedo et dulcedo in pomo; et tunc erunt duo homines monstruosi cum defectu unius pedis et cruris et brachii et manus et aliorum membrorum que non necessario exiguntur ad consistentiam animalis». Sull'ermafrodita, si veda il bel saggio di E. CANTARELLA, *L'hermaphrodite et la bisexualité à l'épreuve du droit dans l'antiquité*, «Diogène», 208, 2004/4, pp. 3-15.

21. ALBERTO DI SASSONIA, *Expositio et quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia attributae*, ed. B. Patar, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie-Peeters, Louvain-la-Neuve-Paris 1999, vol. II, l. II, q. 17, p. 443.

22. H. HUGONNARD ROCHE, *L'hypothétique et la nature dans la physique parisienne du XIV^e siècle*, in *La nouvelle physique du XIV^e siècle*, éd. par S. Caroti et P. Souffrin, Olschki, Firenze 1997, p. 168: «à côté d'une physique "naturelle" qui vise les événements qui se produisent selon le cours ordinaire de la nature (*secundum cursum nature*), trouvait place une physique visant des possibles à Dieu hors du cours ordinaire de la nature. En termes logiques, à côté d'une physique entendue *categoriale*, s'élaborait une physique entendue *hypothétique*, pour reprendre une opposition oresmienne, c'est-à-dire une physique dont certaines prémisses sont reçues à titre hypothétique, et dont les arguments sont donc développés sous assumption d'un possible hypothétique non naturel».

chiaratamente fisiognomici. Il secondo s'inscrive invece nella rigorosa distinzione tra naturale e sovrannaturale e, sulla base della conclamata autonomia dei due ambiti, esibisce le ragioni di quel profondo scetticismo proposto nel quattordicesimo secolo da Nicola d'Oresme, che investe i fondamenti stessi della filosofia della natura, e i concetti di materia, forma, accidente, su cui l'aristotelismo cristiano aveva costruito il suo edificio speculativo.

La formulazione più limpida della riduzione a parametri fisiognomici del tema delle razze inferiori è formulata da Guglielmo di Mirica, intellettuale attivo alla corte papale di Avignone, che dedica a papa Clemente VI (1342–1352) il suo importante commento al testo pseudoaristotelico²³: in un momento in cui diventa fondamentale per i *magistri* garantire lo statuto epistemologico della disciplina fisiognomica e le particolarità del suo *modus agendi*, la proposta di un'opera di tal genere va considerata innanzitutto dal punto di vista di un'attenzione particolare, maturata progressivamente alla corte papale, per la salute del corpo²⁴, che interagisce naturalmente con gli aspetti antropologici e medici relativi all'unità della persona umana; d'altra parte, sempre più pressanti, in quegli anni, erano le preoccupazioni per un'umanità già segnata dalla grande peste e predisposta alle malattie per debolezze diventate ormai patologiche; da questo punto di vista, lo studio della fisiognomica si definisce — come leggiamo nella dedica a papa Clemente — utile e necessario «pro vitandis malorum periculosus contagiis»²⁵.

Nel testo di Guglielmo, la considerazione in termini fisiognomici delle nascite mostruose passa ancora una volta e costantemente attraverso il filtro del Commento di Alberto Magno al *De animalibus*; e l'adeguamento a cui essa è sottoposta ne enfatizza proprio il carattere distintivo, ovvero il presupposto che i segni esteriori del corpo sono i veicoli delle virtù psichiche e governano gli impulsi affettivi e le inclinazioni naturali dell'anima; da questo punto di vista anche i gemelli uniti all'indietro non si sottraggono a un'inferenza di tipo fisiognomi-

23. J. AGRIMI, *La fisiognomica e l'insegnamento universitario: la ricezione del testo pseudoaristotelico nella facoltà delle arti*, in EAD., *Ingeniosa scientia nature. Studi sulla fisiognomica medievale*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze (Firenze) 2002, in part. su Guglielmo di Mirica p. 141 e ss.

24. *Ivi*, p. 144 e ss.

25. *Ibidem*.

co sul piano di caratteri che si rivelino opposti: e ciò sempre sulla base del principio per cui il cuore, centro e propulsore della vita del corpo e dell'anima, regola e orienta le dinamiche di tutte le emozioni.

In questo contesto si inserisce anche la *digressio* sulle razze inferiori e in particolare sui pigmei che avevano ricevuto anch'essi un'attenzione particolare nella produzione di molti autori scolastici perché la loro presenza era attestata da racconti di viaggi ed enciclopedie. Anche qui è il *De animalibus* di Alberto, a rappresentare un'*auctoritas* indiscussa: i pigmei si collocano tra la scimmia e l'uomo e il loro linguaggio è paragonabile al balbettio dei minorati nella mente, quei *moriones* che non giungono alla soglia dell'intelligenza razionale a causa di un impedimento accidentale²⁶; la successione degli esseri viventi fornisce a Guglielmo di Mirica un argomento decisivo, quasi un omaggio in codice a quell'autore, Alberto Magno appunto che, più di ogni altro, ha legittimato i saperi *de animalibus*. Opponendosi infatti ad Agostino, che aveva negato ai pigmei ogni forma di umanità²⁷, Guglielmo afferma che essi non solo hanno memoria, ma sembrano possedere una specie di conoscenza sperimentale, analogamente alle scimmie che proprio sulla memoria hanno costruito la loro ben nota facoltà di imitazione, ma la cui attività conoscitiva non si solleva al piano dell'intelletto e dell'astrazione che è concesso solo all'uomo, perché solo l'uomo ha potuto attraversare tutti i gradi del percorso conoscitivo: i pigmei possono essere verosimilmente considerati esseri umani che potrebbero addirittura discendere da coppie di nani, la cui statura è probabilmente determinata dalla *virtus locis*, e dunque dall'influenza astrologica della regione in cui abitano²⁸. In ogni caso i pigmei e le

26. ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus*, cit., XXI, tract. I, cap. 2, 12, p. 1328: «Et ideo pigmeus nichil omnino percipit de rerum quiditatibus nec umquam percipit habitudines argumentorum: et sua locutio est sicut locutio morionum qui naturaliter stulti sunt eo quod non perceptibiles sunt rationum. Sed in hoc est differentia quod pigmeus habet privationem rationis ex natura, morio autem habet per accidens ex melancholia vel alio accidente non privationem rationis, sed potius privationem usus rationis».

27. SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., XVI, 8, 1-2.

28. Sull'influenza e il condizionamento dei climi sui caratteri delle complessioni fisiche, sull'astrometeorologia, e dunque sul problema "topo-etno-antropologico" nello spazio geografico-culturale degli antichi popoli del Mediterraneo, si veda ora il bel saggio di E. NUZZO, *Mediterraneo e caratteri dei popoli. Paradigmi della misura alle origini del modello "etno-geografico-climatico"*, in *Natura Storia Società. Studi in onore di Mario Alcaro*, a cura di R. Bufalo, G. Cantarano, P. Colonnello, Mimesis, Udine-Milano 2010, pp. 109-145 e l'ampia bibliografia ivi discussa.

scimmie rappresentano le due specie più contigue all'uomo e le uniche *disciplinabiles*, in grado di apprendere e acquisire conoscenza: e ciò si verifica non solo per la contiguità presente nell'ordine dei viventi, ma anche per la consapevolezza che, in questo stesso ordine, si dà sempre una gradualità di luci e ombre, di perfezioni e imperfezioni:

Così come l'anima è creata all'ombra dell'intelligenza astratta, — scrive Guglielmo — analogamente l'anima del pigmeo è creata all'ombra dell'intelligenza umana²⁹.

Si legittima così, nella prospettiva di Guglielmo di Mirica, una costitutiva multidirezionalità dell'umano, con una peculiare apertura all'anima e alle sue facoltà, che rappresentano una possibile unità di misura dell'ordine dei viventi, ma anche con un'attenzione specifica al corpo, che va inteso pur sempre come strumento dell'anima.

Condivisa da numerosi testimoni coevi della convergenza dell'elemento astrologico con quello fisiognomico, l'impostazione del concetto di gradualità delle specie nell'*ordo rerum* passa a influenzare gran parte della letteratura antropologica del tredicesimo e quattordicesimo secolo.

Ma è però a Nicola d'Oresme, intorno al 1370, che è opportuno chiedere in questo, come in altri contesti dottrinari, una più rigorosa determinazione dei caratteri della *monstruositas*: è evidente infatti che se un capovolgimento dell'impostazione agostiniana ha potuto attuarsi, è stato soprattutto perché tale recupero appariva propedeutico a significativi progressi soprattutto nell'ambito della rappresentabilità degli oggetti della conoscenza scientifica e dunque su un piano dichiaratamente epistemologico. Nel *De causis mirabilium*, infatti, l'importanza dell'uso di alcune nozioni anche in riferimento alla discussione su problemi fisici e cosmologici³⁰, dà luogo a un'interpretazione con-

29. GUGLIELMO DI MIRICA, *Opusculum in libellum phisionomie Aristotelis*, Roma, Biblioteca Alessandrina, ms. 81, f. 8rb: «Sicut anima humana est creata in umbra intelligentie abstracte, ita anima pigmei est creata in umbra intelligentie humane».

30. Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of his «*De causis mirabilium*», with critical ed., transl. and commentary by B. Hansen, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1985, su cui restano fondamentali i saggi di S. CAROTI, «*Mirabilia*» e «*monstra*» nei *Quodlibeta* di Nicole Oresme, «*History and Philosophy of the Life Sciences*», VI, 1984, 2, pp. 133–150 e ID., «*Mirabilia*», *scetticismo e filosofia della natura nei «Quodlibeta» di Nicole Oresme*, «*Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza*», I, 1984, pp. 3–20. Per un'introduzione

sapevolmente orientata a dimostrare il carattere non necessario delle leggi fisiche di Aristotele; e d'altra parte, opponendosi alla *vulgata*, tanto diffusa nella produzione intellettuale coeva, che la nascita dei *monstra* possa rappresentare presagi di sciagura³¹, egli propone una significativa revisione concettuale delle operazioni della natura alla quale, per operare correttamente, è necessaria una *varietas* di principi non omologabili alla coppia concettuale causa agente–causa finale.

Da questo punto di vista dunque, gli stessi presupposti fisici e metafisici che consentono al maestro di contraddire apertamente la struttura dottrinale portante del teleologismo aristotelico, gli consentono di affermare che, *in naturalibus*, ciò che si rende degno di meraviglia è il fatto che la norma non sia costituita proprio dalla *monstruositas*:

E, così come ho affermato sopra — e bisogna fare attenzione a ciò — è più sorprendente quando la natura procede e agisce in modo tanto ordinato al punto che, se talora sbaglia o si allontana da ciò che è ordinario, ciò avviene perché in primo luogo sarebbero necessarie molte cause ordinate etc.³².

Elementi di disordine e di arbitrarietà supportano dunque l'ipotesi di un radicale contingentismo delle cause, e dunque — leggiamo nella pagina oresmiana — non bisogna lasciarsi ingannare dalle apparenze perché spesso cadono in errore non solo gli illetterati ma anche gli stessi teologi.

Si apre con ciò la strada a una nuova possibile lettura del *defectus* e degli *errores circa virtutem generativam*, affidata nel testo, come sottoscrivono numerosi passaggi dei *Quodlibeta*, al potere dell'immaginazione in rapporto ai parti mostruosi:

[...] Ora in tali elementi così disposti la virtù immaginativa può produrre cose mirabili, come è stato detto, poiché muoverà lo spirito e gli umori dal moto dei quali possono seguire etc. [...]. Affermo tuttavia che a meno che tutti questi elementi richiesti non siano fortemente disposti, giammai si

generale alla fisica di Nicola Oresme si vedano perlomeno: *La nouvelle physique*, cit.; *Autour de Nicole Oresme*, Actes du Colloque Oresme organisé à l'Université de Paris XII, éd. par J. Quillet, Vrin, Paris 1990; H. HUGONNARD ROCHE, *Logique modale et science médiévale*, «Medioevo», XXIX, 2004, pp. 15–42.

31. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, cit., p. 286.

32. Ivi, p. 222: «Et sicut superius dixi, et hoc est notandum, plus est mirandum quando natura ita ordinate procedit et agit quam si quandoque erret sive mutetur ab assuetu quia ad primum requiruntur multe cause ordinate et cetera».

genererebbe dall'immaginazione un nano o un gigante o un uomo negro come un etiope, poiché tali eventi non si verificano se non a causa di una grande alterazione nelle qualità primarie e a lungo permanenti³³.

Tutto ciò si rende evidente a partire dagli effetti delle principali *passiones animae*, vale a dire l'allegria e la malinconia, verso le quali sono maggiormente inclini le donne, in quanto dotate di un'immaginazione più potente e viva di quella degli uomini³⁴; si determina così innanzitutto un'alterazione sulle qualità elementari del caldo e del freddo e, in un secondo momento, sugli stessi movimenti del corpo³⁵. Si tratta di effetti assolutamente non sottoponibili a norma che rappresentano piuttosto unicamente la constatazione di un evento contingente, inspiegabile nella sua essenza, e comunque imprevedibile nel suo stesso accadere.

Se si segue con attenzione il gioco dei rimandi incrociati del testo, si rende esplicito come la discussione si focalizza intorno alla «magna difficultas» di ammettere «monstra alterius speciei»³⁶; qui l'a-

33. N. ORESME, *Quodlibeta*, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 15126, f. 78v: «[...] Modo in talibus sic dispositis ymaginativa potest facere mirabilia, ut declaratum est, quia movebit spiritus et humores ex quorum motu possunt sequi etc. Dico tamen quod nisi omnia requisita essent valde disposita numquam ex ymaginatione generaretur nanus aut gigas aut ita niger sicut ethipos, quia talia non fiunt nisi ex magna alteratione in primis qualitatibus et diu permanentis». La letteratura critica sull'ambiguità ontologica e sulle diverse polarità gnoseologiche del tema dell'immaginazione, è ormai molto vasta ma per quanto riguarda la concezione 'forte' dell'immaginazione si vedano perlomeno: F. PIRO, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, La città del sole, Napoli 1999; ID., *Sull'antropologia dei rudes prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità*, «Laboratorio dell'ISPF», II, 2005, I, *Il corpo e le sue facoltà*. G.B. Vico, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, pp. 337–369 (consultabile in linea: http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/atto_031104_24.pdf); T. GRIFFERO, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Le Monnier Università, Bagno a Ripoli (Firenze) 2003. Sulla tradizione medievale dell'immaginazione transitiva, mi sia consentito rinviare a V. SORGE, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Mimesis, Udine–Milano 2010, p. 134 e ss.

34. ORESME, *Quodlibeta*, ms. cit., f. 77v: «Et etiam si mulier impregnata suum fetum possit dictis modis alterare fetum in se habentem; et si scit modum per quem. Ad quod respondeo quod sic, sed non semper nec etiam quocumque modo».

35. Nicole Oresme and the *Marvels of Nature*, cit., pp. 260–262.

36. Ivi, p. 234: «Sed hic est magna difficultas: quomodo fiunt monstra alterius speciei? Non est mirum quod generatur homo claudus aut sine capite pulchro etc. et ita in aliis, quod turpis equus aut porcus, ita quod fit error in figura aut colore, sed quod sit error in specie ita quod equus generat porcum aut homo cattum vel etc. est magis mirabile cum simile a simili producatur».

nalisi diventa, diversamente dal caso precedente, più compatibile con l'impostazione aristotelica anche se Oresme polemizza ancora nei confronti del valore preminente attribuito dai teologi contemporanei alla forma quidditativa, rispetto alle funzioni sensitive e cognitive e arriva a sostenere addirittura che «fiunt saepe monstra de quibus non curamus»³⁷: si tratta dei ciechi, dei sordi, ma soprattutto dei minorati «omni ratione carentes», anche se nessuno potrebbe dubitare della necessità di attribuire loro il battesimo, come pure sostengono i teologi e il diritto canonico. L'infusione da parte di Dio dell'anima razionale resta sempre, in ogni caso, quell'elemento essenziale per poter determinare l'appartenenza del neonato alla specie umana.

E allora, soltanto laddove si neghi il principio *simile a simili produci-tur*, è possibile individuare i caratteri della *vera monstruositas*, e il salto nell'*ordo generationis*: ciò potrebbe comportare un'evidente deroga a uno dei principi fondamentali della fisica aristotelica, anche se, dal punto di vista genetico ed embriologico, il ricorso all'ipotesi di *species* successive e immediate, dotate di caratteristiche comuni, potrebbe attenuarne l'impatto violento sull'intero presupposto finalistico del sistema aristotelico:

Affermo in sesto luogo che esistono alcune specie vicine nell'atto di generare ovvero nella generazione. Esempio: il legname e le ceneri, o il sangue e la carne oppure il flegma e il sangue o lo sperma nel momento iniziale del concepimento e in quello finale oppure in quello intermedio [...]. E affermo che anche negli enti generati esistono specie prossime, come la specie del lupo e quella del cane, dunque è dubbio se anche per gli altri enti, essi differiscano nella specie come si verifica per i pigmei e gli uomini o tanti altri; perlomeno nei bruti esistono molte specie sulle quali ci si interroga in che modo differiscano, e se soltanto in modo accidentale o essenzialmente, e allo stesso modo nelle piante e nelle erbe, e ancora di più perché il dubbio è maggiore per quanto riguarda gli enti imperfetti³⁸.

37. Ivi, p. 240: «Et fiunt saepe monstra de quibus non curamus: exemplum, aliqui homines nascuntur ceci et muti et nulla ratione utentes minus quam canis. Commedunt autem et crescunt, sed nec loquuntur nec rident nec audiunt nec videntur aliqua ratione uti et cetera. Alii sunt qui quamvis videant et audiant sunt tamen omni ratione carentes et tales ut michi apparet plus debent dici monstruosi quam figura debita carentes vel et cetera».

38. Ivi, pp. 238–240: «Dico sexto quod aliquae sunt species sibi immediate in generando seu in generatione. Exemplum: ligna et cineres vel sanguis et caro vel flegma et sanguis vel sperma in principio conceptionis et in fine vel medium [...]. Et similiter dico quod

L'esempio tipico, addotto da Oresme, e stavolta facendo esplicito ricorso alla specie animale, è quello delle *Blemmyae*, mostri dotati di membra umane, ma sprovvisti di testa e con il volto raffigurato sul petto, attestati come *casus* classico nella letteratura teratologica, ma di cui Oresme riduce al minimo la presunta mostruosità³⁹.

Per concludere: i tratti appena ricordati rappresentano una sorta di estrapolazione che non rende giustizia della grande varietà dei modelli interpretativi proposti per spiegare la natura della *monstruositas*; è infatti soprattutto nel xiv secolo che lo scenario prima descritto subisce mutamenti fondamentali, e appunto il caso di Oresme mi è sembrato il più idoneo a documentare come la straordinaria attenzione riservata alla nozione di *monstrum* nella letteratura tardo-medievale si è accompagnata gradualmente a una significativa revisione concettuale che ne ha svuotato l'originario quanto ambiguo significato. Certamente la pensabilità stessa dell'anomalia e della *monstruositas* in natura ha significato nei teologi la produttiva possibilità di ampliamenti e perfezionamenti sul piano del conoscere naturale: nel momento in cui si accosta all'imprevedibile e all'irregolare, la *mens* medievale non riesce infatti a concepirlo se non come un evento che va comunque giustificato e consumato, come del resto ogni singolo individuo, entro il postulato dell'*ordo* universale. Nondimeno, non possono essere trascurate l'estensione del tema ad altri territori di pensiero, dalla medicina alla fisiognomica, l'ammissione di una sua progressiva riarticolazione e applicazione di carattere extrateologico, e persino l'applicazione del tema a quella fisica *secundum ymaginationem* che, come abbiamo visto, costituisce uno dei tratti fondamentali del pensiero di Nicola d'Oresme: il punto più significativo di questa stessa parabola è riposto

etiam in generatis sunt aliquae species vicine, ut species lupi et canis, ymo et de aliquibus est dubium utrum differant in specie ut pigmei et homines, vel aliqui alii, saltem in brutis multe species sunt quod dubium est quomodo differant et utrum solum accidentaliter vel essentialiter et ita in plantis et herbis et adhuc plus, quia de imperfectis est magis dubium».

39. Ivi, pp. 248–250: «Dico quod si mulier pariat animal vivum ut catum aut porcum aut symeum, dico quod spiritus dictus sive virtus formativa non potuit caput facere rotundum et manus non potuit perficere latas etc., sed solum scissuras fecit etc.; et quandoque non potest separare caput a spatulis, sed figuratur quasi in pectore et quandoque fiunt duo capita, quia incepit facere duos fetus complete et non potuit etc. [...] Volo etiam dicere quod ut in pluribus remanent in speciebus immediate vel sibi vicinis, unde quando materia est multum tenera et pro valde modico capit figuram unam et precipue minus perfectam etc. non es mirum si etc.».

proprio nell'effetto di retroazione che questi stessi concetti di matrice teologica hanno poi esercitato sulla cosmologia e sulla fisica sublunare già da tempo proiettate verso i sentieri della modernità.

Cieux naturels et cioux surnaturels

L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg

OLIVIER CHRISTIN

En 1657 paraissaient en latin¹ et en allemand², à Ingolstadt et Munich, les deux premiers livres d'un ouvrage qui allait bientôt en compter quatre et porter le titre à la fois banal et mystérieux d'*Atlas Marianus*. Il s'agissait de ce qu'il est aujourd'hui convenu de désigner comme une «topographie sacrée» — le recensement et la localisation méthodiques de sanctuaires et de pèlerinages — imaginée et patiemment mise en œuvre au cours des années 1650, par un membre de la Compagnie de Jésus, Wilhelm Gumpfenberg, qui agissait là en partie comme plume d'un auteur collectif qui n'était autre que la Compagnie elle-même.

L'ouvrage rassemblait de courtes notices, conçues toutes sur un même modèle et consacrées à cent des plus célèbres sanctuaires ma-

1. *Atlas Marianus sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculosis*, auctore Guilielmo Gumpfenberg, livres I et II, G. Haenlin, Ingolstadt 1657, in-12°, 219 et 207 p. Le premier feuillet porte les mots «editio secundu». Privilège et approbation pour les deux premiers livres du P. Servilianus Veihelin, Fribourg, 25 juin 1657; *Atlas Marianus sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculosis*, livres I et II, Straub, München, 1657, in-12°, 216 et 207 p.; en tête du livre, on lit «editio tertia»; *Atlas Marianus sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculosis*, auctore Guilielmo Gumpfenberg, livres I et II, G. Haenlin, Ingolstadt 1657, livre I, 207 p. avec fig., 14 p. pour la *Dedication* et l'*Avis Lectori*, livre II, 285 p., index et approbation Fribourg 1657, avec un *index generalis* pour les quatre livres et un *catalogus imaginum*, 12 p.; *Atlas Marianus sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculosis*, auctore Guilielmo Gumpfenberg, livre I, frontispice gravé par Küsel, «editio tertia», puis *Dedicatio* 8 p., *Avis lectori* 20 p., puis texte 217 p. avec 25 gravures signées GAWG, Jaecklin, Munich 1657.

2. *Marianischer Atlas: das ist wunderthätige Mariabilder so in aller christlichen Welt mit Wunderzaichen berhuemt durch Guilielmmum Gumpfenberg*, livres I et II, G. Haenlin, Ingolstadt 1657, chacun avec 25 grav.; *Marianischer Atlas: das ist wunderthätige Mariabilder so in aller christlichen Welt mit Wunderzaichen berhuemt durch Guilielmmum Gumpfenberg*, livre II, avec texte latin, Straub, München 1657, 207 p., 25 grav.

riaux de la Chrétienté européenne, avec de rares extensions vers l'Amérique ibérique et les îles Canaries. Chaque notice, accompagnée d'une gravure, relatait ainsi l'histoire de l'image miraculeuse de Marie à l'origine du pèlerinage, en décrivait quelques-unes des manifestations miraculeuses décisives, souvent les toutes premières et toujours en tout petit nombre, et s'achevait par l'indication très précise des sources et des informations utilisées pour sa rédaction.

Ces premières éditions n'étaient toutefois que l'amorce d'une publication plus vaste, annoncée dès le début des années 1650 et achevée en 1672, qui rassemblait cette fois 1200 sanctuaires situés dans le monde entier. Puisque d'une édition à l'autre, on passait de manière spectaculaire d'une géographie régionale ou nationale à une cosmographie universelle, envisageant de décrire la présence de Marie partout dans le monde, la collection, l'organisation et la publication de l'immense somme d'informations assemblées dans cet ouvrage, qui atteint plus de 1126 folios, ne pouvait être envisagée par Wilhelm Gumpenberg qu'à la double condition d'un important travail collaboratif³ et du recours à des choix de mise en forme ou de mise en ordre du savoir très particuliers et surtout très révélateurs d'un moment historique et scientifique précis. Étaient ainsi conjugués, dans une architecture très sophistiquée, dont témoignent les centaines de pages d'index variés qui multiplient les possibilités de classement, de repérages et de croisement⁴, les principes et les méthodes propres aux arts de la mémoire et aux sommes systématiques de lieux communs, d'une part, qui connaissent alors une sorte d'apogée dans les décennies qui précèdent les premières éditions de l'ouvrage de Gumpenberg, et les possibilités offertes par le système de l'*Atlas*, d'autre part, forme savante du visuel et forme visuelle du savoir tout à la fois, comme l'a

3. Au *Capitulus XIII* de l'édition de 1672, notamment dans le premier Index (*Adjumenta praeterita*), les lignes d'introduction précisent que *opus fuit plurium opera*, grâce à l'aide des pères de la Compagnie qui lui envoyèrent une abondante correspondance. Il va donc distinguer deux catalogues dans cet index, les pères de la Société qui servirent d'informateurs (*catalogus 1*) et les historiens ou auteurs sources (*catalogue 2*): le premier comporte 270 noms, le second 177.

4. D'abord un index qui range les sanctuaires non par lieu géographique mais sous la forme de diverses rubriques: la découverte (*inventio*), les matériaux, la forme, le culte, la nature, les temples, les miracles. . . , puis une table des matières classique qui reproduit l'ordre de présentation des 1200 notices par zones géographiques et encore un *index rerum et verborum* d'environ 100 pages.

rappelé récemment Georges Didi-Huberman à propos de la vogue Renaissance de ce nouvel outil d’appréhension, de rassemblement et de rapprochement de données disparates et sans nombre fini⁵. C’est sur ce point précis que j’aimerais m’arrêter ici, quitte à laisser de côté provisoirement les autres transformations radicales que la méthode de Gumpfenberg imprime, en ce milieu du xvii^e siècle, à l’écriture du miracle et à sa probation, en renonçant notamment à l’accumulation des témoignages individuels puisque la vérité sur les interventions de Dieu dans le monde et contre le cours ordinaire des choses ne peut à ses yeux se prouver par l’addition des opinions des hommes: «le lecteur saura que, dans ces pages, je n’affirme rien sans preuve suffisante. J’indique les écrits imprimés ou fais référence aux anciennes chartes et documents collectés à cet effet dans les archives. Dans certains cas, je dois me fonder sur l’ancienne et commune tradition, ce que je ne fais que lorsque j’ai pu constater que celle-ci n’est pas contredite par la haute autorité ecclésiastique»⁶.

1. Pourquoi un Atlas?

L’*Atlas Marianus* est l’un des tous premiers ouvrages publiés qui porte ce titre sans être un recueil de cartes, de portulans, d’*isolarii* ou de vues et sans comporter d’ailleurs la moindre représentation spatiale, à l’exception du frontispice, sur lequel je reviendrai. Les usages savants du personnage de la mythologie pour désigner une forme d’ouvrage ou de collection de documents à la fois semblables et différents — comme peuvent l’être les plans de diverses villes ou les cartes de plusieurs territoires — sont en effet récents, qui remontent aux années 1570 pour les réalisations d’Antonio Lafreri (dans la disposition dite «Italian, Assembled to Order» variant de commanditaire à commanditaire) et pour les volumes reliés à la parution posthume du grand livre de Mercator en 1595 à Duisburg⁷, avant de devenir

5. G. DIDI-HUBERMAN, *Atlas ou le gai savoir inquiet*, Editions de Minuit, Paris 2011.

6. Je cite dans la traduction française de l’édition Jaecklin 1658 que je prépare avec Fabrice Flückiger, *Marianischer Atlas: das ist wunderthätige Mariabilder so in aller christlichen Welt mit Wunder-Zaichen berhuembt*, livres I et II, Jaecklin, München 1658, in-12°.

7. GERHARD MERCATOR, *Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura*, Busius, Duisburg 1595. Exemplaire en ligne consultable:

extrêmement courants avec les années 1620–1630, grâce à l’activité des imprimeurs des Provinces-Unies au premier rang desquels Hondius et Blaeu. Dans le Saint-Empire, en dépit du précédent de 1595, la nouveauté de ce choix à la fois lexical et méthodologique pour le livre de Gumpfenberg dut paraître frappante, si l’on songe qu’un seul livre publié au xvi^e siècle portait ce titre (l’*Atlas* de Mercator) et que sur les 136 titres comportant le mot “atlas” recensés dans le VD 17⁸, moins d’une douzaine est antérieure aux premières éditions de Gumpfenberg en dehors des publications de Blaeu et Hondius: des recensements d’évêques et de territoires épiscopaux, un portrait de Sigismond, roi de Pologne, par Lucas Kilian que l’on reverra très actif dans les grands projets de cartes christianisées des cieux, un poème et surtout un dialogue astrologique de Christoph Richter, un diacre auteur de plusieurs calendriers à partir de 1655, qui met en scène Atlas, «un astrologue», Bruno, «un astrologue», Corydon, «un paysan», et Daniel, «un bourgeois»...⁹.

Wilhelm Gumpfenberg innove donc et en découvrant la page de titre des premières éditions de l’*Atlas Marianus*, ses lecteurs ne pouvaient qu’être surpris et peut-être perturbés. Pour plusieurs raisons. Pourquoi, tout d’abord, choisir ce titre et avec lui un personnage de la mythologie païenne dans lequel on confondait souvent deux figures distinctes — le roi philosophe et mathématicien de Mauritanie qui aurait fabriqué des globes célestes et à qui Mercator fit allusion dans son propre ouvrage¹⁰; le Titan frère de Prométhée, puni par Zeus

<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn/urn:nbn:de:hbz:061:1-64104>.

8. VD 17. *Das Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts*, base de données des imprimés de l’espace germanophone du xvii^e siècle, établie par la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG): <http://www.vd17.de>.

9. CHRISTOPH RICHTER, *Dialogus Astrologicus. Astrologisches Gespräch von dem Zustande des MDCLVIII. Jahres nach der heylsamen Geburt des Herrn Messiae: Die Personen des Gesprächs sind folgende: Atlas, ein Sternseher. Bruno, ein Sternseher. Corydon, ein Bauer. Daniel, ein Bürger. Ernestus, ein Soldat. Florianus, ein Artz, Bauer, Leipzig [1657]*. Nombreuses éditions dans toute la seconde moitié du xvii^e siècle.

10. Mercator dit lui-même s’être «proposé d’imiter le Roi Atlas, aussi remarquable par son érudition et sa bonté que par sa sagesse». Voir *Atlas sive Cosmographicae Meditationes. . . , Atlantis Pars Altera Authore Gerardo Mercatore: Epistola dedicatoria Rumoldi Mercatoris*, p. [51]: «Gerardus Mercator operi suae Novae Geographiae, titulum Atlantem fecit, ut et ipso nomine regis vetustissimi memoriam celebraret, et suo operi gratiam conciliaret». «On raconte qu’il était expert en astrologie et qu’il fut le premier à répandre chez les hommes la doctrine de la sphère; c’est pour cette raison que l’on croit que l’univers entier repose



Figura 1. Fronstispice Atlas.

et condamné à porter sur ses épaules les cieux¹¹ — alors même que ces deux figures et leur confusion pouvaient sembler associer savoir humain et réprobation divine, curiosité intellectuelle et souffrance¹²? Pourquoi recourir à Atlas et à la mythologie païenne pour un ouvrage qui se donnait explicitement pour fin de défendre et de propager le culte marial, érigé en fondement, en socle ou en pilier indispensable du monde catholique et de sa représentation particulière du cosmos, et faire ainsi servir à la foi catholique une figure qui lui était à priori étrangère? Et pourquoi substituer Marie au Titan ou au roi de la mythologie devenus une figure emblématique des nouveaux savoirs cosmographiques et géographiques, en appliquant à un propos consacré aux manifestations les plus indicibles et les plus incontestables de la puissance absolue de Dieu — et donc aux anomalies de l'ordre ordinaire — des ressources rhétoriques et argumentatives revendiquées par les sciences et la philosophie de la nature dans leur ambition de décrire

sur les épaules d'Atlas, cette légende signifiant la découverte et la description de la sphère» (DIODORE DE SICILIE, *Bibliothèque historique*, livre III, chap. 60, éd. et trad. par B. Bommelaer, Les Belles Lettres, Paris 1989, III, p. 94).

11. D'après la tradition la plus répandue, Atlas évoque la punition infligée par Zeus après la défaite des Titans (voir HÉSIODE, *Théogonie*, vv. 517–520). Quant à la tradition qui fait d'Atlas un astronome, elle est plus tardive (voir VIRGILE, *Enéide*, livre I, v. 741).

12. La confusion est patente dans un très beau travail d'orfèvre augsbourgeois du xv^e siècle aujourd'hui conservé par la Fondation Bemberg à Toulouse: Atlas, le Titan, porte sur ses épaules une immense sphère armillaire, mais avec une facilité qui n'indique en rien la souffrance. Il est une incarnation du savoir triomphant, capable de soulever le monde.

les lois régissant l'univers, au risque de devoir s'obliger à justifier les équivalences ainsi établies entre panthéons païen et chrétien, entre figures tutélaires dissemblables, entre formes de savoir sur la nature et connaissance extraordinaire de la surnature, entre raison (ou calcul) et foi? Comment comprendre, au fond, ce retour, au milieu du xvii^e siècle, en pleins débats sur la révolution copernicienne et l'utilisation de la lunette pour l'observation directe des planètes et avec eux en pleine remise en cause des conceptions traditionnelles du cosmos, à certaines des ambitions qui furent celles de la cosmographie et de la géographie chrétienne de la fin du Moyen Age et de l'Humanisme et dont la célèbre carte de Juan de la Cosa (vers 1500) donnait un exemple marginal mais saisissant, où la découverte du Nouveau Monde était présentée comme l'accomplissement d'un dessein divin par le géant qui porte le Christ sur ses épaules pour l'aider à franchir l'Atlantique: saint Christophe—Christophe Colomb, placé au sommet du monde, c'est-à-dire ici à l'extrême ouest.

Pour répondre ne serait-ce qu'en partie à ces questions, qui relèvent à la fois de l'histoire des sciences et de celle des conflits confessionnels, il faut se contraindre à revenir en détail sur la page de titre et les frontispices des premières éditions de Gumpfenberg, amplement modifiées par la suite sans que l'étonnement devant cet assemblage de savoirs et de discours disparates ne disparaisse jamais totalement. C'est là en effet que l'on peut saisir ce que les choix visuels font aux savoirs scientifiques et religieux et plus précisément dans ce cas, ce que «ces vues de l'esprit qui montrent» ce que nul œil humain ne saurait voir permettent à la pensée de construire et d'imaginer dans la combinaison de faits, d'hypothèses et de spéculations qui englobe les phénomènes terrestres, les espaces sidéraux et les sphères super-naturelles.

En regard de la page de titre, en effet, les frontispices, dus à trois graveurs augsbourgeois différents (Matthäus ou Melchior Küsel, Wolfgang Kilian, Georg Andreas Wolfgang) et distingués par quelques variantes de détail qui sont sans importance pour notre propos, s'organisent selon un partage de l'espace en trois zones: la partie supérieure dévoile la voûte céleste, où l'on aperçoit le soleil, la lune mais aussi une manière de bande ou de bandeau comportant six figures sur lesquelles je reviendrai; la partie inférieure montre le globe terrestre et plus précisément un morceau de l'hémisphère nord où sont indi-

qués les territoires italiens, espagnols, français et ceux de la Germania; entre les deux, se trouve la figure de la Vierge, ou plus précisément une représentation, conforme aux éléments de l'iconographie la plus courante de ce sujet, du transport miraculeux de la Santa Casa de Lorette.

Gumppenberg et ses éditeurs choisissent donc de donner une transcription figurative littérale du titre si original du livre, en combinant deux répertoires visuels bien identifiés: une illustration au fond classique de la Vierge de Lorette et de la Santa Casa, portée dans le ciel par les anges et une représentation des sphères célestes et terrestres saisis d'un seul coup d'œil. Le lecteur avait ainsi d'emblée un point de vue global, unique, parfait sur le cosmos qui ne pouvait être que celui de Dieu, dans le droit fil des illustrations de Petrus Apianus au début du xvi^e siècle — où l'on apercevait même un œil saisissant d'un coup la totalité de l'univers et les relations entre ses parties¹³ — et surtout de la page de titre de l'édition de 1595 de Mercator, où Atlas tenait entre ses mains et sous son regard les sphères terrestres et célestes. En ce sens, Marie prend bien ici chez Gumppenberg la place d'Atlas, non dans la souffrance du châtement, mais en reliant et en séparant tout à la fois le globe terrestre et la voûte céleste et donc en garantissant l'ordre de l'univers et l'harmonie des relations entre ses parties, conformément au projet intellectuel même de la cosmographie de la Renaissance qui se concevait comme le cadre unique de toutes les sciences de la nature. Mais ici, Marie ne supporte pas le fardeau des cieux, ployée sous la charge comme l'Atlas Farnèse dont la posture ressemblait si terriblement aux esclaves de Michel-Ange¹⁴; elle participe d'un équilibre global du cosmos et d'une dynamique tendue vers l'Au-delà qu'illustrent les effets de miroirs des petits cartouches composant le sol et le toit de la Santa Casa qui se réfléchissent dans les Cieux et illuminent la Terre. Marie-Atlas donc, qui assure encore au milieu du xvii^e siècle une manière d'unité de l'Univers en jouant si exactement son rôle

13. PETRUS APIANUS, *Liber Cosmographicus*, Weyssenberg, Landshut 1524, fol. 2. Sur cette question de l'œil céleste, indispensable à la méthode et au travail du cosmographe, voir F. LESTRINGANT, *Mapping the Renaissance World: the Geographical Imagination in the Age of Discovery*, Polity Press, Cambridge 1994.

14. Voir ici DIDI-HUBERMAN, *Atlas ou le gai savoir*, cit., qui rapproche ces deux figures qui jouèrent un rôle important au xvi^e siècle, en rappelant que l'on a longtemps pris l'esclave pour Atlas.

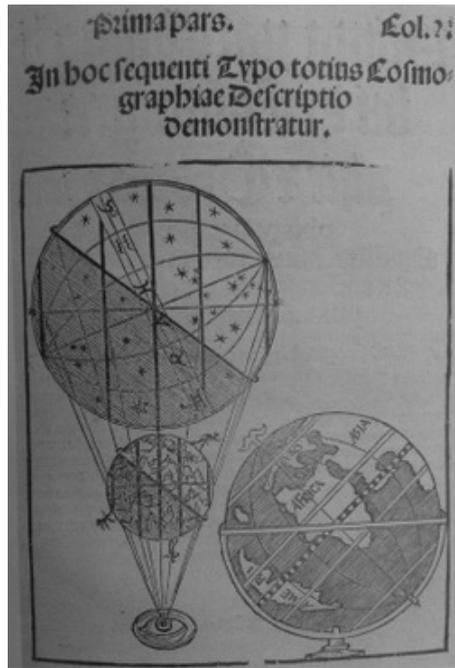


Figura 2. Petrus Apianus.

de *Mediatrice* entre les êtres célestes et les hommes, d'intercesseur, d'instrument privilégié de la volonté du Créateur. L'adresse au lecteur le dit d'ailleurs sans ambages: «au moyen des images miraculeuses, cet atlas marial enseignera avec quelle puissance la Mère de Dieu préserve le Monde. Grâce aux images miraculeuses, le lecteur comprendra que c'est Marie qui occupe la charge de cet Atlas imaginaire, car c'est elle qui retient le Ciel vengeur qui se précipite déjà sur nous»¹⁵.

Or à lui seul, ce choix figuratif dévoile tout un pan des ambitions spécifiques de l'*Atlas*, qui prend en effet résolument position dans les débats scientifiques contemporains. Tout d'abord parce qu'il réveille, dans le contexte des débats de la fin du xvi^e siècle et surtout des premières décennies du xvii^e siècle autour de l'héliocentrisme puis des propositions de Galilée, certaines des anciennes aspirations de la cosmographie de la Renaissance, qui entendaient penser d'un seul tenant les Cieux et la Terre, unis dans un système complexe de

15. *Atlas Marianus*, éd. Jaecklin 1658, cit., p. xxvi.

correspondance, et surtout ne pas séparer sciences de la nature et enjeux théologiques, raison et foi. Unité de la Création et ordre providentiel fondaient cette conception spécifique de la cosmographie et des objectifs qu'elle s'assignait. L'*Atlas*, en ce sens, n'est pas séparable d'autres titres, plus ou moins contemporains, qui entendent souligner à travers la description d'un cosmos unifié l'action de la Providence de Dieu dans un cadre ptolémaïque très conventionnel, comme le *Teatro del Cielo et della Terra* de Giuseppe Rosaccio (1598) ou la *Divine Cosmographie* de William Hodson (1640)¹⁶.

Au-delà, à sa manière, l'*Atlas* paraît poursuivre également certaines des multiples tentatives de la fin du Moyen Age et du xvi^e siècle pour harmoniser les données de l'expérience toujours plus nombreuses que fournissaient la géographie et l'astronomie et le récit biblique de la création du monde, quitte à déplacer le terrain de cette confrontation, en conférant, par exemple, un rôle inédit à l'histoire et à la preuve historique par rapport au témoignage et à la théologie dans l'attestation des interventions miraculeuses de Marie dans le monde, ou à solliciter des métaphores scientifiques, sans doute empruntées à Athanasius Kircher et avant lui à d'autres cosmographes importants comme John Dee, pour faire comprendre la force invisible de l'action de Dieu en la comparant au fonctionnement des «pierres magnétiques». Pour Gumpfenberg, en effet, «l'aimant transmet sa puissance à l'anneau de fer de manière à ce que l'anneau puisse la transmettre à un autre anneau et ainsi de suite, comme une chaîne. Il est certain que la force miraculeuse qui réside dans l'image de Marie vient de Marie elle-même et les vrais croyants savent par une longue expérience que cette puissance s'étend aussi aux images entrées en contact avec l'image originale»¹⁷. L'extension de la puissance sacrale des images originelles à leurs copies ou leurs images de contact, l'irradiation de leur pouvoir à ce qui les approche ou leur ressemble, qui constituent un ressort spécifique du commerce pèlerin et de la multiplication des *devotionalia* puisque les dévots viennent toucher les statues ou la relique miraculeuse ou leur faire toucher un objet qui leur appartient (vêtement,

16. D.E. COSGROVE, *Images of Renaissance Cosmography 1450–1650*, in *The History of Cosmography*, III, *Cartography in the European Renaissance*, ed. by D. Woodward, The University of Chicago Press, Chicago 2007, t. I, p. 73 et ss.

17. *Atlas Marianus*, éd. Jaecklin 1658, cit., p. xxvi p. [xxiii]

chapeau, médaille, béquille), illustre ainsi un principe fondamental que la science découvre et décrit alors mais qu'elle ne peut ni expliquer ni illustrer de manière satisfaisante et qu'elle entoure par conséquent d'un halo persistant de mystère et de spéculations métaphysiques: les aimants et le magnétisme et avec eux la transmission d'une force sans contact direct, l'efficacité à distance, la possibilité d'animer des choses inertes par elles-mêmes et ou de leur insuffler une puissance qu'elles n'ont pas. Et pour le cosmographe anglais John Dee, par exemple, lui-même grand collectionneur de compas, l'aimant est bien donné par Dieu aux hommes afin que ceux-ci soient en mesure de comprendre les forces cachées des choses terrestres¹⁸. L'aimant n'est une anomalie que pour ceux qui n'en comprennent pas la cause première et l'auteur véritable.

Peut-être est-ce d'ailleurs dans ce cadre-là qu'il faut interpréter les rayons lumineux qui s'échappent de la Santa Casa vers la terre, comme une figuration de l'invisible action des forces surnaturelles qui s'exercent sur le monde avec plus d'efficacité encore que toutes les lois que les sciences de la nature portent alors progressivement au jour. Enfin, et dans la même perspective, si révélatrice d'un état du savoir et des conflits qui s'y jouent dans ce moment d'éloignement progressif des formes du travail scientifique et d'éclatement de la cosmographie, l'*Atlas* semble constituer une tentative originale et puissante pour christianiser la figure d'Atlas, très différente dans ses moyens mais peut-être pas tout à fait dans ses objectifs de ce que l'on pouvait observer dans des œuvres comme le célèbre saint Christophe du Kunstmuseum de Bâle¹⁹. On le sait, ce tableau, qui remonte aux années 1560, représentait un géant, s'appuyant sur un bâton, portant sur ses épaules à la fois l'Enfant Jésus — conformément au récit de la *Légende dorée* — et une sphère armillaire, entretenant ainsi la confusion et peut-être l'identification entre Christophe et Atlas, mais au prix d'un simple jeu de mots sur le sens de «porter le monde» et de la mise en équivalence du monde physique et de la métaphore du Roi de Monde,

18. A. STATMAN, *Ordering the World. Cosmography and the Occult Sciences in Renaissance England 1519–1576*, thesis, Columbia, exemplaire consultable en ligne: http://www.columbia.edu/cu/history/resource-library/Statman_thesis.pdf

19. Voir ici le catalogue de l'exposition du Kunstmuseum de Bâle: *Kreis und Kosmos: ein restauriertes Tafelbild des 15. Jahrhunderts*, Kunstmuseum (Basel, 18. August–11. November 2007), hrsg. von S. Kemperdick, Michael Imhof, Petersberg 2007.



Figura 3. St. Christophe de Béle.

une solution élégante artistiquement mais pauvre scientifiquement et qui ne pouvait satisfaire Gumpfenberg et ses amis cosmographes engagés dans des combats délicats contre Galilée et ses partisans.

2. Rechristianiser les Cieux

De manière révélatrice, Gumpfenberg choisit donc d'écarter toute représentation à travers laquelle il manifesterait son adhésion à l'une ou l'autre des conceptions du cosmos sur lesquelles les savants du xvi^e siècle et du tout début du xvii^e siècle s'affrontaient et, du même coup, de conserver un dispositif visuel obsolète, celui de la cosmographie unifiée ou globale de la fin du Moyen Age et de la Renaissance. Le lecteur n'aperçoit aucun homme, aucun savant, aucun grand géographe passé et pas davantage d'allusions à leurs réalisations et à leur pensée: ni sphère armillaire, ni emboîtement des sphères aristotéliennes, ni cartographie des constellations, ni allusion à l'héliocentrisme. A la différence d'un Mercator (1595), d'un Andreas Argoli (Rome, 1610), d'un Blaeu ou encore d'un Jean-Baptiste Homann (1710), Gumpfenberg

peut s'abstenir de représenter ou de faire représenter sur le frontispice de son ouvrage de grands cosmographes ou géographes du passé: Atlas lui-même, Ptolémée ou Strabon ou encore Marinus de Tyr; et à l'inverse d'un Francesco Robacioli, Gumpfenberg peut s'abstenir de représenter au-dessus du globe une carte du Purgatoire et de l'Enfer ou la sphère angélique²⁰. Il se donne donc tout loisir d'imaginer et de donner à voir à ses lecteurs des ciels chrétiens sans avoir, par exemple, à en situer précisément les lieux principaux, de représenter la lune, le soleil et la terre sans avoir à signifier son adhésion à l'héliocentrisme, de montrer tout mais de ne rien préciser, et il réussit ainsi à proposer un point de vue unique sur le cosmos, par-delà la distinction entre ce qui relève des savoirs humains et de l'observation directe, par l'utilisation du télescope notamment, et ce qui relève de la foi et de la connaissance indirecte des desseins de Dieu. En outre, en se donnant pour objet la présence de Marie partout dans le monde, et non dans une région ou un pays aussi vaste soit-il, l'*Atlas* rompt en partie avec les topographies sacrées qui l'avaient précédé et rend inutile une enquête individuelle ou la collecte par un homme unique des renseignements nécessaires à son élaboration: l'échelle, désormais celle d'une cosmographie et plus seulement d'une topographie, change et invalide le rôle jusque-là central de l'autopsie individuelle car personne ne peut voir de ses propres yeux tous ces lieux ou visiter tous ces sanctuaires; il faut assembler et rassembler des informations innombrables, sans fin et toujours susceptibles de nouveaux ajouts, ce qui est le propre de l'*Atlas* comme forme savante justement. C'est un ouvrage sans borne — mais pas sans règle — qu'il réalise, un univers savant en expansion indéfinie puisque de nouvelles images pourront plus tard y prendre place, y trouver leur place exacte dans un classement qui ne laisse rien au hasard. La question de la validation des miracles est ainsi réglée puisqu'il ne peut plus être question d'enregistrer, comme dans les vieux *Mirakelbücher*, des listes sans fin de témoignages isolés et fragiles, qui n'étaient que des vues subjectives et au fond des opinions insuffisantes pour décrire ou sentir des vérités et des faits surnaturels. Du coup, pour réfuter les critiques des «hérétiques» qui ne reconnaissent pas les témoignages du peuple (*das gemeine volck*), Gumpfenberg dit avoir «ré-

20. R.W. SHIRLEY, *The Mapping of the World: Early printed World Maps, 1472–1700*, New Holland, London 1993, p. 236.

solu de faire appel à des témoins divers, mais sans me contenter d'en citer deux ou trois, bien que cela suffise normalement comme preuve. Non, c'est tout un peuple qui me servira de témoin. Et si cela ne suffit pas, je veux faire appel à des nations et à des pays entiers»²¹. L'*Atlas* rassemblera donc des faits, attestés, vérifiés, situés et garantis par des informateurs dignes de foi, et non des opinions et des témoignages humains, toujours subjectifs. Mais ces faits, amassés et confirmés par des centaines de régents, de provinciaux, de théologiens, recoupés et mis en récit cohérent par l'auteur à l'image exactement du travail des auteurs de globes et de mappemonde qui relient des faits qui leur ont été communiqués, ne se comprennent ici nullement par les lois de la nature et ne peuvent fonder un savoir exclusivement humain²²: ils sont d'un autre ordre et ne peuvent être saisis par les mêmes facultés humaines. Le choix de la Santa Casa, en partie politique puisque la Compagnie administrait le sanctuaire, le signifie d'emblée: ne s'agit-il pas d'un mystère inexplicable, d'une anomalie complète dans l'ordre visible de l'univers, qui semble aller contre toutes les lois que les hommes pouvaient y reconnaître, et pourtant d'une vérité certaine dont ils pouvaient savoir quel en est l'auteur ou la cause véritable, à la condition évidemment d'avoir la foi? Car ajoute Gumpfenberg dans l'adresse au lecteur, «Je conclurai avec les paroles du Christ: "Allez, et annoncez ce que vous avez vous-même vu et entendu. Les aveugles voient, les paralytiques marchent, les exclus sont purifiés, etc.". Celui qui, contre ces évidences et contre lui-même, veut jouer au plus malin, celui-là le fera à ses dépens»²³.

Tout indique donc que l'*Atlas* prend bien place, ou plus exactement position, dans les combats de la science jésuite du xvii^e siècle et qu'il doit être rapproché d'autres de ses entreprises centrales, et notamment de celles qui continuent, comme le fait par exemple Giovanni Battista Riccioli en 1651, à défendre, non sans arrière-pensées, le système de Tycho Brahe contre les théories de Kepler et de Galilée, dans des ouvrages qui semblent connaître un certain retentissement dans le prolongement des décrets de Paul v (1616) et Urbain viii (1633)

21. *Atlas Marianus*, avant-propos.

22. D.E. COSGROVE, *Images of Renaissance Cosmography*, cit., p. 67: «the scale of globe and the cosmographer's role as recorder of the other's discoveries denied the possibility of personal autopsy».

23. *Atlas Marianus*, avant-propos.

contre l'héliocentrisme copernicien²⁴. Mais surtout qu'il se comprend comme l'une des tentatives de christianisation des constellations qui se multiplient autour de la Compagnie de Jésus et de sa sphère d'influence, sous différentes formes. En 1627, par exemple, Julius Schiller, un juriste et cartographe d'Augsbourg, publie sous le titre très explicite de *Coelum Stellatum Christianum* un atlas de cartes célestes dans lequel les constellations désignées par les signes du zodiaque et des dieux antiques ont été remplacées par des constellations chrétiennes: les constellations du zodiaque sont renommées avec les noms des Apôtres, les ciels septentrionaux sont identifiés au Nouveau Testament et les ciels méridionaux à l'Ancien Testament. Abraham et Isaac se substituent ainsi au Centaure, saint André au Taureau, Marie-Madeleine à Cassiopée. . .²⁵ Pour l'assister dans cette entreprise qui conjugue une ambition scientifique élevée et un projet religieux très clair, Schiller recourt aux conseils de membres alors célèbres de la Compagnie de Jésus comme les astronomes Johann Baptist Cysat et Paul Guldin, ou encore le philologue et historien Matthäus Rader. Il sollicite aussi la contribution du cosmographe Wilhelm Schickard, du peintre d'histoire Johann Mathias Kager et du graveur Lucas Kilian, qui réalise les images des nouvelles constellations — et se trouve être le beau-frère de Wolfgang Kilian, qui gravera le frontispice des premières éditions de l'*Atlas Marianus*. Peu importe, au fond, que le système de Schiller n'arrive pas à détrôner les anciennes formes de désignations des constellations, qui avaient pour elles le poids de l'histoire: le projet de christianiser les ciels ne disparaît pas avec lui, comme le montrent deux expériences postérieures qui s'en inspirent fortement. En 1655, Wilhelm Schickard réalise ainsi une carte céleste qui ajoute des légendes chrétiennes pour suggérer des équivalents bibliques aux figures traditionnelles: Persée est comparé à David, Draco au dragon de la Révélation. . . Et en 1660 encore, entre les pages 160 et 161 de son *Harmonia Macrocosmica*, Andreas Cellarius publie les cartes spectaculaires

24. GIOVANNI BATTISTA RICCIOLI, *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens observationibus aliorum et propriis novisque theorematis, problematibus, ac tabulis promotam*, 2 vol., ex typ. Haeredis Victorii Benatii, Bononiae [Bologna] 1651 (exemplaire consultable en ligne: <http://gallica.bnf.fr/>).

25. P. WHITFIELD, *The Mapping of the Heavens*, British Library, London 1995, p. 89 et ss. Voir aussi D.J. WARNER, *The Sky Explored: Celestial Cartography, 1500–1800*, A.R. Liss, New York 1979, pp. 229–230.



Figura 4. Schiller.

d'un ciel entièrement christianisé.

On objectera que l'*Atlas* ne propose nullement une cartographie des cieux, qu'il ne renomme pas les constellations et qu'au fond il reste d'une grande discrétion sur les querelles astrologiques de la première moitié du siècle. Certes, même s'il faut rappeler que quelques-uns de ses plus proches conseillers sont bien actifs dans ces projets là, comme Schickard ou la famille Kilian. Mais il faut surtout revenir sur l'étrange bandeau qui, dans la voûte céleste, surmonte la tête de la Vierge à la droite de la représentation de la lune car il s'agit évidemment d'une substitution de six images de la Vierge à la bande zodiacale traditionnelle, telle qu'elle apparaissait notamment sur l'*Atlas Farnèse* et les copies gravées qui en circulaient dans l'Europe de la fin du xvi^e siècle et dans de nombreuses autres images contemporaines, comme la représentation du système de Ptolémée dans l'*Atlas* de Cellarius en 1629 ou encore la gravure du roi Atlas dans le premier traité de cosmographie publié en anglais, le *Cosmographic Glass* de William Cunningham (1559). Or cette substitution des images de Marie, Reine des Cieux chrétiens, aux anciennes constellations de la mythologie n'avait rien d'un jeu érudit mais sans enjeu ou d'une tentative isolée de Gumpfenberg, qui ne nous dirait rien sur les manières alors possibles et concurrentes de penser le cosmos et les puissances qui en assuraient le fonctionnement. Elle traverse, au contraire, un pan important de

la littérature dévotionnelle du xvii^e siècle et informe amplement ces topographies sacrées dont l'*Atlas* fut sans doute l'exemple le plus célèbre.

D'un côté, en effet, de nouvelles topographies sacrées consacrées à Marie paraissent, souvent sous la plume de membres de la Compagnie, en Italie, en Allemagne ou au Mexique, qui portent le nom à la fois étonnant et révélateur de zodiaque de la Vierge: c'est le cas du *Zodiaco Mariano en que el Sol de Justicia Christo con la salud en las alas visita como Singos, y Casas propias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados a los cultos de su SS Madre por medio de la mas celebres Y milagros imagines* de Francisco de Florencia, du *Zodiaco di Maria, ovvero le dodici provincie del Regno di Napoli, come tanti segni, illustrate da questo Sole per mezzo delle sue prodigiosissime Immagini* du dominicain Serafino Montorio (1715)²⁶ ou encore du *Zodiacus Rosario Marianus* du jésuite Peter Paul Rosenberger (1698). L'évidence de ce choix lexical et polémique devait toutefois sembler d'autant plus grande que d'un autre côté d'innombrables traités de dévotion mariale, de manuels de prière ou de sermons multipliaient les parallèles ou les substitutions entre litanies de la Vierge, rosaire et zodiaque, cherchant par là à la fois à conforter la dévotion au rosaire qui avait reçu une impulsion nouvelle de Pie v au lendemain de Lépante et à faire, justement, de celle-ci une arme de reconquête spirituelle et intellectuelle, un levier pour repenser le monde et y rétablir le surnaturel dans tous ces droits. Dans son *Rosario della Sacratissima Vergine Maria*, Louis de Grenade compare ainsi, dans sa traduction italienne, la dévotion au rosaire à «uno spirituale zodiaco», qui fait progressivement passer le croyant d'une étape à une autre²⁷. En 1676, le père Bernardo Finetti se montre

26. Montorio est dominicain: la référence au zodiaque constitue ici un système d'indexation des images miraculeuses de Marie. Au sein des douze signes du Zodiaque, qui représentent les provinces du Royaume de Naples, chaque étoile correspond à une image de Marie ou au lieu qui l'abrite. Voir E. CIANCIO, *Lo Zodiaco di Maria di Serafino Montorio*, tesi di laurea, Università di Bari, sous la dir. du prof. E. Miranda, a.a. 1990-1991 et l'article qu'elle en a tiré: EAD., *Le leggende, l'iconografia, i santuari, i miracoli e gli ex voto nello Zodiaco di Maria di Serafino Montorio*, «La Capitanata», xxvi-xxxi, 1988-1993, n. 1, pp. 183-232 (consultable en ligne: http://www.bibliotecaprovinciale.foggia.it/capitanata/1988_1993/1988_1993pdf/1988-1993_01_85-150_Ciancio.pdf).

27. L'expression se retrouve presque mot à mot chez JUAN SAGASTIZÀBAL, *Exortación a la santa devoción del Rosario de la Madre de Dios, dirigida a Don Phelippe III. nuestro señor*, Lorenço de Robles, Çaragoça 1597 (exemplaire consultable en ligne: <http://books.google.es>).

beaucoup plus disert dans ses *Riflessi di Spirito e Considerationi Morali Sopra li Evangelii e festività della Beatissima Vergine Maria*²⁸: pour lui, «le ventre de Marie est semblable à la face du zodiaque, que le soleil parcourt» car Marie est «un signe universel», «un zodiaque céleste» qui résume et rassemble tous les signes et toutes les propriétés et influences qui leur sont attribuées: elle est le Lion des orgueilleux, le Capricorne des lascifs, le Scorpion des colériques; tous reçoivent sa grâce, tous sont sous sa protection. Et en 1698 encore, la traduction italienne des sermons du rosaire du jésuite Antonio Vieira, parue sous le titre *La Rosa Mystica*²⁹, estime qu'à l'instar «du zodiaque du soleil naturel qui se compose de 12 signes, le Soleil divin a un autre Zodiaque, qui se divise en 15 signes, qui sont les 15 mystères du Rosaire»³⁰. Il existe donc à côté des constellations «naturelles» du zodiaque un autre cosmos, dont les mystères ne peuvent être élucidés par la seule observation ou par le seul usage de la raison et c'est cet ordre là, invisible aux yeux, qui fonde et garantit les lois qui régissent l'univers visible.

Or certains des traités les plus intéressants publiés par des membres de la Compagnie de Jésus au cours du xvii^e siècle et qui mêlent délibérément, comme l'*Atlas* de Gumpfenberg, préoccupations scientifiques, controverses astronomiques, ambitions dévotionnelles autour du culte des saints et plus particulièrement de la Vierge développé par les sodalités, comportent eux aussi des frontispices ou des gravures qui en dévoilent très bien les intentions spécifiques, révélant en partie du même coup la portée des choix figuratifs des éditions des années 1657–1659 de l'*Atlas*. C'est notamment le cas du *Zodiacus Rosario–Marianus*³¹ qui s'ouvre sur une gravure représentant une Vierge du Rosaire, avec l'Enfant dans ses bras, entouré d'un cercle dans lequel figurent tous les signes du zodiaque, accompagné chacun d'une référence biblique associée aux litanies de la Vierge. En bas, dans un cartouche, l'inscription *Spes Mea in Deo* confirme cette christianisation mariale des cieux et vaut sans doute condamnation de tout usage

28. Venezia, 1676.

29. Venezia, 1698.

30. ANTÓNIO VIEIRA, GIOVANNI A. ASTORI, *La Rosa Mistica: Sermoni In Lode Di Nostra Signora Del Rosario*, Venise, 1698, Volume 2, p. 72.

31. *Zodiacus Rosario–Marianus, das ist Marianische Lob-reden auf 12 Monath...*, Johann Caspar Bencards, Augsburg und Dillingen 1698.



Figura 5. Zodiacus Rosario.

profane des signes zodiacaux, de toute inclination vers l'occultisme, par exemple dans l'astrologie judiciaire. Même si le propos en est tout autre, le frontispice du *Rosa Ursina Sive Sol*, de Christoph Scheiner³², qui affronte alors durement Galilée, mérite lui aussi d'être évoqué puisqu'il entend concilier *auctoritas sacra* et *ratio*, *auctoritas* profane et *sensus*, pour défendre sa position concernant les tâches solaires et continuer à maintenir l'idée d'un système géocentrique: là encore, les signes du zodiaque sont intégrés dans une image d'un grande complexité qui subordonne les outils des sciences et de la philosophie de la nature, le calcul, l'observation, l'usage de la raison, aux dispositions, aux manifestations et aux révélations que Dieu a bien voulu donner aux hommes pour qu'ils entrevoient l'ordre du cosmos.

C'est dans ce contexte scientifique et religieux spécifique, qui fait de la Compagnie l'un des grands acteurs des débats astronomiques du XVII^e siècle, que s'inscrit l'*Atlas* avec une ambition précise concernant les phénomènes surnaturels et plus précisément les miracles

32. *Rosa Ursina sive Sol*, Bracciano, 1626–1630.

accomplis par l'intermédiaire de Marie, Reine de Cieux, et des ses images. En choisissant la forme de l'*Atlas* — systématique mais jamais close, puisqu'elle autorise l'adjonction progressive de nouvelles données à l'infini — et en faisant référence à l'un des figures centrales des nouveaux savoirs astronomiques et géographiques en train de se construire, Gumpfenberg faisait a priori d'une pierre deux coups: ménager une place possible à tout nouveau miracle qui viendrait à se produire et réfuter par là la position des protestantismes à l'égard des miracles contemporains, jugés illusoire ou diaboliques, et surtout combattre l'expansion des discours des sciences de la nature, qui étendaient rapidement les domaines du savoir soumis à leur seule juridiction³³, en ramenant dans les discours et les images de la cosmographie des enjeux spécifiquement religieux. L'*Atlas*, constituait une tentative puissante mais vouée à l'échec d'objectivité scientifique appliquée aux objets de la surnature et, en un mot, il cherchait à donner tout son sens à l'expression de Reine des Cieux en faisant servir à la gloire de cette souveraine les nouveaux outils du savoir, et notamment les nouveaux outils graphiques que les hommes inventaient.

33. L. DASTON, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, «Critical Inquiry», 18/1, 1991, pp. 93-124.

“Ordinario” e “straordinario” nella teologia dei filosofi del XVII secolo

FRANCESCO PIRO

La struttura di questo saggio è molto semplice. Esso discute delle occorrenze di un dato lemma (“straordinario”: *extraordinaire*, *extraordinary*, *extraordinarius*) nel lessico di alcuni grandi filosofi del XVII secolo (Descartes, Hobbes, Leibniz), e cerca di catturare, attraverso i suoi specifici regimi di impiego, alcuni aspetti salienti della risposta dei suddetti filosofi al problema delle “anomalie dell’ordine”.

Questa piccola ricerca lessicale non avrebbe molto senso — per fare delle ricerche lessicali significative è necessario un apparato più consistente di indagini, di confronti, di verifiche, né è mia intenzione rubare il mestiere ai colleghi che a tali compiti si dedicano da anni — se non fosse per il fatto che gli usi principali del termine di cui discuto sono così *visibilmente* differenziati da permettere qualche prima valutazione e qualche ipotesi per il lavoro ancora da compiere, il che è quanto sarà fatto in queste pagine.

Vi sono infatti due diversi contesti nei quali il lemma ricorre. Uno è quello delle discussioni sulle cose inusuali o eccezionali e, in tali contesti, la scelta di questo termine veicola una certa dubbiosità sul tenore dell’anomalia in questione. Nella lunga discussione sui portenti e sulla meraviglie della natura — che dura per tutta l’età moderna^I — lo “straordinario” può essere qualcosa di effettivamente eccezionale ma anche qualcosa di semplicemente raro o inconsueto, seguendo una tendenza a relativizzare i portenti che già troviamo nei grandi

I. Si veda quantomeno L. DASTON, K. PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, Zone Books, New York 1998, trad. it. *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all’Illuminismo*, Carocci, Roma 2000. Ma un’utilissima *summa* delle questioni centrali sui *mirabilia naturae* è ora S. PARIGI, *Spiriti, effluvi, attrazioni. La fisica “curiosa” dal Rinascimento al secolo dei Lumi*, Istituto Italiano di Studi Filosofici, Napoli 2011.

scettici cinquecenteschi². Questo è d'altra parte l'alone semantico del termine nelle lingue moderne, nelle quali può essere "straordinario" qualcosa di eccezionalmente buono, ma anche qualcosa di contrario alle regole e ai buoni costumi ovvero bizzarro e idiosincratice.

L'altro uso è quello teologico e qui il termine può eventualmente trovarsi anche in latino (lingua nella quale *extra ordinem* è senz'altro presente, ma l'aggettivazione *extraordinarius* è sporadica e tardiva). In questo caso, l'uso di tale aggettivo indica che si sta parlando di un intervento diretto di Dio — un miracolo, un atto di grazia concesso a qualcuno in particolare — rinviando alla distinzione tipica della Scolastica medievale tra *potentia absoluta Dei* e *potentia ordinata Dei*. Qui, come vedremo, sussiste un elemento di ambiguità perché l'ordine oltrepassato o sospeso non è specificamente quello della *natura*, ma anche quello di quegli interventi soprannaturali di Dio che non cessino di avere una certa prevedibilità (in questo senso, Leibniz per esempio parla di «concorso straordinario di Dio» non per la Grazia in genere, ma per la Grazia imprevista che arriva a un peccatore incallito, secondo il classico esempio della conversione di San Paolo). Quest'uso teologico del termine ci rinvia insomma al rapporto tra norma ed eccezione e ha ovvie affinità con il tema "teologico-politico" del potere sovrano e delle forme del suo esercizio, se vogliamo prestare credibilità a questa categoria di estrazione schmittiana³.

Ora, ciò di cui discuteremo in particolare in questo saggio è del modo in cui la compresenza tra questi due ambiti semantici viene organizzata. Vi sono casi — per esempio Descartes — nei quali i due ambiti convivono senza toccarsi. Vi è un caso — Hobbes — nei quali l'uso del termine è significativo proprio perché rinvia *simultaneamente*

2. Viene ovviamente subito in mente Montaigne con il suo detto «Nous appellons contre nature ce qui advient contre la coutume» (*Essais*, II, xxx). Va però subito aggiunto che Montaigne, pur conoscendo la parola *extraordinaire*, che compare qua e là nei suoi *Essais*, non le assegna un ruolo significativo e usa piuttosto *étranger* per indicare ciò che colpisce l'immaginazione per la sua difformità dal costume: «Nous admirons et poisons mieux les choses étrangères que les ordinaires» (*Essais*, II, xii). In Cartesio, pochi decenni più tardi, troveremo invece *extraordinaire* e non *étranger* come termine che indica quel che provoca la passione dell'*admiration*.

3. La discussione sulla "teologia politica" innescata dalla *Politische Theologie* di Carl Schmitt (1922) sono ricostruite da Giorgio Agamben in un libro che è, al tempo stesso, una importante proposta di rilettura del tema sul quale torneremo più avanti: G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano 2007.

a entrambi gli ambiti. Infine, vi è il caso di autori come Leibniz, nei quali la distinzione ordinario/straordinario è integralmente discussa in ambito teologico (può la sovranità di Dio esercitarsi in forme non legali?), ma tenendo fortemente conto anche della precedente discussione sulle meraviglie della natura e sui “mostri”.

Ora, stabilire quale connessione possa sussistere tra questi due ambiti di discorso pone delle difficoltà. Una cosa è sostenere che gli uomini, in particolare i più rozzi, hanno tendenza a vedere portenti (o anche miracoli) dappertutto e che la conoscenza ci permette in genere di riportare il caso anomalo a qualcosa che già ci era familiare. Altra cosa è dimostrare che Dio non agisce mai *extra ordinem* o che lo fa in casi estremamente rari. Questo secondo schema di discorso implica evidentemente una argomentazione di tipo metafisico o teologico che è logicamente indipendente dalla critica della mentalità superstiziosa, alla quale può anche appoggiarsi, ovviamente. Come è noto, è possibile aderire al meccanicismo e alla nuova scienza per sottolineare sì che molti “portenti” della natura sono perfettamente spiegabili, lasciando al contempo uno spazio per il “vero” miracolo del quale non si dubita. Si pensi al caso di Mersenne, secondo la celebre analisi di Lenoble, ma anche a quello di tanti agostiniani o giansenisti del XVII secolo⁴. Per contro, la questione se sia *degno di Dio* fare delle eccezioni, violare la propria stessa legge (e in quali casi ciò possa essere necessario), è una questione assiologico–metafisica, che investe la *significatività* dell’eccezione e (per i teologi cristiani) quale interpretazione dare del *topos* escatologico di un Dio che si rivela attraverso il rovesciamento improvviso di norme che apparivano destinate a durare per sempre. Come vedremo, sono le discussioni inerenti la provvidenza e la distribuzione della Grazia a innescare l’emergere di questo tipo di domande.

Dovremo perciò domandarci *se e fino a quale punto* i due diversi processi di ridiscussione dei rapporti tra l’ordine e ciò che lo eccede

4. R. LENOBLE, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1971². Per Lenoble, Mersenne usa la concezione meccanicistica per introdurre una distinzione forte tra il “portento” (spiegabile sulla base delle leggi naturali) e il vero e proprio “miracolo” (che le trascende), che impedisce soprattutto la riduzione del secondo al primo, già proposta da Pomponazzi e da altri sostenitori del naturalismo magico rinascimentale. Analoghe considerazioni valgono ovviamente per tutti gli agostiniani del XVII secolo che sposano in tutto o in parte il cartesianesimo (si veda H. GOUHIER, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1978).

siano collegati e quali siano le modalità specifiche di tale collegamento. Come vedremo, i collegamenti ci sono di fatto molto più raffinati e intricati di quanto una concezione tradizionale del “razionalismo” moderno come ideologia generale dell’ordine e del sistema potrebbero spingerci a credere.

1. Descartes

In Descartes, la parola *extraordinaire* è piuttosto frequente negli scritti francesi (35 occorrenze nell’edizione Adam e Tannery – d’ora in poi citata come AT –, inoltre 14 occorrenze di *extraordinairement*), piuttosto rara in latino (8 occorrenze)⁵. È raro che la parola abbia un impiego filosoficamente significativo, ma vi sono due casi che fanno eccezione. Uno è nel *Discorso sul metodo*, 1:

Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu’aucun autre, à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n’en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu’aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduisent, sont au-dessus de notre intelligence, je n’eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d’avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d’être plus qu’homme (*Discours sur la methode*, 1: AT, VI, 8)

Il passo sembra piuttosto ironico e la assistenza «straordinaria» da parte del cielo potrebbe significare semplicemente la straordinaria presunzione da parte di colui che ha la pretesa di fare il teologo, mestiere per il quale occorrerebbe essere «più che uomini». Tuttavia, ciò che il passo ci dice letteralmente è che un teologo deve essere tale per vocazione (cioè grazie a un aiuto soprannaturale specifico dato da Dio a quel singolo individuo), il che è una tesi del tutto in linea con la tradizione.

La seconda occorrenza importante di *extraordinaire* è nel saggio sulle passioni ed essa è *veramente* importante, perché fornisce una *definizione* filosofica di questo termine pre-filosofico:

5. R. DESCARTES, *Oeuvres*, éd. par Ch. Adam, P. Tannery, Cerf, Paris 1897–1910, 12 voll. (d’ora in poi citato come AT).

Article 75 . . . A quoi sert particulièrement l’admiration. Et on peut dire en particulier de l’admiration qu’elle est utile en ce qu’elle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées. Car nous n’admirons que ce qui nous paraît rare et extraordinaire; et rien ne nous peut paraître tel que parce que nous l’avons ignoré, ou même aussi parce qu’il est différent des choses que nous avons sues; car c’est cette différence qui fait qu’on le nomme extraordinaire. (*Passions de l’Ame*, § 75: AT, IX, 384).

La straordinarietà consiste dunque nella differenza che una data cosa presenta rispetto a tutte quelle conosciute prima. La straordinarietà innesca l’*admiration* (la passione che usualmente si traduce con «meraviglia»), passione che Descartes considera una delle passioni fondamentali, nonché la più importante per comprendere come nasca in noi il desiderio di conoscere. La corrispondenza stabilita tra *extraordinaire* (oggetto dell’ammirazione) e *admiration* (passione innescata dalla percezione dello straordinario) stabilisce così una sorta di dialettica tra relativizzazione e legittimazione della nozione di *extraordinaire*. Da un lato, poiché la straordinarietà innesca l’ammirazione, passione che (se non vuole degenerare nel cieco *estonnement*) deve condurre alla conoscenza e dunque alla negazione della straordinarietà stessa, sembrerebbe verificarsi una relativizzazione del termine, come mostra il fatto che si identifichi “straordinario” con “raro”. Lo straordinario è semplicemente ciò che contrasta con le nostre conoscenze precedenti. D’altro lato, però, l’*admiration* è una passione decisamente importante in Cartesio e che lascia, come suo strascico, dei sentimenti di stima e di disprezzo che possono non esser privi di una certa oggettività⁶. Esistono effettivamente cose più degne di suscitare *admiration* di altre — il libero arbitrio, per esempio — e dunque Cartesio non vuole sostenere in questo passo che non esista nulla di oggettivamente straordinario. Sarà Spinoza, non Cartesio, a divertirsi a raccontarci di persone vissute

6. Sul nesso ammirazione–stima in Descartes, oggetto di molti studi classici, una summa è D. KAMBOUCHNER, *L’homme des passions. Commentaire sur Descartes*, A. Michel, Paris 1995, 2 voll. (in part. II, pp. 197–246); sull’ammirazione all’interno della filosofia della religione di Descartes, si veda L. RENAULT, *Descartes ou la félicité volontarie. L’idéal aristotelicien de la sagesse et la réforme de l’admiration*, PUF, Paris 2000; sulle differenze sostanziali tra Cartesio e Spinoza su questo tema antropologico, si veda anche F. PIRO, *L’ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico*, «Laboratorio dell’ISPF», VI, 2009, 1–2, pp. 1–19 (consultabile in linea: http://www.ispf.cnr.it/index.php?modload=ispf_lab&wikipage=Sommario2009NumeroVI_I_2).

in ambienti isolati e alle quali appare stupefacente ciò che è esperienza comune di tutti gli altri (per esempio che le pecore hanno la coda). L'ammirazione è fonte della venerazione e della devozione, tutte cose che Descartes non vuole certo sopprimere, anche se vuole presumibilmente indirizzare solo verso ciò che esprime effettivamente la potenza infinita di Dio.

Tuttavia, proprio dove ci aspetteremmo un chiarimento ulteriore sulla questione, cioè nelle discussioni concernenti il miracolo e gli interventi straordinari di Dio, Descartes tace. O, per meglio dire, l'unica occorrenza esplicita sulla questione è veramente problematica. Si tratta di un passo delle risposte alle seste obiezioni nel quale ci viene spiegato che la distinzione tra potenza ordinaria e straordinaria di Dio non può aiutarci a risolvere i misteri metafisici della transustanziazione:

être fait naturellement, n'est rien autre chose qu'être fait par la puissance ordinaire de Dieu, laquelle ne diffère en rien de sa puissance extraordinaire, et laquelle, ne mettant rien de nouveau dans les choses, n'en change point aussi la nature; de sorte que, si tout ce qui peut être naturellement sans sujet, est une substance, tout ce qui peut aussi être sans sujet par la puissance de Dieu, tant extraordinaire qu'elle puisse être, doit aussi être appelé du nom de substance (AT, IX a, 235) [identica, anche nelle ambiguità, la versione latina: «nihil enim aliud est fieri naturaliter, quam fieri per potentiam Dei ordinariam, quæ nullo modo differt ab ejus potentia extraordinaria, nec aliud quicquam ponit in rebus» (AT VII, 434-435)].

Ciò che gli autori delle seste obiezioni chiedevano è se l'onnipotenza divina non possa estendersi fino al punto di poter fare sussistere un accidente in modo indipendente dalla propria sostanza, come è richiesto dalla dottrina tradizionale della transustanziazione. Ora, come risponde Descartes? *Prima facie*, egli sembra semplicemente affermare che lo *status* ontologico di un ente (il suo essere o sostanza o accidente) non può essere modificato da Dio nemmeno *de potentia absoluta*. Ma tale risposta sarebbe in evidente contrasto con una delle più note tesi cartesiane (ribadita, tra l'altro, proprio nelle seste risposte), vale a dire la tesi della creazione libera delle verità eterne da parte di Dio. Se Cartesio ritiene che Dio potrebbe far sì che $2 + 2$ sia diverso da 4, come può negargli la possibilità di far sì che un accidente divenga provvisoriamente sostanza? È per evitare questa obiezione che Cartesio fa

entrare in scena la nozione di potenza “straordinaria” divina (che gli autori delle seste obiezioni non menzionavano), cioè la potenza che Dio dispiega nei miracoli. Dobbiamo supporre che questa potenza sia già accordata con le verità eterne e anzi Cartesio sembra suggerire qualcosa di più, cioè che essa possa *rivelare* qualche verità eterna che l’ordine della natura non esibisce direttamente. Immaginiamo, per esempio, che nell’ordine naturale l’anima sia sempre legata a un corpo e che Dio possa farla sussistere da sola soltanto trasgredendo le leggi naturali: per Descartes, tale miracolo rivelerebbe uno statuto *sostanziale* dell’anima che l’ordine della natura dissimula ma non modifica. Allo stesso modo, se le specie eucaristiche potessero sussistere da sole nel corso di un miracolo, ciò vorrebbe dire che esse *sono* enti di natura sostanziale anche se noi di solito non ce ne accorgiamo. Ma poiché questa conclusione è impensabile, allora la premessa è falsa.

Ci troviamo qui su un crinale piuttosto pericoloso, perché Descartes sembra ristabilire in qualche misura una distinzione tra ordine *fisico* e ordine *logico* che non ci stupiremmo di trovare in un teologo della Scolastica razionalistica, ma ci appare strana in un “volontarista” come lui. Ma, d’altra parte, il filosofo non può né asserire che Dio mantiene il potere attuale di violare le verità eterne, perché ciò significherebbe relativizzare l’universale validità della metafisica cartesiana (perché allora perdere tanto tempo per spiegare la transustanziazione?), né può semplicemente negare il miracolo. Questo è il problema difficile nascosto dietro il breve e sporadico passo in cui si discute della potenza straordinaria di Dio.

2. Hobbes

Gli scritti in lingua inglese contengono un uso intenso del termine (62 occorrenze di *extraordinary* e 7 di *extraordinarily*) che non sempre è rispettato dalle traduzioni latine⁷. Questo uso intenso non è casuale. Hobbes ritiene che *extraordinary* permetta di interpretare in modo chiaro il termine greco *periousios*, termine paolino che la Bibbia inglese di Giacomo I aveva reso con *peculiar*:

7. Th. HOBBS, *The English Works*, ed. by W. Molesworth, London 1839–1845, 7 voll. (d’ora in poi citata come EW).

For a *peculiar people*, the vulgar Latin hath, *peculium de cunctis populis*: the English translation made in the beginning of the reign of King James, hath *a peculiar treasure unto me above all nations*; and the Geneva French, *the most precious jewel of all nations*. But the truest translation is the first, because it is confirmed by St. Paul himself (*Tit. 2. 14*) where he saith, alluding to that place, that our blessed Saviour gave himself for us, that he might purify us to himself, a *peculiar* (that is, an extraordinary) people: for the word is in the Greek *periousios*, which is opposed commonly to the word *epiousios*: and as this signifieth *ordinary, quotidian*, or (as in the Lord's Prayer) of *daily use*; so the other signifieth that which is *overplus*, and *stored up*, and *enjoyed in a special manner*; which the Latins call *peculium*. . . (*Leviathan*, III, cap. 35).

Tutta la dinamica dell'*elezione* divina viene dunque interpretata da Hobbes in termini di *straordinarietà*, cioè di estrazione o isolamento di una singolarità rispetto all'ordinario e al quotidiano. Questa centralità della parola "straordinario" non è casuale, ma si rannoda idealmente alla prima occorrenza del termine che incontriamo in Hobbes, che è — guarda caso — di natura politica. Hobbes chiama infatti "straordinario" il potere che il sovrano attribuisce a un determinato funzionario perché egli porti a termine un determinato compito di riforma dell'amministrazione ordinaria:

The Elements of Law, II, 9, § 6: Another thing necessary for the maintaining of peace, is the due execution of justice; which consisteth principally in the right performance of their duties, on the parts of those, who are the magistrates ordained for the same by and under the authority of the sovereign power; which being private men in respect of the sovereign, and consequently such as may have private ends, whereby they may be corrupted by gifts, or intercession of friends, ought to be kept in awe, by a higher power, lest people, grieved by their injustice, should take upon them to make their own revenges, to the disturbance of the common peace; which can by no way be avoided in the principal and immediate magistrates, without the judicature of the sovereign himself, or some extraordinary power delegated by him. It is therefore necessary, that there be a power extraordinary, as there shall be occasion from time to time, for the syndication of judges and other magistrates, that shall abuse their authority, to the wrong and discontent of the people; and a free and open way for the presenting of grievances to him or them that have the sovereign authority.

Il "potere straordinario" è dunque un potere che *presuppone* il potere sovrano (ne deriva) e che, al tempo stesso, *rivela* tale potere perché toglie via gli sbarramenti che i corrotti poteri locali hanno introdotto

nella comunicazione «free and open» tra sovrano e popolo. È questa una concezione tipica della società organizzata per ceti, all'interno della quale il magistrato superiore deve esercitare periodici controlli su ciò che fanno i magistrati inferiori, se non vuole che l'uso corrompa la norma. Hobbes segue la logica tipica di questa situazione anche nel sottolineare la *temporaneità* del potere straordinario, potere che restaura la legge ma non instaura nulla di radicalmente nuovo⁸. Il potere straordinario esprime (esibisce, manifesta) il potere assoluto, ma non lo incorpora.

La dottrina del *power extraordinary* influenza profondamente la concezione hobbesiana della profezia. Il dono profetico è infatti, dal punto di vista di Hobbes, un *extraordinary calling* che *sospende* le relazioni politiche ordinarie e che è perciò *temporaneo* per definizione:

The Elements of Law, II: For though the prophets by extraordinary calling, did often admonish and threaten them [the kings], yet had they no authority over them.

Leviathan, III, ch. 36: Prophecy is not an art, nor (when it is taken for prediction) a constant vocation; but an extraordinary, and temporary employment from God, most often of good men, but sometimes also of the wicked.

Vi è però una differenza profonda tra il profeta e il delegato regio. Il delegato regio ha compiti non solo temporanei ma anche ben definiti. Il profeta invece può limitarsi ad «ammonire» i re, ma può anche rovesciarli quando ad ascoltarlo vi è un popolo «avido di profezie»:

De Cive, cap. 26, § 15: The supreme civil power was therefore rightly due by God's own institution to the high-priest; but actually that power was in the prophets, to whom (being raised by God in an extraordinary manner) the Israelites (a people greedy of the prophets) submitted themselves to be protected and judged, by reason of the great esteem they had of prophecies.

8. Carl Schmitt esamina questo caso di “dittatura commissaria” nel saggio che precede immediatamente la *Politische Theologie*, vale a dire C. SCHMITT, *Die Diktatur* [1920], Duncker und Humblot, Berlin 1964, trad. it. *La dittatura, dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975. Per Schmitt, lo Stato assoluto (in particolare in Francia) opera soprattutto per mezzo di commissari, delegati regi, il cui compito è però temporaneo e limitato: «Il dittatore commissario è incondizionato commissario d'azione di un *pouvoir constitué*, la dittatura sovrana è commissione d'azione di un *pouvoir constituant*» (ivi, p. 158).

Data questa pericolosità politica della profezia, Hobbes deve assumersi il compito di rendere il suo lettore un po' meno avido di profeti di quanto non fossero gli Ebrei. Ed è qui che incontriamo il punto più notevole della vicenda che stiamo narrando e cioè lo sfruttamento che Hobbes fa delle valenze relativistiche che il termine *extraordinary* aveva già acquisito (nel caso dei portentosi naturali), all'evidente scopo di negare il miracolo. Per meglio dire, Hobbes fa su questo punto una sorta di doppio discorso. Da un lato, egli stabilisce la differenza tra portento naturale e miracolo su base esclusivamente teologico-politica: è miracoloso quell'evento che indica la comparsa di un «ministro straordinario» delegato da Dio per la nostra salvezza⁹. D'altro lato, però, Hobbes contesta la nostra tendenza a stabilire chi sia il ministro straordinario di Dio sulla base delle sue portentose qualità o azioni, ricorrendo all'argomento che ciò che ci appare *extraordinary* o *marvellous* è, in genere, semplicemente un effetto sconosciuto di cause puramente naturali:

Leviathan, II, cap. 26: [...] But this authority of man to declare what be these positive laws of God, how can it be known? [...] For though a man may be induced to believe such revelation, from the miracles they see him do, or from seeing the extraordinary sanctity of his life, or from seeing the extraordinary wisdom, or extraordinary felicity of his actions, all which are marks of God's extraordinary favour; yet they are not assured evidences of special revelation. Miracles are marvellous works: but that which is marvellous to one, may not be so to another. Sanctity may be feigned; and the visible felicities of this world, are most often the work of God by natural, and ordinary causes.

Leviathan, I, cap. 8: [...] So that in sum, it is manifest, that whosoever behaved himself in extraordinary manner, was thought by the Jews to be possessed either with a good, or evil spirit; except by the Sadducees, who erred so far on the other hand, as not to believe there were at all any spirits (which is very near to direct atheism) and thereby perhaps the more provoked others, to term such men demoniacs, rather than madmen.

Leviathan, III, cap. 36: [...] Seeing then all prophecy supposeth vision, or dream (which two, when they be natural, are the same) or some especial gift of God, so rarely observed in mankind, as to be admired where observed;

9. «A miracle is a work of God (besides his operation by the way of nature, ordained in the creation) done, for the making manifest to his elect, the mission of an extraordinary minister for their salvation» (*Leviathan*, III, cap. 37).

and seeing as well such gifts, as the most extraordinary dreams, and visions, may proceed from God, not only by his supernatural, and immediate, but also by his natural operation, and by mediation of second causes; there is need of reason and judgment to discern between natural, and supernatural gifts, and between natural, and supernatural visions, or dreams. And consequently men had need to be very circumspect, and wary, in obeying the voice of man, that pretending himself to be a prophet, requires us to obey God in that way, which he in God's name telleth us to be the way to happiness.

Il primo passo da noi citato, con l'insistere sull'epiteto di “straordinario” per ciascuna delle doti che il profeta deve avere potrebbe apparirci finalizzato semplicemente a sottolineare che i veri profeti sono *rari*. Ma la conclusione del passo, così come quelli che seguono, mostrano che Hobbes vuole dire qualcosa di più. Il vero profeta deve avere doni straordinari, ma tutti i doni straordinari potrebbero essere (ovvero sono) naturali, semplici espressioni di un temperamento surriscaldato e visionario. Non è affatto necessario identificare la *straordinarietà* degli atti dei profeti con una *soprannaturalità* delle loro doti. Questo è il punto nodale del discorso. Per Hobbes, il *sovrannaturale* tutt'intero è semplicemente la spiegazione superstiziosa che diamo dello *straordinario*, vale a dire di qualcosa che la nostra ignoranza ci fa apparire tale.

Ci si può chiedere a questo punto se le due esigenze che il discorso di Hobbes veicola siano logicamente compatibili. Si può al tempo stesso sottolineare l'assoluta *straordinarietà* storica del ruolo profetico per indurre i propri concittadini a non fidarsi dei tanti fanatici che si proclamano profeti (e fin qui Hobbes non è che un buon anglicano) e poi, allo stesso tempo, sottolineare che anche i profeti storici, quelli di cui ci parla la Scrittura, erano probabilmente soltanto dei visionari? Si può fare al tempo stesso un discorso di cautela, che presuppone che l'*extraordinary calling* sia possibile ma molto raro, e poi sostenere che tutti i segni dell'*extraordinary calling* potrebbero essere «ordinari» prodotti della natura, il che è un discorso di demistificazione? Portare a termine quest'ultimo discorso significherebbe mettere in discussione l'intera autorità della Scrittura e connotarla come l'espressione di una fase superstiziosa o infantile della cultura umana ormai superata. Ora Hobbes sembra avvicinarsi a questa soluzione quando ci descrive gli Ebrei biblici come un popolo «avido di profeti» (*greedy of prophets*).

Ma, d'altra parte, diversamente da Spinoza, egli ha ancora bisogno di un'interpretazione politicamente fungibile della Scrittura, nonché del concetto di elezione che le è caratteristico¹⁰.

Il punto di convergenza tra queste istanze hobbesiane sta nella tesi che l'accettazione o il rifiuto di una vocazione profetica dipende dal giudizio del «profeta sovrano» (*sovereign prophet*), cioè dell'interprete della Scrittura scelto da Dio, e che tale profeta sovrano coincide con il sovrano politico, purché cristiano. La tesi della naturalità di *tutti* i poteri profetici vale dunque come tassello all'interno di un argomento che mira a dimostrare che, data l'ambiguità di tutti i segni "straordinari" della vocazione profetica, bisogna fare affidamento su un segno non ambiguo anche se del tutto naturale, cioè il potere politico fondato sul contratto¹¹. Il che appare come una sorta di compromesso teorico, perché si mantiene l'idea di elezione diretta e peculiare da parte di Dio (cioè una logica tipica del concetto di elezione della tradizione veterotestamentaria), ma si cerca di collegarla con qualcosa di totalmente "ordinario" come il potere politico. Il paradosso sta nel fatto che, poiché il potere di fatto può — come abbiamo visto — essere generato *anche* dalla credulità delle masse, Hobbes non ha alcun modo chiaro per distinguere il vero profeta e il falso profeta se non il criterio pragmatico del successo, in barba al biasimo che gli viene spontaneo quando pensa allo «extraordinary success and impunity» di cui hanno goduto tanti falsi profeti turbatori

10. Va notato comunque che Hobbes è assai meno lineare nei suoi intenti demistificatori di quanto non appaia a prima vista. Se il suo materialismo è indubbio, come esso possa essere applicato a livello ermeneutico non è sempre chiaro. Sugli angeli, per esempio, egli ha una significativa incertezza che ci espone nel capitolo 34 di *Leviathan*, III. Gli angeli sono caratterizzati dal fatto di essere manifestare una «extraordinary presence», da parte di Dio, ovvero «that is to say, the extraordinary manifestation of his power». Ora, Hobbes aveva a lungo ritenuto che gli angeli potessero essere ridotti a immagini fantastiche sorte nella mente del profeta (secondo un'ipotesi presente perlomeno a partire da Avicenna nella letteratura sulla profezia) ma nel *Leviathan* egli ammette che la lettura del Vangelo lo ha costretto ad ammettere che possano darsi degli angeli «substantial and permanent» anche se ovviamente corporei e dotati di luogo, come tutto ciò che esiste. Nel capitolo successivo (ivi, III, cap. 35) viene ribadito che la Scrittura ammette «spiriti» (cioè corpi sottili e invisibili), pur negando che essi possano penetrare nei corpi umani e possederli, ribadendo con ciò l'interpretazione psicopatologica di tutti i casi di possessione.

11. «Everyman therefore ought to consider who is the sovereign prophet, that is to say, who it is that is God's viceregent on earth. . . For when Christian men take not their Christian sovereign for God's prophet, they must either take their own dreams for the prophesy they mean to be governed by. . .» (ivi, III, cap. 36).

dell'ordine costituito (*Leviathan*, III, cap. 36).

Hobbes è perciò l'autore che esprime con maggiore intensità l'ambivalenza presente nella semantica dello straordinario della prima età moderna. Da un lato, i sottintesi relativistici presenti nell'uso del termine vengono pienamente accolti e finalizzati a una spiegazione naturalistica del miracolo. D'altro lato, però, il meccanismo teologico (e politico) che rende credibile l'idea di *extraordinary calling* resta in piedi, pur girando in qualche modo a vuoto. Si comprende con ciò perché Spinoza proseguirà senz'altro Hobbes nella caratterizzazione delle basi antropologiche della vocazione profetica, ma fonderà la sua critica del miracolo sulla base ben più forte di una metafisica che asserisce l'identità Dio–Natura.

3. Malebranche e Leibniz

Malebranche usa pochissimo il termine *extraordinaire* e ciò è comprensibile per un filosofo e teologo la cui tesi centrale è che Dio non agisce mai fuori dall'Ordine. Ovviamente, ciò non gli impedisce di credere nel miracolo e anche di chiamarlo sporadicamente *extraordinaire* (in implicita contrapposizione all'ordine della natura). Per esempio nel *Traité de la Nature et de la Grâce*, egli si domanda se le disgrazie capitate agli Ebrei dopo l'uccisione di Cristo non contengano «quelque chose d'extraordinaire»¹². Ma Malebranche suggerisce che non è necessario che Dio abbia impiegato mezzi straordinari al fine di punire gli Ebrei. Dio potrebbe aver anche impiegato mezzi senz'altro provvidenziali, ma del tutto ordinari. Emerge già qui l'elemento più caratteristico del discorso di Malebranche. Il Dio di Malebranche è ancora capace di agire in base a delle *volontés particulieres*. Per esempio — è un caso che scandalizzerà Leibniz — Malebranche postula che la creazione di ogni singola specie animale sia dovuta a una *volonté particuliere* di Dio¹³. Tuttavia, è chiaro che questi interventi diretti di Dio sono in

12. *Traité de la Nature et de la Grace*, 1680 (II, § 63), in *Oeuvres de Malebranche*, v, éd. par G. Dreyfus, Vrin, Paris 1958.

13. Va infatti notato che la fisiologia degli animali è per Malebranche qualcosa di assolutamente *admirable* ed egli si sbilancia fino a dire che Dio vi ha messo mano con una *Providence extraordinaire* (*Entretiens sur la métaphysique, la religion et la mort*, XI). In altri termini, la biologia svolge in Malebranche il ruolo di dominio scientifico nel quale si

qualche modo costosi e vanno ridotti all'indispensabile.

Quale è la ragione di questa costosità degli interventi straordinari di Dio? La risposta sta nella nuova logica che entra in scena con Malebranche. La valorizzazione dell'Ordine non viene effettuata in nome della *intelligibilità* dell'universo, ma in nome della *giustificabilità* di esso. Malebranche tiene senza dubbio conto della lunga discussione sui portenti della natura — e, in particolare, sui «mostri» (*monstres*) nati con un corpo malformato e incapace di realizzare i propri fini — ma la utilizza in una chiave del tutto nuova. Egli non si domanda più se i mostri o i portenti siano o non siano effetti delle leggi di natura, dando per scontato che lo siano. Ciò che gli è necessario è invece *giustificare* Dio per il fatto che Egli lascia funzionare le leggi di natura anche quando ne derivano dei mostri, cioè che non *sospenda* l'applicazione di tali leggi per evitare che si creino contro-finalità¹⁴. La questione dei portenti naturali diviene così semplicemente un aspetto della questione più generale del male. Come giustificare il finalismo e la provvidenza, se Dio lascia funzionare la legge anche quando essa ha effetti indesiderabili, come avviene quando la pioggia evita i terreni riarsi che ne avrebbero bisogno e cade invece sul mare?

Ed è a questo punto che la risposta di Malebranche diviene una revisione profonda della concezione tradizionale della sovranità divina. Dio non può sottrarsi alla legge perché soltanto la legge dà luogo a quella conformità del mondo all'Ordine che esprime la *Gloire* di Dio. Questa limitazione del potere divino non vale soltanto per gli eventi naturali. Una volta posta, essa deve valere anche sul terreno (ben più importante per Malebranche) della Grazia. Non è soltanto la pioggia a cadere in modi apparentemente irrazionali, anche la Grazia lo fa. Si tratta allora di spiegare questa apparente irrazionalità rinunciando

può esercitare una meraviglia conforme a ragione, dal momento che le leggi fisiche che spiegano il mantenimento in vita e la riproduzione dei viventi non possono spiegare né l'origine né il finalismo intrinseco dell'organismo. Il che rende più drammatico il problema dei *monstres*.

14. Che «Dio non ami i mostri», ma che essi siano effetti inevitabili del rispetto divino delle leggi fisiche (in base alle quali avviene la riproduzione delle specie animali), è un tema costante in Malebranche (vedi per es. *Traité de la Nature et de la Grace*, cit., I, § 22). Landucci suggerisce, con molta verosimiglianza, che il tema dei mostri si introduca nel pensiero di Malebranche in risposta ai libertini del tempo, come Guillaume Lamy, i quali ne facevano uso per sostenere l'assenza di fini dell'universo (S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 219–243).

all’idea di una *particolarità* dell’elezione. Dio vorrebbe salvare tutti, ma non può farlo perché si danno delle «leggi della Grazia» proprio come si danno delle «leggi della Natura».

Si potrebbe dire che qui Malebranche persegue uno scopo simmetrico e opposto rispetto a quello di Hobbes. Il *sovrannaturale* viene liberato da ogni connessione con lo *straordinario*, ricondotto — molto cattolicamente — a una istituzione permanente dotata di sue regole interne, cioè alla Chiesa intesa come corpo mistico di Cristo. Una volta delegato al Figlio il ruolo di distribuire la Grazia, il Dio–Padre sembra limitarsi al ruolo di causa dell’efficacia delle leggi. Indubbiamente, la *legalità* della distribuzione della Grazia resta in qualche modo problematica in Malebranche. Dal momento che il rapporto tra il Figlio e l’anima che riceve la Grazia resta concepito come un rapporto personale, Cristo (come gli angeli nel caso dei miracoli biblici) sembra ricoprire un ruolo affine a quello tipico del delegato plenipotenziario delle costituzioni di antico regime, operando nell’ambito di una *legalità* che però gli affida un compito che non può essere svolto se non da una persona e sulla base della sua personale valutazione¹⁵. Resta però il fatto che la *legalità* della delega permette a Malebranche di sostenere, anche nel caso della Grazia, che le eventuali contro-finalità sono giustificate dall’esigenza di mantenere la legge.

Ed è su questo punto che diviene possibile differenziare la posizione di Leibniz da quella di Malebranche. Se Malebranche parla poco di *extraordinaire*, Leibniz usa abbastanza spesso il termine sia come vocabolo pre-filosofico (70 occorrenze nei 7 volumi dei *Die philosophischen Schriften* di Gerhardt), sia come termine tecnico della teologia razionale¹⁶. A prima vista, dunque, Leibniz sembrerebbe più tollerante

15. Va notato che Malebranche stesso sembra afflitto da una certa ambivalenza in ambito cristologico. La distribuzione della Grazia effettuata da Cristo ha ancora gli elementi di generalità della legge (e dunque rende possibile anche la realizzazione di contro-finalità), ma è determinata dai pensieri del Figlio, che non coincidono necessariamente con la conoscenza assoluta. Da questo punto di vista, si può capire la generale insoddisfazione dei teologi nei confronti di una teologia della Grazia che sembra suggerire che «saremmo tutti salvati se non avessimo un Salvatore», come pare che abbia asserito icasticamente Bossuet (vedi S. NADLER, *The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God and Evil*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2008; trad. it. *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, Einaudi, Torino 2009, p. 144).

16. Le raccolte leibniziane per le quali è stato possibile condurre un’indagine delle frequenze sono G.W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin

te di Malebranche nei confronti del potere straordinario di Dio. Da buon protestante, egli ammette che Dio intervenga direttamente nella vita di alcune anime servendosi di «concorsi straordinari» che sono veri e propri «miracoli privati». Ma, in realtà, egli va molto aldilà di Malebranche. Per lui, una «volontà particolare» è qualcosa di *letteralmente* impossibile. Dio non può operare che sulla base di leggi. E ciò non soltanto per ragioni teologiche, ma semplicemente perché *non è possibile* fare una qualsiasi cosa che sia effettivamente *hors la loi*:

Discours de métaphysique, § 6: [...] Les Volontés ou Actions de Dieu sont communement divisées en ordinaires ou extraordinaires. Mais il est bon de considerer que Dieu ne fait rien hors d'ordre. Ainsi ce qui passe pour extraordinaire, ne l'est qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmy les creatures. Car quant à l'ordre universel, tout y est conforme. Ce qui est si vray, que non seulement rien n'arrive dans le monde, qui soit absolument irregulier, mais on ne sçauroit mêmes rien feindre de tel. Car supposons par exemple que quelcun fasse quantité de points sur le papier à tout hazard, comme font ceux qui exercent l'art ridicule de la Geomance, je dis qu'il est possible de trouver une ligne geometrique dont la notion soit constante et uniforme suivant une certaine regle, en sorte que cette ligne passe par tous ces points, et dans le même ordre que la main les avoit marqués. Et si quelcun traçoit tout d'une suite une ligne qui seroit tantost droite, tantost cercle, tantost d'une autre nature, il est possible de trouver une notion ou regle ou equation commune à tous les points de cette ligne en vertu de la quelle ces mêmes changemens doivent arriver. Et il n'y a par exemple point de visage dont la contour ne fasse partie d'une ligne Geometrique et ne puisse estre tracé tout d'un trait par un certain mouvement réglé. Mais quand une regle est fort composée, ce qui luy est conforme, passe pour irregulier. Ainsi on peut dire que de quelque maniere que Dieu auroit créé le monde, il auroit tousjours esté regulier et dans un certain ordre general. Mais Dieu a choisi celuy qui est le plus parfait, c'est à dire celuy qui est en même temps le plus simple en hypotheses et le plus riche en phenomenes, comme pourroit estre une ligne de Geometrie dont la construction seroit aisée et les propriétés et effects seroient fort admirables et d'une grande étendue. Je me sers de ces comparaisons pour crayonner quelque ressemblance imparfaite de la sagesse divine, et pour dire ce qui puisse au moins elever nostre esprit à concavoir en quelque façon ce qu'on ne sçauroit exprimer assez. Mais je ne pretends moins d'expliquer

1875–1890 (d'ora in poi citato nelle note e nel testo come GP) e i volumi filosofici finora pubblicati della Akademie-Ausgabe (*Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1923–) (d'ora in poi citato nelle note e nel testo come A, seguito da numero di serie, volume e pagina).

par là ce grand mystere dont depend tout l'univers (A VI 4B, 1537–1538 = GP, IV, 431–432).

Non esiste dunque nulla di “straordinario” perché non esiste nulla che non possa venire espresso per mezzo di una “equazione” (di una funzione) eventualmente replicabile. In altri termini, secondo Leibniz, per definire qualcosa come “straordinario” dobbiamo supporre che esso non rientri in una serie di altre cose che definiamo come ordine (per esempio possiamo avere a, b, c, d , da un lato e dall'altro lato x). Ma, per pensare sia la regola sia l'eccezione, dobbiamo metterli insieme e ciò implica già un nuovo schema di ordine, una regolarità ripetibile, una ricorsività: dato a, b, c, d, x , è facile pensare subito a e, f, g, h, y , e così via per tutti gli altri casi. In breve, pensata nel suo rigore matematico, una regola può essere tanto complessa e variabile da comprendere ogni morfologia possibile, per strana che ci appaia. Con ciò, la relativizzazione dello “straordinario” arriva al suo culmine: non esiste un caso straordinario per la stessa ragione per cui non esiste il disordine in genere, vale a dire perché le tipologie di ordine sono infinite e dunque noi giudichiamo “disordinato” soltanto un insieme del quale non riusciamo a vedere l'ordinamento possibile. Leibniz ripeterà incessantemente questa critica dell'idea di caos, sia nei suoi saggi metafisici che in quelli di filosofia della natura, nei quali il tema delle catastrofi naturali occupa un rango privilegiato¹⁷.

Che cosa può allora significare «concorso straordinario di Dio»? La risposta è abbastanza ovvia. Data l'idea di *Mondo* come oggetto di un piano provvidenziale sistematico da parte di Dio, data inoltre la *Natura* come insieme dei dispositivi regolati (*machines* o talora *voies machinales*) che realizzano questo piano provvidenziale divino per mezzo di operazioni imputabili alle singole creature, il concorso straordinario di Dio realizza quei tasselli del progetto divino che non possono essere coperti (e per così dire occultati) dai dispositivi della Natura. Da questo punto di vista, “straordinario” per Leibniz è semplicemente identico a “sovrannaturale” e sia l'uno che l'altro termine vanno usati con il

17. Soprattutto nella *Protogaea*, composta nel 1691–1692, che si misura con la concezione “catastrofista” della formazione del pianeta esposta da Thomas Burnett nella sua *Theoria Telluris Sacra*, accettando sì le catastrofi naturali ma negandone l'irrazionalità o la caoticità effettiva. Sulla negazione leibniziana del caos, vedi P. ROSSI, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 71–89.

medesimo relativismo, perché se intendiamo la Natura in un senso puramente logico (cioè come quella connessione logico-sistematica che è propria di un *mondo* e che è implicata in ognuno dei concetti completi degli individui che appartengono a tale mondo), allora *non vi è nulla di sovrannaturale* proprio così come *non vi è nulla di straordinario*:

Discours de métaphysique, § 16: [...] Il ne reste à present que d'expliquer, comment il est possible que Dieu aye quelques fois de l'influence sur les hommes ou sur les autres substances par un concours extraordinaire et miraculeux, puisqu'il semble que rien ne leur peut arriver d'extraordinaire ny de surnaturel, veu que tous leur evenemens ne sont que des suites de leur nature. Mais il faut se souvenir de ce que nous avons dit cydessus à l'égard des miracles dans l'univers, qui sont toujours conformes à la loy universelle de l'ordre general, quoyqu'ils soyent au dessus des maximes subalternes. Et d'autant que toute personne ou substance est comme un petit monde qui exprime le grand, on peut dire de même que cette action extraordinaire de Dieu sur cette substance ne laisse pas d'estre miraculeuse, quoyqu'elle soit comprise dans l'ordre general de l'univers en tant qu'il est exprimé par l'essence ou notion individuelle de cette substance. C'est pourquoy, si nous comprenons dans nostre nature tout ce qu'elle exprime, rien ne luy est surnaturel, car elle s'étend à tout, un effect exprimant toujours sa cause, et Dieu estant la veritable cause des substances. . . (A VI 4B, 1554-1555 = GP IV, pp. 441-442).

Date queste premesse, la tesi malebrancheana che i miracoli *debbono* essere pochi diviene ancora più stringente. Tra il «regno della Natura» e il «regno della Grazia» si dà una «armonia», il che vuol dire che gran parte dei fini trascendenti di Dio è già *incorporata* nei meccanismi usuali della Natura. Per esempio, tali meccanismi tendono già a premiare la virtù e a punire il vizio, sia pure sul lungo periodo¹⁸. Dunque, l'ambito dell'intervento straordinario di Dio resta circoscritto a quelli che Leibniz chiama i «miracoli di primo rango», vale a dire la Creazione, l'Incarnazione, forse l'Eucaristia, ai quali possiamo aggiungere quelli che Leibniz chiama i «miracoli privati», cioè quegli atti di Grazia (non frequentissimi) che seguono il modello

18. *Monadologia*, § 89-90: «On peut dire encore que Dieu comme Architecte contente en tout Dieu comme Législateur; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses; et que de même les belles actions s'attireront leurs recompenses par des voies machinales par rapport aux corps; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur le champ». Siamo per certi versi già vicini a una «mano invisibile».

della metamorfosi miracolosa di Saulo di Tarso in san Paolo. Per tutti i miracoli veterotestamentari, Leibniz segue invece il modello di Malebranche e li attribuisce agli angeli, i quali non sono vere e proprie entità sovranaturali, ma semplicemente monadi più potenti delle altre¹⁹. Quanto al regno della Natura, l'idea di un intervento diretto di Dio nella creazione delle singole specie animali appare assurdo al filosofo — il che più che a un proto-darwinismo può essere attribuito all'ipotesi di uno schema logico-combinatorio sotteso alla tassonomia delle specie animali, analogamente a quanto si postulerà nella biologia del '700 — e tuttavia Leibniz mostra un significativo dubbio a proposito del risveglio delle doti intellettuali in quelle monadi che (dal loro stato iniziale di percezione confusa simile al sonno) passano al ruolo di anime spirituali coscienti di sé stesse. Nella *Teodicea*, egli vede in questo passaggio una «transcreazione», dovuta a un intervento diretto di Dio, mentre in altri scritti si suggerisce che possa trattarsi di una metamorfosi naturale, simile a quella con cui il bruco diviene farfalla²⁰.

Tutto ciò implica un sostanziale ridimensionamento di quel sovranaturale-ordinario che in Malebranche è incarnato nella Chiesa in quanto corpo mistico di Cristo. Per il luterano Leibniz, il «regno della Grazia» coincide con l'istituzione della Comunità degli Spiriti e, se è vero che tale comunità continua ad aver bisogno di Cristo come proclamatore esplicito della legge morale, è anche vero che essa comprende nel suo seno tutti i virtuosi, che si tratti di cristiani oppure no. La comunità degli spiriti realizza i fini di Dio (cioè ne manifesta la Gloria), ma non attraverso la costituzione di un Corpo mistico che persista separatamente dal resto della natura nel corso dei tempi, quanto piuttosto attraverso un generale anche se lento e complicato processo di perfezionamento dei singoli e della società. In breve, Leibniz compie un'ulteriore transizione rispetto a Malebran-

19. Il passo decisivo sul tema è *Essais de Théodicée*, § 249. Leibniz si schiera con la teoria malebranchiana dei miracoli effettuati dagli angeli (che sono creature, dunque non si tratta di veri e propri miracoli: «tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous...») e poi spiega che «la creation, l'incarnation et quelques autres actions de Dieu passent toute la force des creatures, et sont véritablement des miracles ou même des mysteres» parlandone poi come «miracles du premier rang» (GP, VI, 265).

20. L'ostilità per la dottrina malebranchiana della creazione delle singole specie si manifesta molto precocemente, in appunti del 1685-86 (A, VI 4B, 1589). Sul caso del passaggio dall'anima sensitiva a quella razionale, vedi *Essais de Théodicée*, I, § 91 (GP, VI, 152).

che, interpretando la agostiniana «Città di Dio» non più attraverso gli stilemi di una *ecclesiologia*, ma piuttosto attraverso gli stilemi di una (ancor molto schematica) *filosofia della storia*, che ne diviene così il sostituto. Da questo punto di vista, il suo contributo all'Illuminismo (o almeno a un *certo tipo* di Illuminismo) è indubbio²¹.

Ma più che per questo contributo alla secolarizzazione dell'ecclesiologia cristiana, Leibniz costituisce la conclusione del nostro discorso per la nuova motivazione che egli dà alla tesi già presente in Malebranche della costosità del miracolo. Come è noto, Leibniz considera se stesso come colui che ha restituito alle creature quell'azione che Malebranche, con il suo occasionalismo, aveva tolto loro, salvandole dalla riduzione a puri strumenti nelle mani di Dio. Questa connotazione (senz'altro eccessiva) di Malebranche come un sostenitore *outré* della sovranità divina serve per propagandare l'immagine fondamentale *biologica* della Natura proposta dal filosofo tedesco (fondata sullo schema di attori che si auto-modificano in base a una legge interna) in contrapposizione a quella *fisicalistica* dei cartesiani (fondata sul modello della legge generale). La fissazione di questo paradigma biologico dà però una nuova immagine del miracolo. Il miracolo non è soltanto una volontà «particolare» in contrasto con la generalità della legge, ma è soprattutto un evento che *interrompe* il decorso dei processi naturali, mettendo a repentaglio (poiché la natura è simbiotica) la continuità vitale degli individui. Per ogni miracolo che compie, Dio deve — dal punto di vista di Leibniz — farne molti altri per cancellarne gli effetti perniciosi del miracolo stesso²². Se l'ordine

21. La scoperta della necessità di postulare un costante "progressus" delle creature allo scopo di giustificare la scelta di questo mondo da parte di Dio è una delle prime intuizioni di Leibniz, il quale fin dal 1679 spiega che «In natura, ut in arte tempore priora sunt simpliciora, posteriora sunt perfectiora. Nam natura est ars summa. Haec propositio magni momenti est, et contra regressum in orbem, ubi nullus finis. Ut felicitas in progressu ulteriore sic et rerum perfectio, ut quam directissime in perfectione crescant. Nihil unquam in creaturis perfectissimum» (A, VI 4A, 180). Non stupisce dunque che Kant esalti la dottrina del regno della Grazia esposta nella *Monadologia* e la riprenda come base della metafisica del mondo morale. Questa continuità è rilevata (ma in un'opera che contrappone alla linea Leibniz-Kant quella di un illuminismo più radicale e che abbandona l'apologetica) da I. HUNTER, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

22. «Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par là tout le cours de l'univers à cause de la connexion des corps, ou bien il auroit été obligé d'empêcher, encore miracoulement, cette connexion, et

della natura è ciò che garantisce la continuità vitale degli individui, la violazione di tale ordine è (se non del tutto impensabile) giustificabile solo a patto di una forte delimitazione dell’ambito della violazione e di una serie di ulteriori provvedimenti per rimuoverne gli effetti sulla natura. Il governo della sfera naturale deve essere soffice, preordinato sì a un fine che trascende la natura stessa (cioè la piena realizzazione della comunità degli Spiriti), ma anche rispettoso dell’autonomia logica dei dispositivi che la organizzano.

Vi è un’indubbia contiguità tra Malebranche e Leibniz. Più che dai loro contatti personali, pur non sporadici, essa deriva presumibilmente da una stessa scommessa condivisa e tale da renderli competitivi tra loro: risolvere la questione della distribuzione della Grazia superando la contrapposizione tra teocentrismo di matrice agostiniana (concezione di Dio come *sovrano* che può attribuire privilegi *particolari*) e molinismo gesuitico (cioè concezione di un Dio che si vincola al rispetto del libero arbitrio delle creature). La soluzione implica in entrambi i casi un Dio che è sì vincolato, ma al rispetto delle “leggi” che ha dato a se stesso e delle verità eterne da cui derivano²³. È qui che si manifesta quella duplice radice del razionalismo moderno di cui si discuteva all’inizio. Malebranche e Leibniz sono senz’altro espressioni del razionalismo scientifico moderno, se con questo termine si intende quell’insieme di abiti cognitivi che presuppongono che ogni dato di fatto possa essere collegato agli altri sulla base di leggi, vale a dire che presuppongono che la natura sia (matematicamente) complessa ma priva di eccezioni. Tuttavia, la tesi della scarsità del miracolo non dipende dall’adesione alla rivoluzione scientifica, ma da esigenze di razionalizzazione *interne* al discorso teologico. Non a caso, sia Malebranche sia Leibniz difendono con forza la tesi di matrice tomistica che la *conservazione* dell’esistenza di una data creatura non sia se non la *continua creazione* di essa dal nulla²⁴. Sembrerebbe che nulla sia più

de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s’il n’en étoit arrivé aucun; et apres le miracle passé, il auroit fallu remettre toutes choses dans les corps intéressés mêmes [ok?], dans l’état où elles seroient venues sans le miracle: apres quoy tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu’il ne paroît» (*Essais de Théodicée*, § 249, GP, VI, 265).

23. Su queste prossimità teologiche Malebranche–Leibniz, vedi soprattutto E. SCRIBANO, *False Enemies: Malebranche, Leibniz and the Best of All Possible Worlds*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», I, 2003, pp. 165–182.

24. Questa vicinanza è stata intesa come segno di un occasionalismo di fondo di Leibniz

lontano dal razionalismo che tale concezione escatologica del tempo, secondo la quale ogni istante della storia del mondo presuppone una *nuova* decisione divina e una nuova creazione dei singoli enti (Leibniz parla letteralmente di *reproductio*). E tuttavia nella teologia speculativa del XVII secolo, tale dipendenza assoluta del mondo da Dio non viene asserita soltanto per sancire la contingenza del reale, ma anche e contemporaneamente per sottolineare che Dio è *impegnato* nel mondo e che *coopera* con l'ordine naturale, il che vuol dire che tale ordine in qualche misura lo *esprime*. Sarebbe una *contraddizione di Dio con se stesso*, se Egli violasse disinvoltamente le leggi in base alle quali opera ordinariamente. Lo stesso Spinoza non fa che radicalizzare questo ragionamento quando, nel capitolo sui miracoli del *Trattato teologico-politico*, afferma che il miracolo è impossibile in quanto implica l'idea di una contrapposizione tra Dio e Natura come entità diverse e in contrasto tra loro²⁵.

Si spiega così perché proprio il «concorso ordinario» di Dio con la Natura (per usare la terminologia di Leibniz) appaia ora più affidabile dei «concorsi straordinari». Anche in questo caso, viene ereditata una strategia già presente nella Scolastica moderna di orientamento anti-agostiniano — Molina, Suarez — la quale già tendeva a dare un'enfasi particolare al dogma del concorso *generale* di Dio con ogni azione di un ente creato, così da evitare di affermare che la creatura possa fare il bene *da sola* (il che sarebbe pelagianesimo), ma al tempo stesso evitare che Dio contribuisca al male con un atto di volontà *particolare*, che lo renderebbe complice di esso²⁶. Così come la tendenza a individuare finalità e regole alle quali è sottoposta la distribuzione della Grazia era stata presente in tutta la discussione scolastico-moderna, perfino dopo il divieto di continuare la controversia *de auxiliis* del

da S. LEE, *Leibniz on Divine Concurrence*, «The Philosophical Review», 113/2, 2004, pp. 203–246, tesi ridimensionata da J.K. Mc DONOUGH, *Leibniz: Creation and Conservation and Concurrence*, «The Leibniz Review», 17, 2007, pp. 31–60 e da F. PIRO, *Lo scolastico che faceva un partito a sé (faisait band à part)*. *Leibniz su Durando di San Porziano e la disputa sui futuri contingenti*, «Medioevo», xxxiv, 2009, pp. 507–543.

25. Il tema domina il capitolo 6 del *Tractatus theologico-politicus*.

26. LUIS DE MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, seconda edizione, Antwerpen 1595, disp. 24–35 (pp. 104 e ss.); FRANCISCO SUAREZ, *De concursu et efficaci auxilio Dei*, in *Id.*, *Opera Omnia*, éd. par M. André, Ch. Berton, A.T. Duval, apud L. Vivès, Paris 1858, vol. xi, pp. 4 e ss.

1610²⁷. Simili percorsi di “razionalizzazione interna” della teologia sono importanti proprio perché essi si sviluppano in ambiti storicamente estranei (e anzi ostili) allo sviluppo della scienza moderna e però influenzano fortemente quelle filosofie post-cartesiane che preparano la mentalità dell’Illuminismo. E ovviamente questa tendenza alla “economizzazione” del potere divino, alla sottoposizione di esso a regole di razionalità funzionale, ha implicazioni profonde sul terreno politico, sui modi di concepire la relazione tra potere e norma, tra sovranità e ordine sociale²⁸.

Ciò non vuol dire che il tema delle anomalie della natura costituisca un elemento marginale nel discorso di Malebranche e Leibniz. Tutt’altro. Esso vi rientra, ma con una nuova funzione. Descartes e Hobbes scrivono per un pubblico che tende a vedere in ogni portento o in ogni caso straordinario qualcosa il cui significato eccede il razionalmente spiegabile. Essi debbono perciò insistere sul fatto che anche il caso eccezionale potrebbe essere spiegato da una congiunzione di casi naturali e che l’ammirazione deve cedere il posto all’indagine sulle possibili cause. Per contro, Malebranche e Leibniz scrivono per un pubblico che tende a derivare proprio dalla possibilità di una spiegazione naturalistica di determinati portenti — i “mostri” — delle conseguenze antifinalistiche: se i mostri sono naturali, la natura non ha limiti, ma nemmeno finalità o significato. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che la delimitazione del miracolo fu per questi autori il prezzo da pagare allo scopo di fare sopravvivere un orientamento provvidenzialistico e finalistico, che ora viene a reggersi tutta sull’ambiguità tra piano descrittivo e normativo che appaiono intrinseci a nozioni come *legge* o *ordine*.

27. Si veda S.K. KNEBEL, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System des moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*, Meiner, Hamburg 2000.

28. Rinvio qui nuovamente ad AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 288–314, che coglie molto bene lo squadernarsi nel corso del Seicento dell’alternativa tra una teologia della sovranità di Dio e di una teologia del “governo” divino del mondo per vie indirette e sulla base di criteri di ordine funzionale. Le indagini di Knebel sopra citate aiutano a individuare la forte funzione avuta dai gesuiti nel costruire i materiali di questo nuovo tipo di teologia. Ho accentuato rispetto a Agamben i punti di divergenza tra Leibniz e Malebranche, proprio perché mi sembra che Leibniz arrivi a esiti ancora più radicali dell’oratoriano, proponendo lo schema di un governo divino del mondo non solo quasi completamente incorporato nei dispositivi della “natura”, ma nel quale il miracolo (quando vi è) va delimitato nei suoi effetti perniciosi, perché urta con la continuità vitale degli organismi che popolano il regno divino.

Tuttavia, questa nuova apologetica non era uno sforzo gratuito. Essa coglieva una trasformazione del problema. Con l'accettazione — anche da parte del senso comune — di molte delle idee della nuova scienza, l'obiettivo non poteva essere più semplicemente mettere gli uomini al riparo dai rischi del "meraviglioso", cioè dalla loro tendenza a dare significati trascendenti a ciò che non capiscono o che interrompe il decorso ordinario della vita. Si trattava anche e forse soprattutto di evitare il disorientamento derivante dalla possibilità stessa di una spiegazione. A questa nuova situazione, si rispose valorizzando l'ordine o la legalità come beni in sé, insegnando sì che l'ordine può presentarsi in modi molto diversi da come ce lo aspetteremmo (cioè trasformandolo in una nozione matematica), ma mantenendovi l'idea di una significatività intrinseca e normativa. È un elemento apologetico che continua a sussistere, ben aldilà dell'arco di vita delle teologie razionali seicentesche, nelle varie forme di imputazione alla Natura di una razionalità (se non di un progetto) che andrebbe svelato solo per essere meglio seguito. Ma questo discorso eccede i limiti del nostro saggio. Esso si arresta necessariamente al momento in cui l'"ordinario" cambiò talmente forma che diventò difficile contrapporvi qualcosa di effettivamente "straordinario".

Il Dio contro l'ordine naturale. Superstizione e politica in Spinoza

ROBERTO EVANGELISTA

I. La potenza negata: possibilità e legge naturale

Il famigerato “colpo di pistola” con cui inizia la filosofia di Spinoza è qualcosa la cui essenza implica l'esistenza, ovvero qualcosa che sia “causa di sé” e che sia anteriore alle sue affezioni. Si tratta della Sostanza¹. Parlare di *possibilità* rispetto a una riflessione che si presenta senza mediazioni e necessaria sembra un errore. Spinoza afferma chiaramente nella sua *Etica*, che «Le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessuna altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte»², perché «tutte le cose, infatti, sono seguite necessariamente dalla natura di Dio (*per la prop. 16* [della parte I dell'*Etica*]), e sono state determinate dalla necessità della natura di Dio a esistere e a operare in una certa maniera (*per la prop. 29* [della parte I dell'*Etica*])»³. Da questo punto di vista risulta difficile spiegare e sostenere la realtà della contingenza e della possibilità. A partire dalla sua essenza oppure dalla sua causa efficiente una cosa sarà detta necessaria:

1. B. SPINOZA, *Ethica*; trad. it. *Etica*, Bompiani, Milano 2007, I, prop. 1, p. 9: «La sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni».

2. Ivi, I, prop. 33, p. 75.

3. *Ibidem*. Questa proposizione pone, in realtà, diversi problemi, soprattutto perché è messa in relazione con la prop. 16 della prima parte dell'*Etica*: «dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose, in infiniti modi (cioè tutto quello che può cadere sotto un intelletto infinito)» (ivi, I, prop. 16, p. 43). In particolare, al cor. 1: «Da ciò segue che Dio è causa efficiente di tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito». Per il rapporto fra il problema della natura della sostanza e causa efficiente, causa emanativa e causa immanente, si vedano: M. GUEROULT, *Spinoza I, Dieu*, Aubier–Montaigne, Paris 1969, pp. 286–288 e pp. 295–299; E. GIANCOTTI–BOSCHERINI, *Sul problema dei modi infiniti*, in EAD., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 279–306.

Una cosa è detta necessaria, o in rapporto alla sua essenza, o in rapporto alla sua causa. L'esistenza di una cosa, infatti, segue necessariamente o dalla sua essenza e alla sua definizione o da una causa efficiente data. Una cosa, poi, è detta impossibile per le medesime ragioni, cioè, o perché la sua essenza o definizione implica una contraddizione, o perché non è data nessuna causa esterna che sia determinata in modo da produrre tale cosa. Ma una cosa è detta contingente per nessun'altra causa se non in relazione a un difetto della nostra conoscenza⁴.

Infatti, una cosa di cui ignoriamo l'ordine delle cause non ci può sembrare né necessaria né impossibile. A prescindere dalla conoscenza della sua essenza, ne ignoriamo l'esistenza e la chiameremo «contingente o possibile»⁵. Se il giudizio di impossibilità o necessità implica una sicurezza sulle cause di una cosa, e dunque sul suo rapporto fra essenza ed esistenza, il giudizio di contingenza o di possibilità, non fa altro che esprimersi sulla nostra ignoranza.

Stando allora a questi pochi elementi, ci si chiede se esiste uno statuto di realtà per la possibilità, o meglio in che misura si incontra la possibilità. Dire infatti che la possibilità dipende da una mancanza della nostra conoscenza, cioè da quella *negatività* che non permette di raggiungere la comprensione e la conoscenza della complessità delle concatenazioni causali, significa affermare la possibilità sulla base di una mancanza della potenza della mente umana, ma non significa negare l'esperienza della possibilità. È possibile fare esperienza della *possibilità*, a prescindere dal fatto che nella mente di Dio esista la *possibilità*. Questa categoria è una finzione che si forma a partire dalla parzialità della potenza della mente umana rispetto alla potenza della natura di cui la mente umana è una parte (e dunque è parziale, appunto); e la quantità di potenza che possiede la mente umana è reale, come è reale la sua insufficienza rispetto a quelle che sono le concatenazioni causali complessive.

La potenza umana (come potenza di mente e di corpo) si trova sempre in una condizione di parzialità rispetto alla potenza naturale

4. SPINOZA, *Etica*, cit., I, prop. 33, scol. I, p. 77.

5. *Ibidem*: «Una cosa, infatti, della quale ignoriamo che la sua essenza implica una contraddizione, o della quale sappiamo bene che essa non include nessuna contraddizione, senza potere tuttavia affermare nulla di certo sulla sua esistenza perché ignoriamo l'ordine delle cause, una tale cosa non ci può mai sembrare né necessaria né impossibile, e perciò la chiamiamo o contingente o possibile».

perché non esiste nessuna cosa singolare senza che ce ne sia un'altra più potente⁶. Così, l'uomo è parziale rispetto alla potenza della natura e allo stesso tempo, *passivo*, perché causa parziale delle cose, nella misura in cui non solo non può concepirsi senza le altre cose (quindi non è *causa sui*)⁷, ma soprattutto può subire altri mutamenti rispetto a quelli attribuibili alla sua sola natura e dei quali egli è causa adeguata⁸, perché «la forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne»⁹.

Insomma, ci si trova sempre nel mezzo di un continuo scambio fra le forze esterne e la potenza della nostra mente e del nostro corpo: questo scambio può essere armonico nella misura in cui aumenta la nostra potenza di agire e può essere una vera e propria battaglia dagli esiti incerti, nel momento in cui minaccia la nostra stessa esistenza. Questa condizione confusa porta la nostra potenza, il nostro *conatus sese conservandi*¹⁰, a cercare delle strategie per sopperire a una costitutiva insufficienza e parzialità. Nella ricerca di queste strategie si inserisce la deliberazione umana. Attraverso il capitolo iv del *Trattato teologico-politico* il problema della deliberazione umana definisce le diverse accezioni del termine legge. In senso lato il termine "legge" indica il fatto che ciascun individuo agisce in base a una certa e determinata ragione «la quale dipende a sua volta o dalla necessità della natura o dalla deliberazione degli uomini. La legge che dipende dalla

6. Ivi, iv, ax., p. 411: «nessuna cosa singolare è data nella natura delle cose, senza che ne sia data un'altra più potente e più forte. Ma, se ne è data una qualunque, ne è data un'altra più potente dalla quale quella data può essere distrutta».

7. Ivi, iv, prop. 2, p. 413: «in quanto siamo una parte della natura che non si può concepire di per sé senza le altre, noi siamo passivi. Dimostrazione. Noi siamo detti passivi quando si genera in noi qualche cosa della quale non siamo se non una causa parziale [per la defin. 2 della iii parte], cioè [per la defin. 1 della iii parte] qualche cosa che non si può dedurre dalle sole leggi della nostra natura. Siamo, dunque, passivi, in quanto siamo una parte della Natura che non si può concepire di per sé senza le altre».

8. Ivi, iv, prop. 4, p. 415.

9. *Ibidem* (prop. 3).

10. A proposito del rapporto fra *potentia* e *conatus*, ivi, iv, prop. 7, p. 255: «Lo sforzo, col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa. Dimostrazione: dall'essenza data di una cosa qualsiasi segue necessariamente qualche cosa [...] e le cose non possono altro se non ciò che segue necessariamente dalla loro natura determinata [...]; quindi la potenza o lo sforzo di una cosa qualsiasi, col quale essa, o da sola o con altre, fa o si sforza di fare qualche cosa, cioè [...] la potenza o lo sforzo col quale si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza data o attuale della cosa stessa».

necessità della natura è quella che segue necessariamente dalla natura stessa di una cosa o dalla sua definizione»¹¹. Così, leggi fisiche che dipendono dalla costituzione di un corpo e determinano il loro comportamento sulla base del peso, per esempio, o della potenza, sono propriamente dette leggi naturali, mentre quella legge che dipende dalla deliberazione degli uomini, e che si chiama più propriamente diritto, «è quella che gli uomini prescrivono a sé e agli altri per poter vivere con maggiore sicurezza e comodità»¹². Un altro significativo esempio riguarda la legge secondo cui ogniqualvolta un uomo ricorda qualcosa si rammenta subito di qualche altra percezione contestuale a quella: questa è una legge che dipende dalla natura umana; diversamente, la legge secondo cui gli uomini si adeguino a una regola di vita, dipende da una loro deliberazione e si dice diritto.

È importante ribadire che in questo caso, diritto, si presenta con una accezione meno vasta, ma non contraddittoria, rispetto all'equazione che caratterizza la riflessione spinoziana fra diritto (*jus*) e potenza. Dunque il termine diritto riguarda sostanzialmente quella legge che dipende dalle circostanziate decisioni umane. Ciò non toglie, e si vedrà in che senso, che anche le decisioni umane possano dipendere dalla *potentia* naturale, rivelando una distinzione solo di ragione fra legge naturale e legge civile, e quindi lo stretto legame fra natura e politica¹³. Infatti, Spinoza deve preoccuparsi di dimostrare in che misura questo *jus*, dipenda dalla deliberazione degli uomini. E lo spiega ricorrendo a due tipi di specificazioni, entrambe legate a una forma di necessità naturale. La deliberazione, non è libera non solo in virtù di una coincidenza di volontà e intelletto¹⁴, ma soprattutto sulla base del vincolo a una condizione umana che l'uomo non decide e su

11. Id., *Tractatus theologico-politicus*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, cap. IV, p. 107.

12. *Ibidem*.

13. È utile, in questo senso, considerare il problema del rapporto fra *potentia* e *potestas*, si vedano: E. GIANCOTTI-BOSCHERINI, *Sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, «Filosofia Politica», IV (1990), pp. 103–118; S. VISENTIN, *Potenza e potere in Spinoza*, in *Il potere*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999, pp. 143–156. Mi permetto, inoltre, di rinviare anche a R. EVANGELISTA, «*Imperium in imperio*». *Il rapporto uomo-natura in Spinoza*, «Laboratorio dell'ISPF», VII, 2010, 1–2, pp. 37–55 (consultabile in linea: http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/saggi_2010_03.pdf).

14. Si veda SPINOZA, *Etica*, cit., II, prop. 49, cor., p. 217. In generale, per la critica alla volontà: *ivi*, I, prop. 32, pp. 73–75.

cui non può deliberare. Il passo in questione è lungo, ma vale la pena considerarlo per intero.

E sebbene io conceda, in assoluto, che tutte le cose sono determinate dalle leggi universali della natura a esistere e a operare secondo una certa e determinata ragione, affermo tuttavia che queste leggi dipendono dalla deliberazione degli uomini: i. perché l'uomo, in tanto è parte della natura, in quanto costituisce una parte della potenza della natura. Ciò che dunque segue dalla necessità della natura umana — cioè dalla natura stessa in quanto la concepiamo determinata nella natura umana — segue tuttavia, seppure in modo necessario, dalla potenza umana, per cui si può correttamente affermare che l'emanazione di queste leggi dipende dalla deliberazione degli uomini, poiché dipende principalmente dalla potenza della mente umana, in quanto la mente umana — nella misura in cui essa percepisce le cose sotto le specie del vero e del falso — può concepirsi in modo chiarissimo anche priva di quelle leggi, ma non di quella legge necessaria di cui abbiamo appena fornito la definizione. ii. Se ho detto che tali leggi dipendono dalla deliberazione degli uomini, è anche perché dobbiamo definire e spiegare le cose attraverso le loro cause prossime, mentre quella considerazione universale sul fato e sulla concatenazione delle cause non ci può affatto servire a formare e a ordinare le nostre idee circa le cose particolari. A ciò si aggiunga che noi ignoriamo del tutto la coordinazione e la concatenazione delle cose, in qual modo cioè esse siano realmente ordinate e concatenate, per cui risulta più opportuno ai fini della vita pratica, anzi, necessario, considerarle come possibili. Tutto ciò quanto alla legge considerata in senso assoluto¹⁵.

Al di là, dunque, del fatto che il termine “legge”, inteso nel senso comune, si riferisca a una costrizione della potenza umana, si rilevano due aspetti molto più integrati nel complesso del sistema spinoziano. La legge civile è sempre frutto di una percezione, e di una percezione che dipende dalla parzialità della potenza umana; ma lo sviluppo di una “legge” civile si svolge secondo due modalità, che eliminano la contraddizione apparente fra legge naturale e legge umana. Innanzitutto, l'uomo è una parte della natura e ne costituisce una parte di potenza; così, ciò che segue dalla natura umana, segue dalla potenza umana, da cui a sua volta dipende la deliberazione. Si tratta, in definitiva, di un altro modo di concepire la coincidenza fra volontà e intelletto, una coincidenza che, in questo caso, passa per l'adesione a una legge civile che risponde alle necessità della mente umana, cioè al suo modo di

15. Id., *Tractatus theologico-politicus*, cit., pp. 107–109.

rapportarsi alla natura e ai suoi tentativi di comprenderla. In secondo luogo, ancora, la deliberazione non è libera e si può parlare di deliberazione umana solo in senso improprio. Di fronte alle cose particolari noi non ci rivoliamo alla «considerazione universale sul fato e sulla concatenazione delle cause», ovvero, non pensiamo sotto la specie della necessità; dal momento che ignoriamo il modo in cui le cose sono realmente ordinate risulta non solo opportuno ma necessario, ai fini della vita pratica, considerare le cose come possibili, ovvero *sub specie possibilitatis*. La nostra ignoranza e la nostra parzialità naturale e necessaria ci pongono nella condizione (e in qualche misura nella costrizione) di volgerci alla vita pratica come a una forma di possibilità. Se da una parte questa considerazione del possibile limita le nostre facoltà di azione, diminuisce cioè la nostra potenza, perché ci lascia esposti agli eventi e alla loro imprevedibilità, dall'altra la supposizione del possibile ci offre una possibilità, appunto, di azione per provare a ordinare ciò di cui ignoriamo la necessità.

È a partire da questo presupposto, che si proverà a considerare il problema dell'ordine naturale e della sua ricaduta politica e teologico-politica, con un particolare riguardo ai meccanismi superstiziosi. Il rapporto fra uomo e realtà e fra uomo e natura, risulta infatti decisamente complesso, proprio perché non si può parlare di sfere distinte. L'uomo non è un *imperium in imperio*, e allo stesso tempo si percepisce come avulso dalle regole naturali perché fa una esperienza inadeguata della libertà della sua volontà. Questa sorta di scissione percepita tra ordine umano e ordine naturale, e, al contrario, la necessaria coincidenza non sempre percepita tra questi due ordini, pone l'uomo a confrontarsi continuamente con la sua inadeguatezza e a elaborare strategie¹⁶ ordinatrici per ridurre quella distanza con la natura che lo porta a subirne la furia e l'imprevedibilità.

16. Sull'idea di strategia si sta sviluppando un importante dibattito a partire dal testo di L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996. Riprende questo discorso F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, Paris 2010. In particolare soprattutto rispetto al nesso fra strategia e desiderio si veda p. 42. L'autore fa riferimento inoltre a Bourdieu e in particolare a P. BOURDIEU, *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris 1987. In Italia, un tentativo di stabilire la natura di una "ragione strategica" che sfugga all'idea della razionalità come pure calcolo è stato intrapreso da T. MAGRI, *Contratto e convenzione*, Feltrinelli, Milano 1994.

2. La superstizione come schema ordinatore della realtà

È sempre difficile parlare di storia rispetto alla riflessione di Spinoza. Quantomeno è difficile parlare di storia nella misura in cui si pensa alla storia come un susseguirsi di eventi, più o meno lineare, ma che descrive uno sviluppo dinamico¹⁷. Eppure, se si considera il rapporto fra la natura umana e la natura nel suo complesso di cause, si può seguire l'agire (e il patire) del *conatus sese conservandi* come il dinamismo dei tentativi e delle strategie che gli uomini mettono in campo per stabilire un rapporto armonico con la natura, dove il soddisfacimento dei bisogni non stia a significare una emancipazione dalla natura come se l'uomo si trovasse o si volesse costituire in una sfera del tutto indipendente. L'emancipazione dalla natura, al contrario, sta nel tentativo del *conatus* di entrare in armonia con la natura esterna e direzionarsi secondo il posto che l'uomo assume nel contesto delle cause naturali.

La ricerca di questa armonia con la natura, che nella scissione dell'illusione antropocentrica, assume la forma di una lotta contro le cause naturali, o almeno quelle che sembrano poterci distruggere, dunque superare la nostra potenza e il nostro diritto, può descrivere una *storia*, un movimento dinamico che non implica uno sviluppo ma una narrazione che ha come contenuto la ricerca di un ordine in cui muoversi con vantaggio. Allora, si può parlare di storia, proprio nella misura in cui si pensa al dinamismo dei tentativi di *ordinare* i fenomeni naturali che non si comprendono o che si percepiscono come pericolosi. Da questo punto di vista l'idea della *fortuna* è effettivamente figura della storia¹⁸. La fortuna è il nome di quell'insieme di fenomeni che percepiamo come capricciosi, insidiosi e imprevedibili (il caso), che non riusciamo a governare con «ferma determinazione», perché non ce ne spieghiamo l'ordine. Tant'è vero che «se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcu-

17. In questa direzione sembra andare il contributo di P. MACHEREY, *La fin de l'histoire et la ruse de la raison*, in *Spinoza: issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza conference*, ed. by E. Curley, P.F. Moreau, Brill, Leiden–New York–København–Köln 1990, pp. 327–346.

18. Questa espressione è di P.–F. Moreau; si vedano i suoi: *Fortune et théorie de l'histoire*, in *Spinoza: issues and directions*, cit., pp. 298–305, e *Id.*, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris 1994.

na superstizione»¹⁹. Ma questa «ferma determinazione» nel governo delle cose, non esiste; anzi gli uomini sono sempre inclini a credere a qualsiasi cosa perché, trovandosi in situazioni di fronte alle quali non sanno prendere alcuna decisione, per lo più oscillano miseramente fra *speranza* e *timore*²⁰. Infatti, proprio l'oscillazione e la *fluctuatio animi* propria della speranza e della paura, descrive quello stato psichico, o meglio quella intensità interrotta, che porta la nostra affettività a brancolare nell'incertezza e ad affidarsi a un ordine della realtà che non si basa sulla conoscenza di essa ma su una serie di tentativi che ci permettono o ci danno l'impressione di controllarla.

La speranza e la paura sono affetti incostanti, perché ibridi. «Non c'è speranza senza paura, né paura senza speranza» dice Spinoza nella spiegazione alle definizioni XII e XIII degli affetti, e continua: «di uno, infatti, che sia sospeso alla Speranza e dubiti dell'esito d'una cosa, si suppone che immagini qualche cosa che escluda l'esistenza di tale cosa futura, e quindi che egli in questo senso si rattristi» e perciò in un certo senso ha paura che la cosa non avvenga. Ugualmente, colui che «è nella paura, cioè dubita dell'evento di una cosa che odia, immagina pure qualche cosa che esclude l'esistenza di questa; e perciò [...] si allietta; ed ha quindi, in questo senso, la speranza che la cosa non avvenga»²¹. L'elemento del dubbio è ciò che rende la speranza e la paura ibride e incostanti. Se io dubito di una cosa, posso tanto avere, nella mente, l'idea che esclude la presenza di ciò che immagino, quanto avere l'idea che afferma la presenza di ciò che immagino, e queste idee si avvicinano spesso in modo incontrollabile, lasciando la tristezza e la letizia in uno stato di perenne incostanza. «La speranza è una letizia incostante, nata dall'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo in qualche misura», allo stesso modo, «la paura è una tristezza incostante, nata dall'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo in qualche misura»²². In questa incostanza costante, in

19. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cit., praef., p. 5.

20. *Ibidem*: «Ma poiché essi vengono spesso a trovarsi in tali difficoltà da non saper prendere alcuna decisione, e per lo più oscillano miseramente tra la speranza e il timore, a causa degli incerti beni della fortuna che essi desiderano smodatamente, il loro animo è quanto mai incline a credere a qualsiasi cosa».

21. *Id.*, *Etica*, cit., III, *definizione degli affetti*, spiegazione dopo def. XII e XIII, p. 373.

22. *Ibidem*.

questa incertezza perenne e imprevedibile, l'uomo cerca il *prodigio*²³ e crea — assieme alla *fortuna* — quella figura che ci permette di spiegare indistintamente tutto ciò che non è spiegabile.

Attraverso automatiche associazioni di idee, gli uomini, in preda alla paura e alla *fluctuatio animi*, ogniqualvolta vedono accadere qualcosa che richiama un bene o un male passati, pensano superstiziosamente che questo prelude a un evento felice o infelice. Attraverso quello che potremmo chiamare un pensiero analogico, si definisce la nozione di *presagio*, a prescindere dal fatto che gli eventi possano smentirlo. L'esperienza della memoria e dell'associazione di idee è in questo caso più forte dell'esperienza degli eventi. Allo stesso modo, ogniqualvolta si ha a che fare con qualcosa di insolito, lo si caratterizza come un prodigio, appunto. Così, per propiziarsi la volontà degli dei, gli uomini formulano ritualità, offerte e sacrifici, «interpretando la natura — quasi che questa sragionasse insieme a loro — nei modi più strani»²⁴. L'uomo e la natura, allora, si distanziano. Si tratta di una distanza umana che esprime un (dis)ordine umano e una mancanza di conoscenza delle cause naturali. Questa separazione prende forma nella faccia di una divinità che segue (si può dire asseconda) i deliri degli uomini, e permette di dare un ordine alle cose: l'ordine della insufficienza umana, un ordine che non permette di seguire adeguatamente la potenza umana, in quel rapporto armonico con la potenza naturale, ma apre la possibilità dell'obbedienza.

La superstizione può essere una strada per l'obbedienza, ma la strada che segue questo tipo di obbedienza è la strada della *paura*.

Si potrebbero citare moltissimi esempi analoghi, i quali dimostrano tutti, e con estrema chiarezza, la stessa cosa, e cioè che gli uomini sono tormentati dalla superstizione soltanto finché li domina la paura, e che tutte le cose che essi hanno sempre venerato con vana devozione non furono altro che fantasie, deliri di un animo afflitto e timoroso; e, infine, che gli indovini hanno regnato sulla plebe soprattutto nei momenti di massima difficoltà per lo Stato, e che sono sempre stati massimamente pericolosi per i propri re²⁵.

23. Id., *Tractatus theologico-politicus*, cit., praef., p. 5: «Se poi assistono a qualcosa di insolito, che suscita in loro grande meraviglia, credono si tratti di un prodigio, che indica l'ira degli dèi o del sommo Nume che, da uomini soggetti alla superstizione e nemici della religione, considerano empio non propiziarsi con offerte e sacrifici».

24. *Ibidem*.

25. Ivi, p. 7.

L'ordine fondato dalla natura dà una risposta al disordine delle cause naturali, ma si tratta di un ordine "assediato" dal delirio e dalla paura, tanto che, in condizioni sfavorevoli, sono tanti gli «indovini» che prendono il controllo della vita sociale. La forza della superstizione è continuamente minacciata e deve essere stabilizzata. Spinoza avverte che «la superstizione è necessariamente assai mutevole e incostante, come tutte le illusioni della mente e gli impeti del furore», ma la sua forza sta nel fatto di essere sostenuta «dalla speranza, dall'odio, dall'ira e dall'inganno», perché nasce dagli affetti, cioè dagli elementi più efficaci nel direzionare l'azione umana²⁶. Dunque, la superstizione si configura come una forma dell'ordine umano estremamente forte, ma allo stesso tempo estremamente incostante e imprevedibile. L'obbedienza che ci si garantisce attraverso la superstizione è tanto incondizionata, quanto esposta alle cause esterne che ne mutano continuamente le espressioni. Se, dunque, come «si deduce da quanto si è appena detto, e come ha anche assai ben sottolineato Curzio [...] "niente regge la moltitudine in maniera più efficace della superstizione"; può quindi facilmente accadere che questa sia indotta, in nome della religione, ora ad adorare i propri re come degli dèi, ora a esecrarli e a detestarli come peste comune del genere umano»²⁷. Inoltre, l'incostanza della superstizione è tanto più problematica quanto più ogni nuova superstizione si presenta come quella vera e decisiva, portandosi dietro una forza distruttiva che causa sanguinosi conflitti. Per questo motivo si cerca continuamente di arricchire la vera e la falsa religione di un apparato culturale che permetta di *disciplinarla* e renderla governabile²⁸.

In merito alla superstizione, si può rilevare la costruzione di un doppio movimento verso l'ordine: la prima è quella che riguarda l'insufficienza della potenza umana: ovvero, quella insufficienza che pone la necessità di cercare una legge a ciò che non si comprende nella sua necessità. La seconda costruzione è quella che riguarda il disciplinamento e la stabilizzazione della legge superstiziosa, che diamo alle cose, per riempire quel vuoto della potenza che chiamiamo possibilità.

26. *Ibidem*.

27. Ivi, pp. 7-9.

28. Ivi, p. 9: «Perciò, al fine di evitare questo male, si pose grande cura nell'arricchire la vera religione (come anche quella falsa) con un apparato culturale tale da renderla sempre più importante, e da tutti sempre onorata con la massima sollecitudine».

La superstizione, nella sua modalità stabilizzata e ritualizzata, diventa legge e ha più a che fare con quello che Spinoza chiama legge civile, piuttosto che con la legge divina. La legge superstiziosa è la disciplina dell'ordine umano, quella disciplina che dà l'illusione di potere operare un controllo sulle forze naturali. Per "legge", infatti, «non si intende altro che un ordine (*mandatum*) che gli uomini possono eseguire o ignorare come qualcosa che costringa la potenza umana»; così, in questo senso, la legge che proviene dall'interpretazione superstiziosa della natura diventa una *ratio vivendi* «che l'uomo prescrive per sé e per gli altri in vista di un qualche fine»²⁹. E così, la superstizione entra nel cuore del problema politico, dell'organizzazione della comunità umana e del suo apparato di autorità civile e religiosa.

3. L'ordine politico: l'esempio degli ebrei e il contratto

Se ci si volge all'esempio della teocrazia ebraica si vede la forte ricaduta politica del doppio movimento verso l'ordine, ovvero di quell'ordine che organizza il disordine costitutivo della potenza umana. Gli Ebrei, subito dopo la fuga dall'Egitto, non erano vincolati da alcuna legge, non facevano parte di nessuna nazione e potevano istituire le leggi che volevano, dotarsi di una nuova forma politica (*nova jura constituere et imperium*), e occupare qualunque terra volessero³⁰. Si trovavano, cioè, in quella condizione che l'astrazione contrattualista ha chiamato stato di natura³¹. Ma questa condizione conviveva con

29. Ivi, cap. iv, p. 109.

30. Ivi, cap. v, p. 139.

31. A proposito della critica allo stato di natura, in particolare rispetto alla riflessione hobbesiana, si veda A. BIRAL, *Hobbes, la società senza governo*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1993 pp. 51–108. Più in generale: G. DUSO, *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, in *Il contratto sociale*, cit., pp. 7–49; ID., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma–Bari 1999 e ID., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003. Questi lavori permettono di riconsiderare il contrattualismo e la dinamica della rappresentanza alla luce delle sue contraddizioni. Come anche, più specificamente su Spinoza, si rimanda a S. VISENTIN, *Il movimento della democrazia: antropologia e politica in Spinoza*, in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2004, pp. 139–173. Inoltre, è importante rimandare ad alcuni testi che permettono di comprendere in che misura il contrattualismo viene messo in discussione attraverso la riflessione spinoziana: E. BALIBAR, *Jus, pactum, lex*, «Studia spinozana», 1 (1985), pp. 105–142; e ID., *Spinoza e la politica*,

un peculiare carattere degli Ebrei, formatosi nel corso della loro storia di schiavitù: per indole, infatti, non erano assolutamente adatti a «istituire con saggezza delle norme e a esercitare collegialmente il potere fra di loro, poiché erano tutti di indole per lo più rozza e sfiniti da una miserabile schiavitù». Queste circostanze si esprimono facilmente nell'affidamento del potere a una sola persona che comanda e obbliga gli altri con la forza e promulga e interpreta le leggi³². In una situazione così simile alla figura dello “stato di natura” secondo cui ciascuno agisce per lo più individualmente, o comunque risulta incapace di assumere una decisione *collegialiter*, l'unica possibilità di organizzazione politica è quella per Spinoza più fragile, in cui cioè uno solo detenga l'*imperium*. Questo schema, però, vale solo nella misura in cui si rinuncia a fare i conti con la *storia*, e cioè con le specificità dei popoli e dei loro contesti, oltre che dei loro legislatori.

Mosè, in questo caso, va incontro a due *necessità*. Intanto, risponde all'esigenza del popolo di affidarsi a una e una sola persona; inoltre, avendoli già guidati fuori dall'Egitto è naturalmente — e non per decisione sovrana — ricoperto di una fiducia che lo veste di autorità. A questo bisogna aggiungere che Mosè stesso risulta la persona più adatta a governare quello specifico popolo, perché non solo condivide il contesto superstizioso e la religione atavica tramandata durante i tempi della schiavitù, non solo dunque condivide la ricerca e l'inter-

Manifestolibri, Roma 1996. Il passaggio attraverso il contratto sociale e la definizione di questo passaggio come graduale e non razionale, ma gestito non solo dagli affetti e dalla circolazione di questi, ma anche dalle consuetudini è presente in M. WALTHER, *Die transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, «Studia spinozana», 1 (1985), pp. 73–105, e C. LAZZERI, *Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit*, «Les Etudes philosophique», 4, 1987, pp. 409–438. A proposito dei costumi e delle consuetudini si rimanda anche al noto A. MATHERON, *Individu et communauté selon Spinoza*, Editions de Minuit, Paris 1969. A proposito della democrazia come costruzione metapolitica si rimanda a ID., *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, «Studia spinozana», 1 (1985), pp. 259–273 e a BALIBAR, *Spinoza e la politica*, cit. Ma da menzionare e discutere è la interessante analisi di A. ORLÉAN, F. LORDON, *Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie: le modèle de la “potentia multitudinis”*, «Revue du Mauss permanente», 29 aprile 2007 (in linea: <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article80>). Questa tesi riprende anche la definizione di *potentia multitudinis* a partire dal rapporto fra affetti e moneta e ricostruisce il rapporto fra circolazione degli affetti, economia e costituzione della comunità politica. A proposito del rapporto fra società e consuetudini si veda R. EVANGELISTA, *Il bagaglio politico degli individui. La “dinamica consuetudinaria” nella riflessione politica di Spinoza*, Ghibli, Milano 2010.

32. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cit., cap. v, p. 139.

pretazione della *volontà* di Dio, ma eccelle «per virtù divina» e per questo «poté stabilire delle leggi e prescriverle al popolo»³³. Dunque, all'interno di quel *sistema di veridizione* rappresentato dalla profezia e dalla superstizione, Mosè, più o meno consapevolmente, non solo è vicino al suo popolo perché immerso in quel *discorso* quanto gli Ebrei, ma riesce a forzarlo in una certa direzione e a fare in modo che quel sistema diventi una forma politica accettata in cui «il popolo adempisse il proprio dovere non per paura, ma spontaneamente»³⁴.

È la stessa insicurezza di fronte all'ordine naturale che genera la categoria di comprensione della virtù divina. La capacità di comunicare con Dio e di sopportarne la voce e le manifestazioni garantisce la possibilità di capire e controllare una natura incomprensibile e disordinata che gli Ebrei percepiscono come cieca volontà del signore; affidarsi a questa virtù divina è il primo passo per stabilizzare un ordine superstizioso che diventa religione di Stato garante di una unione politica. Abbiamo già precisato che Mosè risulta investito di una autorità che è il risultato di un lento processo in cui è la fiducia nella sua virtù divina a definire questo spazio di autorità. A tal proposito bisogna cogliere l'occasione per affermare quanto il termine autorità non rientri in un processo di *autorizzazione* rappresentativo³⁵, ma nella costituzione di uno spazio di legittimazione che sta sempre all'interno dello spazio descritto dalla *potentia multitudinis*. Se Mosè non condividesse le affezioni e la "potenza" del suo stesso popolo, non potrebbe nemmeno direzionarne l'azione verso la costituzione di uno spazio formale della politica; in parole povere, non potrebbe costituire una forma politica che sia accettata dagli Ebrei, non tanto sulla base di un processo di autorizzazione formale, quanto attraverso un vero e proprio riconoscimento naturale nella vita della comunità. In questo senso, le parole "autorizzazione" e "autorità" risultano ambigue se non se ne specifica il legame con gli affetti naturali e col diritto comune, con un contesto naturale che descrive la posizione di problemi materiali e la possibilità di soluzione, con la necessità di stabilizzare una vita comune; e, infine, se non si esclude l'aspetto artificiale delle forme politiche e della autorizzazione che gli si dà. Gli Ebrei non si

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*.

35. Si veda G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit.

limitano ad autorizzare Mosè, ma, appunto, si riconoscono in Mosè, nella misura in cui gli riconoscono l'unica facoltà che loro sono sicuri di non avere perché ne metterebbe a repentaglio la stessa vita: ovvero, la facoltà di sopravvivere alla visione di Dio.

Abbiamo già affermato nel Capitolo v che, dopo il loro esodo dall'Egitto, gli Ebrei non erano più vincolati al diritto di nessun'altra nazione, ma era loro lecito istituire a piacimento nuove leggi, e occupare le terre che volevano [...]. Trovatisi dunque in questo stato naturale, decisero — su consiglio di Mosè, nel quale tutti riponevano la massima fiducia — di non trasferire il diritto a nessun mortale, ma soltanto a Dio, e senza esitare tutti egualmente promisero, a una voce, di obbedire assolutamente a ogni comandamento di Dio, e di non riconoscere altro diritto all'infuori di quello che Egli stesso — mediante rivelazione profetica — stabilisse come tale³⁶.

Appare in maniera apparentemente ingombrante la figura del contratto. Eppure il contratto rimane una rappresentazione del tutto immaginaria. Rappresentazione immaginaria non significa, ovviamente, che non abbia ricadute reali. È vero però, che rimane una *favola* che serve a raccontare un modo di percepire la realtà naturale che è legato a un contesto ordinato superstiziosamente. Il fatto che gli Ebrei si considerino e dunque vivano come se fossero individui separati, li pone nella necessità — di fronte all'esigenza di stabilizzare un legame comunitario che già esiste — di cercare una autorità superiore e in qualche misura trascendente; un *rappresentante* che decida per loro. Vista la loro condivisione dell'idea di Dio come, ovviamente, onnipotente, ma anche come unico essere dotato di volontà sovrana, il rappresentante per eccellenza è Dio stesso; l'unica entità capace di comandare a una moltitudine di individui ribelli e irresponsabili. Mosè è il solo delegato all'interpretazione della parola di Dio, il latore della legge divina, ovvero il *legis lator*³⁷. Il patto che si stringe fra gli Ebrei e Dio, specifica Spinoza, è «valido, stabile e senza sospetto di frode» solo nella misura in cui gli Ebrei sperimentano la «Sua prodigiosa potenza, unicamente in virtù della quale erano stati custoditi». Ma, come si dice poco dopo, è vero anche il contrario: gli Ebrei, esposti alla superstizione, «credettero di potersi salvare grazie alla sola potenza di Dio», trasferirono a lui tutta la loro potenza di conservazione e per

36. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cit., cap. xvii, p. 407.

37. A proposito della delega a Mosè e della sua funzione di legislatore, ivi, pp. 409–411.

conseguenza il loro diritto³⁸. Ma questo trasferimento è la dinamica della costituzione della forma politica che esprime un rapporto inadeguato dato dalla scissione fra l'uomo e la natura. Così, sotto la retorica del patto con Dio, percepito come reale, dietro la promessa strappata a Dio di dirigere la propria volontà verso il bene del popolo ebraico, o quantomeno di rendere esplicita la propria volontà in modo da mettere il suo popolo in condizione di vivere come popolo eletto, c'è la dinamica naturale della politica. Non a caso, Spinoza avverte che il patto con Dio altro non è che una forma della consapevolezza della potenza della società sugli individui. Prendere consapevolezza del fatto che l'uomo non è tanto un individuo ma una singolarità che deve vivere in società per conservarsi, può passare attraverso la percezione della trascendenza delle forze naturali ordinate in una volontà imper-scrutabile. Quando infatti gli Ebrei stipulano il loro patto con Dio e non con un mortale, rimangono fondamentalmente «assolutamente uguali», e dunque dietro questa forma inadeguata di costituzione della comunità, si intravede — per quanto coperta — la democrazia, ovvero la potenza della società naturale, cioè di una comunità in attesa di stabilizzazione in cui circolano affetti che vengono condivisi e comunicati, creando così rapporti sociali dinamici ma precisi e tanto più riconoscibili quanto più sono comunicabili e comunicati³⁹. A partire da questo presupposto la teocrazia ebraica è simbolo della dinamica politica perché ne permette l'esistenza in alcune condizioni e allo stesso tempo la copre e la nasconde.

Nel capitolo xvi del *Trattato teologico-politico*, Spinoza usa ancora il linguaggio contrattualista per superarlo, cioè per uscire dall'idea della forma politica come un accordo tendenzialmente razionale o ragionevole (anche se di una razionalità strategica) e riportarlo a quelle che oggi chiameremmo strategie inconsce o inconsapevoli, basate sulla comunicazione e sul commercio fra noi e gli altri; commercio degli affetti, *in primis*, ma anche delle abitudini e delle opinioni.

Spinoza ammette che «il diritto naturale è determinato unicamente dalla potenza di ciascuno» e da questo «consegue che quanto della propria potenza ciascuno trasferisce [...] in altri, cede necessariamente a questi altrettanto del proprio diritto»; e così colui il quale dispone del

38. Ivi, pp. 407–409.

39. Ivi, p. 409.

sommo potere di costringere tutti con la forza, questi avrà il sommo potere⁴⁰. Ma questo meccanismo del trasferimento non serve per porre un distacco dalla natura che affermi il mondo umano; oppure che superi il diritto naturale della guerra di tutti contro tutti. Al contrario, bisogna «edificare una società che non sia in contrasto col diritto naturale»; bisogna, cioè, che «ognuno trasferisca tutta la propria potenza alla società, la quale perciò conserverà essa sola il sommo diritto di natura su ogni cosa, ovvero la suprema autorità, cui ciascuno [...] dovrà obbedire. Il diritto di una tale società si chiamerà democrazia»; la democrazia sarebbe l'assemblea di tutti gli uomini che non è sottoposta a nessuna legge, ovvero un continuo meccanismo di decisione comune in cui tutti sono coinvolti, in un modo o nell'altro, perché costituiscono la potenza della società⁴¹.

Il Dio degli Ebrei, o meglio l'idea di volontà di Dio, nasconde la dinamica del diritto naturale, inteso come diritto comune, di tutti, che esprime delle decisioni e delle pratiche di organizzazione della comunità, ovvero che definisce lo spazio dell'*imperium*. Nel *Trattato teologico-politico*, più che di un organo assembleare che funga da organo legislativo, Spinoza sta parlando di meccanismi decisionali sempre in atto perché comuni; cioè, perché si riferiscono a un contesto condiviso e alla risoluzione collettiva dei problemi. Per inciso, va detto, che questo non significa eliminare il conflitto o ridurre la politica a una dimensione irenica, vuol dire solo che lo spazio di organizzazione di una comunità, quanto più è vicino al diritto naturale e quanto più esprime in maniera adeguata la potenza umana, è sempre uno spazio comune⁴². La volontà di Dio nasconde proprio questa natura del diritto; ne nasconde lo spazio naturalmente comune e autonomo. Il diritto umano, nella sua necessità naturale è la libertà, cioè la possibilità per la potenza umana di esprimersi in maniera naturale. La volontà di Dio, se permette l'esperienza di una vita comune vicina al diritto naturale,

40. Ivi, cap. xvi, p. 381.

41. *Ibidem*.

42. Lo spazio può essere comune, ovviamente, consapevolmente o inconsapevolmente, con risultati differenti. In ogni caso esiste lo spazio del conflitto, dove il conflitto non è necessariamente un elemento deteriore. Su questo argomento sono state avvicinate le riflessioni di Machiavelli e di Spinoza. Su tutti, si segnala il lavoro di F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004.

allo stesso tempo la nasconde non lasciando cadere il velo del diritto individuale e della volontà sovrana. Lo Stato ebraico si costituisce perché Dio è l'individuo più potente di tutti, non perché la potenza della moltitudine si esprime liberamente e si costituisce in una forma politica. Gli Ebrei, come molti altri popoli, hanno bisogno di affidarsi a una volontà esterna, che poi altro non è che il modo in cui percepiscono e si rappresentano la potenza e il diritto comune. Devono, cioè affidarsi a una persona, a una maschera, a un rappresentante, appunto, riproducendo il meccanismo contrattualista che Spinoza mutila della sua efficacia incondizionata.

Se ci si volge per un momento al *Trattato politico*, si vede che sparisce ogni maschera, ogni riferimento al trasferimento dei diritti come forma eminente della associazione politica;

Allorché gli uomini hanno diritti comuni e tutti sono guidati da un'unica mente, è certo che quanto è minore il diritto di ciascuno di loro, tanto più tutti gli altri assieme lo superano in potenza; ossia, egli non ha in realtà nessun diritto sulla natura all'infuori di quello che gli è concesso dal diritto comune⁴³.

Questo discorso conferma quanto Spinoza diceva poco prima: finché «il diritto naturale dell'uomo è determinato dalla potenza di ognuno, ed è diritto di uno solo, si risolve nel nulla; esso è più immaginario che reale» perché non può essere conservato⁴⁴. Così, si può concludere che «il diritto di natura proprio del genere umano» non può essere concepito se non laddove gli uomini hanno *jura communia* e «insieme possono rivendicare terre da abitare e coltivare, difendersi respingere ogni violenza e vivere in conformità con quanto ritiene l'intera comunità»⁴⁵. Allora lo spazio degli *jura communia* non è solo un'assemblea sovrana democratica, ma è quello stesso spazio in cui la comunità si pone il problema comune della sopravvivenza e del controllo della natura, e lo risolve lasciando esprimere la potenza collettiva della moltitudine⁴⁶. Questo diritto comune «che è definito dalla potenza della moltitudine, lo si suole chiamare potere (*imperium*)»,

43. B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, trad. it. *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991, cap. II, par. 16, p. 14.

44. Ivi, par. 15, p. 14

45. *Ibidem*.

46. In questo senso, la potenza della moltitudine è una categoria economica e in una

e lo detiene la suprema potestà, che ha il governo della repubblica. L'*imperium*, allora, è la forma che prende il diritto comune a seconda di come esprime i rapporti di potenza.

La dinamica della politica come espressione della potenza naturale umana non è rappresentabile ed esperibile per un Ebreo, se non attraverso la volontà di Dio. In generale, il patto sociale risulta una *fictio*, che permette di ordinare la propria potenza, ovvero di contenerla entro i limiti della società.

4. La volontà di Dio come Universale

Bisogna pur dire, d'altro canto, che Dio e il patto sociale non sono semplici finzioni, anche se della finzione presentano alcuni aspetti. Piuttosto, e si spera con più efficacia, si potrebbe dire che queste figure assomiglino a dei "fatti sociali", ovvero degli *aggregati* di elementi sociali (vale a dire di affetti, di rappresentazioni di esperienze e di "strategie") che catalizzano la potenza della moltitudine verso una o più rappresentazioni politiche, più o meno forti e totalizzanti. Questi fatti catalizzatori di potenza permettono ai rapporti transindividuali di attivarsi in favore della società⁴⁷, rispondendo al diritto naturale umano secondo cui nessuno può vivere in solitudine; superando così quell'illusione individualistica secondo cui il diritto naturale di uno solo non sarebbe più immaginario che reale.

Così Dio, e il conseguente patto, permettono al popolo ebraico di attivare la loro potenza sociale, e di agire da collettività invece che da insieme di individui, quasi come se avessero una idea adeguata della potenza umana. Con la "sola" differenza che, invece di considerare la società come un fatto necessario e naturale, hanno bisogno di istituirla attraverso una sottomissione a una volontà percepita come esterna e onnipotente, e dunque di sottomettersi a un rapporto di comando,

certa misura tecnologica. Si veda EVANGELISTA, «*Imperium in imperio*», cit.; in merito, ancora, all'analisi del rapporto fra economia e politica, si veda C. LAZZERI, *L'économique et le politique chez Hobbes et Spinoza*, «*Studia spinozana*», III (1987), pp. .

47. Si utilizza qui il termine "transindividuale" per richiamare a quello scambio di potenza sempre attivo nella *societas* che ha ricadute sulla stessa struttura ontologica degli individui. Si veda E. BALIBAR, *Dall'individualità alla transindividualità*, in ID., *Spinoza il transindividuale*, a cura di L. Di Martino, L. Pinzolo, Ghibli, Milano 2002, pp. 103-148.

per quanto “virtuale”, che non esprime altro che la comune paura e insufficienza di fronte alle cause naturali⁴⁸.

Laddove non si abbia una adeguata percezione della potenza della moltitudine si cercano delle forme che ne rappresentino gli aspetti comuni; e quanto più la percezione della potenza sarà inadeguata e parziale, tanto più questi aspetti comuni tenderanno a presentarsi come pesanti, monolitici, totalizzanti. Dio e il patto con lui, così come la religione, sono richiami costanti alla vita dello Stato ebraico⁴⁹ e decidono sui permessi e sui divieti e sugli amici e i nemici. Mosè e gli Ebrei costruiscono delle immagini di ciò che hanno in comune e su queste immagini si costituisce l'ordine politico. Questa dinamica ricorda la costruzione delle nozioni che Spinoza chiama *universali*.

Le nozioni che si chiamano *universali*, nascono da un principio economico e ordinativo della percezione, soprattutto della percezione casuale. Si tratta di nozioni che nascono nel momento in cui nel corpo si formano simultaneamente tante nozioni, che la mente fatica a ricordare e fatica a *distinguere* nel dettaglio⁵⁰. Dunque, per esempio, tra tutte le immagini che riceviamo degli uomini, noi conserviamo ciò in cui gli uomini convengono e formiamo la nozione universale di *Uomo*⁵¹, che è la parola con cui la mente esprime una qualità comune a più oggetti⁵². Se si enucleano, a proposito della storia ebraica, le

48. Si potrebbe dire, cogliendo una suggestione che viene da De Martino, che gli Ebrei soffrono una vera e propria crisi di presenza nei confronti della loro storia, che diventa storia di Dio e del suo popolo eletto, e nei confronti della natura *tout court*; le ritualità e le cerimonie cercherebbero di dare una risposta “disciplinante” a questo tipo di incertezza.

49. A proposito della funzione delle cerimonie, vedi SPINOZA, *Tractatus*, cit., cap. v, p. 141.

50. *Id.*, *Etica*, cit., II, prop. 40, schol. I, p. 193: «La mente potrà immaginare distintamente tanti corpi simultaneamente quante immagini si possono formare simultaneamente nel suo corpo. Ma, appena le immagini si confondono del tutto nel corpo anche la mente immaginerà tutti i corpi confusamente senz'alcuna distinzione, e li comprenderà quasi sotto un solo attributo, cioè sotto l'attributo di Ente, Cosa, ecc.».

51. Lo stesso esempio viene riportato da SPINOZA, *ivi*, p. 195: «Da cause simili sono nate inoltre quelle nozioni che chiamiamo *Universali*, come Uomo, Cavallo, Cane, ecc. Ossia perché nel corpo umano si formano simultaneamente tante immagini, per esempio, di uomini, che esse superano la potenza d'immaginare, non già completamente, a dir vero, ma sino al punto, tuttavia, che la Mente non può immaginare le piccole differenze dei singoli uomini (ossia il colore, la grandezza, ecc., di ciascuno), né il loro numero preciso, e immagina distintamente solo ciò in cui tutti convengono, in quanto il corpo ne è affetto».

52. *Ibidem*: «Il corpo, infatti, è stato affetto soprattutto da tale qualità comune a tutti, cioè da ciascun uomo singolo, e la mente esprime questa qualità con la parola *uomo* e la

caratteristiche comuni degli Ebrei, si vede come — messe insieme senza curarsi dei nessi logico-naturali — queste caratteristiche producano una vita politica che si esprime attraverso nozioni condivise, che assomigliano a universali.

Gli Ebrei hanno un livello di condivisione estremamente forte; condividono l'esperienza della schiavitù, esperienza che dà loro una omogeneità culturale; condividono una vera e propria *mitologia* legata sia alla cattività egiziana che alla religione degli avi conservatasi nel periodo di prigionia; condividono una visione di Dio potente e volubile allo stesso tempo. Tutto questo dà al popolo ebraico una vera e propria griglia di *figure* attraverso le quali interpretare la natura secondo la loro *immaginazione*, ovvero secondo la potenza della loro mente. In questo senso, la natura li affetta in modo uniforme, perché tutti hanno lo stesso livello di controllo e ricercano nei fenomeni esterni la volontà di Dio, da domare secondo le ritualità e la religiosità trasmesse dagli avi e mantenute da Mosè. Di fronte alla natura, gli Ebrei agiscono *uno clamore*, perché rimandano tutto alla volontà di Dio, un Dio che risponde all'ordine interpretativo che loro stessi (inconsapevolmente, potremmo dire) si sono dati: il Dio dell'ordine umano, e di un'umanità che ha vissuto determinate esperienze storiche.

Nell'*Etica* Spinoza riprende il problema della superstizione, trattandolo al di fuori dell'esempio storico. Si può provare a isolare gli elementi della superstizione, in particolare, per rilevare i caratteri della *figura* di Dio. L'appendice alla prima parte dell'*Etica* descrive i "meccanismi" attraverso cui si costituisce l'idea di Dio. Innanzitutto, infatti, «gli uomini credono di essere liberi perché hanno coscienza delle proprie volizioni e del proprio appetito, mentre alle cause dalle quali sono disposti ad appetire e a volere non pensano neanche per sogno, poiché non ne hanno conoscenza»⁵³. Inoltre, Spinoza nota come gli uomini agiscono sempre «in vista di un fine, cioè in vista dell'utile che appetiscono»; ed è proprio a partire da questo fine in vista di cui si agisce che gli uomini interpretano gli "strumenti", cioè gli oggetti che trovano «in sé e fuori di sé» e che gli permettono di raggiungere il loro utile «come, per esempio, gli occhi per vedere, i

afferma di infiniti uomini singoli, giacché, come abbiamo detto, essa non può immaginare il numero preciso degli uomini singoli».

53. Ivi, I, app., p. 87.

denti per masticare, le erbe e gli animali per l'alimentazione, il sole per illuminare, il mare per nutrire i pesci». Tutte le cose della natura acquisiscono, allora, un significato, cioè diventano — agli occhi umani — «mezzi per il conseguimento del loro utile». Ma siccome questi mezzi sono stati trovati e non costruiti, «hanno tratto da ciò motivo per credere che ci sia qualcun altro che li abbia apprestati per il loro uso». Dopo aver considerato le cose come se fossero mezzi, infatti, non hanno potuto credere che si fossero fatte da sole, ma hanno dovuto concludere «che ci sia uno o più rettori della natura, dotati di libertà umana, che hanno tutto curato in loro favore e hanno fatto tutto per il loro uso». Ma soprattutto, poiché nulla sapevano sul «modo di sentire di questi rettori, essi ne hanno dovuto giudicare in base alla propria», e hanno così ammesso che gli dèi dirigano e decidano le cose per gli uomini allo scopo di legarli a sé e di essere venerati; in questo modo, ciascun uomo ha escogitato secondo la propria inclinazione maniere diverse di conquistare il favore della divinità «affinché Dio lo amasse al di sopra degli altri e dirigesse tutta la natura a profitto della sua cieca cupidigia e della sua insaziabile avidità». Ed ecco come «questo pregiudizio si è cambiato in superstizione»⁵⁴. Gli dèi e Dio, allora, nella mente dell'uomo o del popolo superstizioso sono la stessa cosa. Così, la figura che gli Ebrei si costruiscono di Dio ha a che fare con la natura ordinata secondo un ordine superstizioso, come si fa ogniqualvolta ci si trova esposti alle passioni e a ciò che non si comprende. Gli Ebrei perseguono un utile⁵⁵ che è la fuga dall'Egitto, la sopravvivenza nel deserto e la realizzazione di una stabile comunità che gli permetta di prestarsi con sicurezza mutuo soccorso. Sulla base di questo utile, e sulla base delle loro consuetudini e della loro *potentia mentis*, che non gli permette di comprendere le cause della natura, trovano riparo in una figura di Dio che rappresenta il rifugio dell'ignoranza, come

54. Ivi, p. 89.

55. A proposito dell'utile e del desiderio vedi LORDON, *Capitalisme, désir et servitude*, cit. Lordon si pone il problema del desiderio e dell'utile, sulla base dell'inversione spinoziana secondo cui non desideriamo qualcosa perché la riteniamo utile, ma riteniamo utile qualcosa perché la desideriamo. In questo senso, però, se è vero che il nostro desiderio *investe* le cose di un significato che va sotto il nome di utile, è anche vero che esiste una griglia di interpretazione delle cose e dei significati (griglia che è sociale, che dipende dai rapporti transindividuali), che muove e attiva i desideri direzionandoli verso dei valori o dei simboli, oppure dei significati. Rimane aperto il problema su quale sia il livello di necessità e di determinazione dei desideri.

afferma Spinoza nella stessa appendice, e che raccoglie tutte le loro *inadeguatezze* nella misura in cui queste caratteristiche sono condivise. Una idea di Dio come quella degli Ebrei nasce da ciò che questo popolo condivide come impossibilità di operare e comprendere, e così delega questa operatività alla volontà di Dio che viene stimolata e direzionata attraverso cerimonie e ritualità che mantengono la comunità. In realtà è l'organizzazione comune che permette al popolo ebraico di difendersi dagli aspetti che non riescono a controllare della natura, ma questa comunità può essere mantenuta (per un popolo di indole ribelle) solo attraverso un disciplinamento forte e pervasivo.

C'è da dire, inoltre, che questa figura di Dio porta anche, retrospettivamente, un ordine delle cose, come ancora afferma Spinoza nell'appendice della prima parte dell'*Etica*.

Gli uomini [. . .] hanno chiamato *Bene* tutto ciò che contribuisce alla salute e al culto di Dio e *Male* tutto ciò che è contrario a queste cose. E poiché quelli che non conoscono intellettualmente la natura delle cose non affermano nulla intorno ad esse, ma solamente le immaginano e prendono l'immaginazione per l'intelletto, essi perciò credono fermamente che ci sia un ordine nelle cose, ignari come sono della natura tanto delle cose quanto di se stessi⁵⁶.

Allora, la figura di Dio ordina le azioni umane proiettandole verso ciò che viene percepito come bene, allontanandole da ciò che viene percepito come male. Ma questa *rappresentazione* viene perturbata dal modo in cui ci rapportiamo a una realtà che cataloghiamo come gradevole o sgradevole. Sulla base infatti della nostra memoria, quando noi riusciamo a rappresentarci le cose mediante i sensi in maniera facile, e quindi possiamo ricordarle facilmente, diciamo che sono «bene ordinate», nel caso contrario, diciamo che «sono male ordinate o confuse»⁵⁷. E gli uomini, siccome immaginano le immagini ordinate con più facilità, preferiscono l'ordine alla confusione, «come se l'ordine fosse qualcosa nella natura, indipendentemente dal rapporto con la nostra immaginazione»⁵⁸.

Se la figura del “Dio superstizioso” è una figura che va contro l'ordine naturale, nella misura in cui non rende ragione dei nessi

56. SPINOZA, *Etica*, cit., I, app., p. 97.

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*.

causali e dei fenomeni della natura, questa figura catalizza la percezione dei fenomeni permettendo di costituire un ordine morale e naturale. Morale, perché ci permette di distinguere il bene dal male (distinguere con gradi differenti, tant'è vero che pur vedendo il bene e approvandolo, spesso si fa il male)⁵⁹; naturale perché direziona il nostro sguardo, la nostra curiosità e il nostro stesso *conatus*, sulla base del giudizio su cosa è bene ordinato e cosa è caotico, legando il nostro intelletto alla qualità e alla potenza della nostra immaginazione e dunque orientandoci verso ciò che immaginiamo e ci rappresentiamo con più facilità⁶⁰. Dunque, la superstizione, sebbene instabile come tutti i deliri e le illusioni della mente, e gestita sulla base delle opinioni e dei modi di sentire personali, porta con sé e permette di costituire un *ordine*, nella misura in cui viene codificata e ordinata, appunto, attraverso un apparato culturale che le dà la forma della religione. Agli Ebrei questo riesce in maniera esemplare nella misura in cui la loro condivisione è così forte, e l'opera di Mosè così convincente, che anche il pericolo dell'idolatria (come avviene quando Mosè è sul Sinai e gli Ebrei adorano il vitello d'oro) che rischia di far ripiombare il popolo ebraico nel caos delle superstizioni individuali ed estemporanee, viene superato con la istituzione della parola di Dio attraverso la profezia mosaica. E così, l'idea della fortuna, come prima figura della storia, viene condivisa attraverso un contesto comune, comuni consuetudini e comuni problemi, che portano a una generalizzazione condivisa che, nel caso degli Ebrei, si attesta come volontà di Dio e — pur lasciandoli preda della superstizione e depotenziandoli a causa della delega che danno alla divinità — li costituisce come comunità e nazione.

59. In questo contesto, infatti, stiamo considerando la questione della superstizione a proposito del problema dell'ordine e del disordine; ma costruire un ordine non vuol dire seguirlo, nella misura in cui i desideri legati al bene e al male contingenti sono sempre esposti ai desideri legati ad altre cose presenti come si vede in ivi, iv, prop. 36 e schol., pp. 435–437. A proposito della relatività del bene e del male e dei modelli che si costruisce la mente umana, si veda C. JAQUET, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris 2005.

60. Anche l'amante del *caos*, pur dichiarandosi amante del disordine lo percepisce come meglio ordinato, più facile da immaginare e da rappresentare rispetto a ciò che comunemente viene chiamato *ordine* e che si presenta, all'amante del *caos*, come un ammasso di regole irragionevoli, inutili e difficili da codificare e comprendere.

5. Conclusione: l'ordine naturale

Dio, allora, si comporta come una nozione universale nella misura in cui permette di contenere, raggruppare e ordinare alcune immagini che risultano confuse e inesplicabili, innescando così una dinamica ordinatrice. Nell'appendice dell'*Etica*, Spinoza ha già detto che l'ordine non è nelle cose, ed è solo attraverso l'immaginazione che l'uomo crede che esso esista. Alla natura non è *realmente* applicabile la nozione di ordine o di disordine⁶¹. Alla natura può essere applicata la nozione di necessità; ed è in virtù della percezione della sua necessità che diviene allora possibile parlare di ordine, ma solo rispetto ai rapporti fra le cose. È lo stesso Spinoza che, seppure indirettamente, sviluppa questo tipo di risposta rilevando una sorta di *ordine* nella perfezione complessiva della natura e in particolare nel suo rapporto con la potenza delle cose singole.

Se tutte le cose sono seguite necessariamente dalla perfettissima natura di Dio, donde derivano, dunque, tante imperfezioni nella natura? Cioè, la corruzione delle cose sino al fetore, la loro bruttezza tale da suscitare nausea, la confusione, il male, il peccato, ecc. Ma, come ho detto dianzi, tali argomenti si possono facilmente confutare. Giacché la perfezione delle cose si deve stimare soltanto dalla loro natura e dalla loro potenza, né le cose sono più o meno perfette perché dilettono o offendono i sensi degli uomini, perché convengono alla natura umana o perché le ripugnano⁶².

Esistono allora la potenza e la natura delle cose che danno la *misura* della loro perfezione. Questo passo non è tanto da interpretarsi come se Spinoza stesse descrivendo una scala di perfezione; ritengo, al contrario, che la potenza delle cose singole dia la misura del modo in cui queste cose (*i modi*, appunto) contribuiscano e partecipino della potenza della Sostanza, oppure Natura. Da questo punto di vista si può allora parlare di un ordine naturale, ovvero di un *concorso* delle cose alla perfezione della Sostanza.

Per concludere questo contributo, allora, bisogna formulare la domanda sull'ordine della potenza umana. Qual è la *misura* della potenza umana? Esiste una natura umana? E soprattutto qual è l'ordine politico

61. Sul problema del realismo in Spinoza c'è da considerare, anche se non in relazione alla nozione di ordine, P. DI VONA, *Spinoza e i trascendentali*, Morano, Napoli 1977.

62. SPINOZA, *Etica*, cit., I, app., p. 101.

che la esprime nella maniera più adeguata? Sembra difficile (e in effetti lo è) trovare nella riflessione Spinoziana elementi che permettano una risposta netta a questo tipo di quesiti. La superstizione è esempio emblematico di questa difficoltà perché è un fattore potenziante nella misura in cui si costituisce come religiosità ed elemento aggregante di una comunità che altrimenti non potrebbe stabilizzarsi; ma allo stesso tempo deresponsabilizza i cittadini di una repubblica teocratica perché li costringe a delegare la decisione politica a una volontà esterna che, in quanto onnipotente può essere solo subita.

Le dinamiche affettive guidano la vita umana e si presentano come un complesso non omogeneo che può favorire la concordia o la discordia. Se non si vuole costruire un modello arbitrario di ordine ci si può rivolgere alla potenza della nostra mente e alla possibilità di ordinare le affezioni del corpo secondo l'ordine conforme all'intelletto per formarne un'idea chiara e distinta. Esiste così la possibilità di costruire una disciplina della mente che provenga dalla conoscenza di sé e degli affetti piuttosto che da una imposizione. «Non c'è alcuna affezione del Corpo della quale non ci possiamo formare un qualche concetto chiaro e distinto» e, per conseguenza, siccome «noi conosciamo chiaramente e distintamente tutto ciò che segue da un'idea che in noi è adeguata (*per la Prop. 40 della II parte*); da ciò segue che ciascuno ha il potere di conoscere sé e i suoi affetti, se non assolutamente almeno in parte, in modo chiaro e distinto e quindi di far sì che ne patisca meno»⁶³. Attraverso questa *potestas* di ordinare gli affetti secondo l'ordine dell'intelletto, cioè dando priorità a quelli che comprendiamo più chiaramente, si può fare in modo da non essere esposti ai cattivi affetti (*malis affectibus*). Infatti, «per ostacolare degli affetti ordinati e concatenati secondo l'ordine corrispondente all'intelletto, si richiede una forza maggiore che per ostacolare affetti incerti e vaghi». Dunque, la cosa migliore da fare, quando non si ha una conoscenza completa e perfetta degli affetti è quella di organizzare e «concepire un retto modo di vivere, ossia principi certi di vita», memorizzarli e applicarli continuamente alle cose che si incontrano «in modo che la nostra immaginazione ne sia largamente affetta, ed essi ci siano sempre presenti»⁶⁴. È possibile, allora, costruire un ordine degli affetti a partire

63. Ivi, v, prop. 4 e schol., p. 587.

64. Ivi, v, prop. 10, schol., pp. 597–599.

da quei frammenti di conoscenza adeguata che possiamo raggiungere. Ma più importante di questo è considerare che il problema dell'ordine in Spinoza richiama — soprattutto nella sua declinazione politica — la percezione della realtà, la nostra immaginazione, la potenza della nostra mente, e la possibilità di risolvere nella comune società i problemi che la nostra parzialità ci pone quotidianamente. Richiama, inoltre, la costituzione delle forme politiche e delle strategie di rappresentazione della realtà che ci permettono, in un modo o nell'altro, di organizzare (piuttosto che di ordinare) la nostra vita e la nostra sopravvivenza.

Un'anomalia sacra la resurrezione nel pensiero di Locke

LUISA SIMONUTTI

1. Perché parlare della resurrezione

Lo scenario entro il quale si muovono una parte ancora rilevante delle forme di concettualizzazione e di rappresentazione seicentesca di ciò che si configura come miracoloso e straordinario si richiamano al pensiero dei dottori della Chiesa, Agostino e Tommaso. Senza inoltrarsi nelle importanti distinzioni operate dai due autori in relazione ai concetti di miracolo e di meraviglioso e quindi preternaturale, vale la pena ricordare che per sant'Agostino la natura stessa si manifesta come un miracolo e che per sua essenza l'uomo ne è partecipe attivo e passivo: proprio da questa passività nasce il senso di meraviglia nell'individuo¹. Per il dottore della Chiesa non ha senso neppure affermare che i miracoli sono *contra naturam*, poiché quest'ultima non è altro che il risultato della volontà divina. Ai suoi occhi, appare conseguente il fatto che tale disegno ecceda le capacità cognitive dell'individuo. In quest'ordine colloca anche la resurrezione e gli eventi miracolosi avvenuti nell'ambito della prima cristianità, il cui fine era stato quello di consolidare la fede, l'unità ecclesiastica e promuovere la conversione.

L'eredità tomista sul tema del miracolo, del meraviglioso, dello straordinario, s'inscrive invece nel perimetro del pensiero aristotelico e quindi nella concezione di una natura gerarchicamente ordinata e più autonoma rispetto al pensiero agostiniano². Così il meraviglioso — che racchiude nel suo ampio spettro i *miracula quoad substantiam*, i *miracula quoad subjectum* e i *miracula quoad modum* — trasgredisce

1. Si veda il volume di E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma–Bari 2007 e il quadro delineato da L. DASTON, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, «Critical Inquiry», xviii, 1991, 1, pp. 93–124.

2. L. DASTON, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence*, cit., p. 96.

solo l'ordine inferiore senza intaccare il disegno divino. Ma nella chiesa medievale e più tarda, queste categorie si vennero complicando poiché accanto al dettato scritturale fiorirono le tradizioni relative ai miracoli operati dai santi, dai sacramenti e si moltiplicarono i racconti miracolosi. Infine ci fu la Riforma.

2. Il teologo e l'eretico

Uno scontro teologico e culturale esemplare, fu quello che si svolse tra Giovanni Calvino e Lelio Sozzini, proprio sul tema della resurrezione, tema evidentemente centrale e caratterizzante della religione cristiana. È necessario, data l'ampiezza delle questioni, lasciare sullo sfondo questioni altrettanto fondamentali e strettamente correlate al tema della resurrezione nella tradizione cristiana e nel pensiero dei due teologi, come i temi della giustificazione e della predestinazione.

Alla fine degli anni quaranta del Cinquecento Lelio Sozzini scrisse un breve trattato intitolato appunto *De resurrectione*, una replica a Calvino con cui era in rapporto epistolare. Nel suo breve testo Sozzini prendeva le distanze dalla concezione della resurrezione come cambiamento di sostanza e metteva in discussione l'esemplarità della resurrezione del Cristo. Due aspetti furono, principalmente, evocati nel suo scritto: il tema della resurrezione come rivivificazione in relazione al mutamento qualitativo del corpo risorto e della resurrezione come trasfigurazione, e il tema della resurrezione del corpo glorioso del Cristo e dell'anticipazione della resurrezione del corpo complessivo dell'uomo.

Il teologo di Ginevra spiega che, ai suoi occhi, la *quaestio* non contiene difficoltà teologiche poiché essa risulta esposta accuratamente in numerosi passi della Scrittura. Non intende tuttavia sottrarsi all'interrogativo dell'italiano anche se lo ritiene più il frutto di una curiosità (che egli più volte giudicherà malsana) che fonte di utili riflessioni: «Ego vero non tam vitandi laboris causa, quam quod curiosa magis quam utilis haec quaestio videtur»³.

3. JOANNIS CALVINI, *Opera quae supersunt omnia*, apud C.A. Schwetsohke et filium, Brunsvigae 1876, XIII, Epistola n. 1212, 26 giugno 1549, pp. 307-311 (la cit. a p. 309). L'*Opera omnia* è disponibile anche sul sito dell'università di Ginevra: <http://archive->

Naturalmente sia Calvino che Sozzini erano parte attiva del dibattito contemporaneo intorno alla questione della resurrezione. Calvino, ad esempio, era intervenuto con fermezza nella sua *Istruzione breve* contro gli anabattisti, nel suo scritto contro i libertini⁴ e naturalmente nella *Institutio christianae religionis*.

La resurrezione si colloca al centro della teologia della fede di Calvino. Riprendendo le parole di san Paolo, *Prima Lettera ai Corinzi* (d'ora in poi I *Cor.*), il teologo ribadisce che se Cristo non fosse resuscitato, la nostra fede sarebbe vana. Ancora, nello scritto sui libertini egli s'interroga con angoscia. «Eliminata la resurrezione, infatti, che cos'altro ci resta? E significa proprio eliminarla fare di essa una simile illusione, che ne distrugge la verità»⁵. Elemento caratterizzante del dissenso tra Calvino e Sozzini, sul tema della resurrezione, è proprio il tema del corpo, della resurrezione del corpo non come illusione, ma resurrezione proprio di quel corpo in tutta la sua fisicità.

Nella lettera del 26 giugno 1549 Calvino conferma la sua severa condanna della fede manichea che nega la resurrezione della carne. Contro i manichei antichi e moderni egli oppone l'esemplarità del *De resurrectione mortuorum* di Tertulliano secondo il quale i corpi e le anime di Enoch ed Elia vennero destinati da Dio a risorgere. Calvino non si nasconde la difficoltà di spiegare e insegnare un mistero — così lo definisce riprendendo le parole di Paolo — che contrasta con l'esperienza e con la comprensione umana. Con il termine “*corpus nostrum*” Calvino intende un'unità non scissa tra corpo materiale e spirito, e sottolinea la presenza carnale nella resurrezione. «Principio vox ipsa resurrectionis, praesertim quum carni adscribitur»⁶.

ouverte.unige.ch/vital/access/manager/Index. Si veda anche LELIO SOZZINI, *Opere*, a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1986, p. 139.

4. GIOVANNI CALVINO, *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Claudiana, Torino 2006, p. 261.

5. Ivi, p. 493. Per alcuni aspetti della teologia di Calvino inerenti a questo studio si veda R. STAUFFER, *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Éditions Beauchesne, Paris 1980, in part. cap. XI.

6. JOANNIS CALVINI, *Opera*, cit., XIII, Epistola n. 1212, 26 giugno 1549, p. 309. Si veda anche LELIO SOZZINI, *Opere*, cit., p. 140. Per una ricostruzione critica del confronto fra i due autori e Bullinger si veda L. SIMONUTTI, *Il sacro e la carne. Calvino versus Lelio Sozzini e i suoi seguaci*, in *Giovanni Calvino nel quinto centenario della nascita. Interpretazioni plurali tra dissenso evangelico e critica cattolica*, atti del convegno (Firenze, 14–16 marzo 2009), a cura di F. Giaccone, Garnier, Paris 2012, pp. 487–502.

Pur in un'accezione meno forte di quella espressa da Sozzini, il teologo di Ginevra era consapevole che la questione della resurrezione sottolineava la valenza del corpo, sia del corpo glorioso del Cristo, che del corpo degli uomini che saranno resuscitati. Tuttavia, per il Riformatore, la carne permane un ricettacolo di tutti i mali: è carattere inerente alla carne l'essere neghittosa, ottusa, insomma, peccatrice. Sono ancora la carne, il corpo, i responsabili della morte; un penoso passaggio cui l'immortale anima è costretta a causa di questo inadeguato connubio⁷.

3. La "pristina materia"

È soprattutto il tema della resurrezione dei corpi come passaggio dal corruttibile all'incorruttibile che coagula le riflessioni dei nostri due autori. I corpi risorti saranno dei corpi trasfigurati, una trasformazione in uno stato incorrotto che fa cogliere il dispiegamento della potenza del divino. Tuttavia non un miracolo nella sua singolarità ma il manifestarsi di un piano che nella figura del Cristo ha la sua esemplarità, ma soprattutto la sua garanzia. Calvino cita l'*Epistola ai Filippesi*, III, 21, in cui Paolo afferma che il Cristo trasformerà il misero corpo dell'uomo per uniformarlo al suo corpo glorioso in virtù del potere che egli ha di sottomettere a sé tutto l'universo. Né ritiene che costituisca una contraddizione l'insegnamento dell'Apostolo quando afferma che il corpo corruttibile si rivestirà di incorruzione, poiché, secondo Calvino, Paolo intende con ciò una trasformazione qualitativa, non della sostanza.

Alla fine della lettera del giugno del 1549 il teologo ginevrino ripete la sua critica al psicopannichismo poiché la concezione della resurrezione come trasfigurazione, dunque una forma di trasformazione, esclude il concetto di risveglio. Riprende il passo I *Cor.*, xv, 51: «Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur»⁸. Il concetto di resurrezione esclude ugualmente i concetti di rigenerazione, rianimazione, rinascita, metempsicosi o reincarnazione che sarebbero

7. Si veda M.R. MILES, *Theology, Anthropology, and the Human Body in Calvin's "Institutes of the Christian Religion"*, «The Harvard Theological Review», 74, 1981, 3, pp. 303-323.

8. JOANNIS CALVINI, *Opera*, cit., XIII, Epistola n. 1212, 26 giugno 1549, p. 310. Si veda anche LELIO SOZZINI, *Opere*, cit., p. 141.

frutto di un convincimento superstizioso. Calvino conclude esortando a conservare *spiritus et anima ac corpus* mundi da ogni colpa in attesa del giorno del Signore (*I Tessalonicesi*, v, 23) e lancia un monito di condanna contro la carne peccatrice: «Nam si haec caro peccati sordibus inquinatur, sordium suarum poenam sustineat necesse est»⁹. Non vorrà ritornare sulla questione nel carteggio con Sozzini, ma l'eco di questa polemica si ritrova nelle pagine dell'*Institutio christianae religionis* del 1559 dedicate al tema della resurrezione¹⁰.

Convinto della chiarezza del testo scritturale e della tradizione interpretativa, nel paragrafo 8 del capitolo dedicato alla resurrezione, Calvino fornisce la sua lettura di ciò che lo stesso Apostolo definisce un mistero secondo cui la morte sarà vinta e «tutti saremo mutati» (*I Cor.*, xv, 51)¹¹:

Dobbiamo tenere a mente quanto è stato esposto: risusciteremo con la stessa carne che oggi portiamo, quanto alla sostanza, ma non quanto alla qualità; così come la stessa carne di Gesù Cristo, che era stata offerta in sacrificio, con la resurrezione ha ricevuto ben altra dignità ed eccellenza, quasi come se fosse stata trasformata. San Paolo lo esprime con immagini familiari (*I Cor.*, xv, 39): la carne dell'uomo e quella degli animali sono di una medesima sostanza ma non di una medesima qualità; la materia costitutiva delle stelle è una, ma la loro luminosità è diversa; parimenti, sebbene conserviamo la sostanza dei nostri corpi, avverrà un mutamento che li renderà di condizione più nobile. Questo corpo corruttibile, dunque, non perirà e non scomparirà, alla nostra resurrezione, ma sarà spogliato della sua corruttibilità per ricevere lo stato di incorruttibilità¹².

E conclude il suo ragionamento:

Coloro che si spoglieranno del loro corpo mortale saranno rinnovati dalla morte; tuttavia poiché il cambiamento avverrà improvviso, non è richiesto che il corpo sia separato dall'anima¹³.

9. JOANNIS CALVINI, *Opera*, cit., XIII, Epistola n. 1212, 26 giugno 1549, p. 311. Cfr. anche LELIO SOZZINI, *Opere*, cit., p. 142.

10. GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, UTET, Torino 2009, in part. libro II, cap. XVII e terzo libro II, cap. II.

11. *Ivi*, p. 1186.

12. *Ibidem*.

13. *Ivi*, p. 1187.

Ma in che cosa consistevano quei pensieri spaventevoli, i dubbi e le incertezze che agitavano Lelio Sozzini e a cui egli si riferisce nella lettera del luglio del 1549? «Haec omnia tremens cogito, perinde ut incerta et suspecta, si non horrenda, mihi, ita tibi soli, vir prudentissime, credita»¹⁴. Erano dubbi che si paravano dinnanzi ai suoi occhi osservando il linguaggio impregnato di fisicità, ma non per questo meno difficoltoso, dei passi scritturali relativi alla resurrezione. Una concezione della resurrezione *corporaliter* e non *umbratile* dove appariva manifesto — secondo Sozzini — che gli esseri umani hanno bisogno del corpo quanto il corpo stesso ha bisogno di cibo e acqua.

Non solo i dubbi e gli interrogativi caratterizzano le lettere di Lelio e il suo scritto *De resurrectione*, ma quest'ultimo soprattutto prende le distanze sia dalla cristologia tradizionale che dal linguaggio di Calvino. Le parole che Sozzini sceglie rivelano un'accentuazione del tema della fisicità della carne, della materialità dei corpi che verranno risuscitati. «Nasos, oculos, brachia, pedes, genitalia, quibus a nativitate in hac prima vita caruerunt»¹⁵.

La *pristina materia* del corpo degli uomini, quella condizione limitata, imperfetta, lacera, come verrà trasfigurata nella resurrezione? Per il senese, questa «prima eius figuratione» del corpo dell'uomo resta un bagaglio immutabile. Il passaggio di questo corpo mostruoso «effiges hominis valde monstrifica» in un corpo glorioso, ossia reso incorruttibile, mostra — agli occhi di Sozzini — tutta la sua difficoltà se non improbabilità. Anche l'interpretazione della resurrezione del Cristo è ben lungi dall'essere una questione pacificata come si ritiene usualmente. «De Christo autem ratio est longe diversa»¹⁶. Il linguaggio di Paolo, sul quale il senese richiama l'attenzione di Calvino, evocava un'idea metaforica della resurrezione non tanto legata a una concezione spirituale, ma che parlava del concreto riscatto del popolo sofferente e indicava la precettistica ai primi cristiani¹⁷. Una rilettura dei testi paolini ed evangelici che ripropone la drammaticità di una

14. JOANNIS CALVINI, *Opera*, cit., XIII, Epistola n. 1231, 25 luglio 1549, pp. 336–340 (la cit. p. 338). Si veda anche LELIO SOZZINI, *Opere*, cit., p. 155.

15. LELIO SOZZINI, *De resurrectione*, in *Id.*, *Opere*, cit., pp. 77–80 (la cit. p. 78).

16. *Ivi*, p. 79.

17. N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006, in part. pp. 434–437. Si veda inoltre E.C. RUST, *Interpreting the Resurrection*, «Journal of Bible and Religion», XXIX, 1961, 1, pp. 25–34.

resurrezione dei corpi nella loro fisicità, una trasformazione dei morti e di quelli ancora viventi.

Sed cur pars una corporis magis quam altera ut eadem plane resurget, tanta feret necessitas? Vel una saltem divina proferatur ratio iustave reddatur causa, quae tantum certa eius membra, non autem cuncta pariter ex aequo designet ac repetat¹⁸.

4. Il corpo glorioso

Sozzini pone l'accento sul contrasto tra la resurrezione del Cristo come trasfigurazione nel corpo glorioso e il richiamo scritturale al suo riconoscimento attraverso la carne, il segno dei chiodi e della crocifissione. Seppure costretti entro i limiti di una carente fonte documentaristica ritengo si possa affermare che in Sozzini il tema della corporeità nella resurrezione non fu intesa come trasformazione in un corpo spirituale ma come affermazione dell'uomo nella sua interezza fisica e corporea che lo rendevano un individuo identificabile e che, anche in questo modo, esigeva la sua centralità nella riflessione religiosa.

Il tentativo ficiniano di conciliazione del dettato scritturale con la filosofia platonica e la teoria della immortalità dell'anima aveva segnato il Quattrocento e i primi decenni del Rinascimento ma non aveva esaurito la complessità della questione della mortalità dell'anima riproposta da Pomponazzi e, più in generale, di una concezione dell'uomo inteso nella sua unità psicosomatica. «Intorno al 1500 non si poteva ancora sapere che, dalle innovazioni poco appariscenti che comparivano in questa letteratura di commentari [tardomedievali], sarebbero sorte nuove concezioni fisiche complessive»¹⁹. Una nuova idea di natura e una nuova idea d'uomo che la cultura rinascimentale e l'arte pittorica in particolare enfatizzavano nelle figure corporee.

Di questa enfasi della corporeità dell'uomo nella cultura rinascimentale è emblematico il rilievo che l'arte figurativa riserva al tema

18. LELIO SOZZINI, *De resurrectione*, cit., p. 78.

19. M. MULSOW, "Nuove terre" e "nuovi cieli": la filosofia della natura, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 416-433 (la cit. p. 416).

della resurrezione. «Il corpo è la forma della speranza cristiana di risorgere»²⁰ e un veicolo privilegiato dell'esperienza del divino da parte dell'uomo. Se nella chiesa dei primi secoli la raffigurazione pittorica e la scultura in particolare erano viste con diffidenza in quanto arti dell'idolatria, in età rinascimentale il corpo glorioso del Cristo simboleggia il vero tempio. «Il corpo che, in quanto “tempio”, si configura come “luogo di conoscenza e d'incontro” è anche luogo della memoria umana al servizio della conoscenza»²¹.

La natura del Cristo e la resurrezione, come è ben noto, saranno temi caratterizzanti della teologia sociniana del secolo successivo, insieme ad altri quali lo spostamento dell'attenzione da Dio all'uomo, l'enfaticizzazione delle sue capacità ma soprattutto l'accentuazione del ruolo della volontà nell'etica dell'individuo, la possibilità della resistenza alla grazia e soprattutto la libertà dell'uomo; temi che permearono il dibattito teologico in centro Europa nel corso della seconda metà del Cinquecento e di tutto il Seicento. Permase centrale nel pensiero sociniano la riflessione intorno alla questione della libertà che, da un ambito strettamente teologico, si sposterà principalmente sul terreno della politica.

Tali temi diventeranno elementi comuni della riflessione religiosa dei sociniani e degli arminiani olandesi tra Cinque e Seicento²². I risvolti che, nel confronto fra Calvino e Sozzini rimasero limitati alle questioni teologiche puntuali, maturarono nel successivo movimento sociniano e si vennero manifestando le molteplici implicazioni teolo-

20. T. VERDON, *Il catechismo della carne. Corporeità e arte cristiana*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009, p. 9. Verdon propone una rivisitazione del complesso tema della corporeità nella storia del cristianesimo e nella chiesa postridentina.

21. Ivi, p. 49. Si veda anche *Il corpo glorioso. Il riscatto dell'uomo nelle teologie e nelle rappresentazioni della resurrezione*, atti del II Simposio internazionale di studi (Roma, 6-7 maggio 2005), a cura di C. Bernardi, C. Bino, M. Gragnolati, Giardini Editori, Pisa 2006. Si vedano inoltre gli importanti studi dedicati alla questione della resurrezione dei corpi sia dal punto di vista religioso-filosofico che iconografico: C. WALKER BYNUM, *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York 1995; A.-S. MOLINIÉ, *Corps ressuscitants et corps ressuscités. Les images de la résurrection des corps en Italie centrale et septentrionale du milieu du xv^e au début du xvii^e siècle*, Honoré Champion, Paris 2007.

22. Per una panoramica sull'antitrinitarismo dell'età moderna si rinvia ai due classici saggi di S. KOT, *Le mouvement antitrinitaire au xvi^e et au xvii^e siècle*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 4, 1937, pp. 16-58 e 109-156 e allo studio di D. CACCAMO, *Ricerche sul socinanesimo in Europa*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 26, 1964, pp. 573-607.

giche e sociali che essi contenevano²³. Non solo la spinosa questione della trinità, della giustificazione e della grazia o di altre “anomalie sacre”, ma una diversa concezione dell'uomo e della comunità di credi diversi si veniva affermando nell'arte e nella cultura europea del Rinascimento e della lunga età moderna²⁴.

5. Locke: da Dio all'uomo

Sappiamo che Locke trascorse in Olanda i suoi anni di esilio dal 1683 al 1689, e che durante il suo soggiorno nell'accogliente paese entrò in contatto con i teologi liberali calvinisti, con gli ugonotti del *Refuge*, con i sociniani esuli da diverse città del centro Europa; sappiamo delle importanti letture e riflessioni che fece proprio in quegli anni, del suo completare e riconsiderare precedenti stesure delle sue opere (come nel caso dell'*Essay concerning human understanding* e del *Second treatise of government*) o scrivendone di nuove (come la *Epistola de tolerantia*); infine, rimangono ancora interrogativi intorno alle affinità con alcuni aspetti del pensiero unitario inglese e del socinianesimo continentale, tutte questioni non slegate dal tema della resurrezione ma che, necessariamente, qui restano sullo sfondo²⁵. Lo stesso valga per l'analisi puntuale di Locke lettore di san Paolo²⁶.

Tuttavia alcune considerazioni possono essere utilmente connesse al tema più generale dell'*anomalia* e in particolare per mettere in una luce nuova aspetti centrali della riflessione lockiana. Che il filosofo

23. Si veda N. BLOUGH *et al.*, *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Desclé, Paris 1992, partic. cap. VII. I molteplici temi che vengono evocati nello scambio epistolare tra Calvino e Sozzini — e che trovano eco nelle loro opere — restano necessariamente sullo sfondo del presente articolo, e lo stesso vale per gli scritti di Calvino contro Giorgio Blandrata, Giovanni Valentino Gentile e Francesco Stancaro che esulano dal tema oggetto di questo contributo.

24. Si veda L. SIMONUTTI, *Inquietudine religiosa e relativismo critico: l'iconografia di Bernard Picart*, in *I filosofi e la società senza religione*, a cura di M. Geuna, G. Gori, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 257–300 (con 8 tavole).

25. Si veda L. SIMONUTTI, *John Locke e il socinianesimo*, in *Siena, Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, atti del convegno (Siena, 25–27 novembre 2004), a cura di M. Priarolo, E. Scribano, Accademia senese degli Intronati, Siena 2005, pp. 211–249.

26. Si veda la raccolta di saggi di studiosi della antropologia religiosa lockiana raccolti nel volume *Conscience and Scripture. Locke and biblical hermeneutics*, a cura di L. Simonutti, in corso di stampa.

inglese, oltre che lettore acuto di san Paolo, fosse stato un grande lettore di testi teologici o collegati alla teologia è testimoniato dalla sua biblioteca. Oltre un quarto dei suoi libri ha inerENZA ai temi teologici, esegetici e storico-religiosi; possedeva quasi una trentina d'edizioni diverse della Bibbia in lingue antiche e moderne e una dozzina di edizioni, sempre in diverse lingue, del Nuovo Testamento. Durante il suo soggiorno olandese, a Rotterdam, poté inoltre consultare l'imponente biblioteca²⁷ del mercante quacchero Benjamin Furly e la sua raccolta di edizioni di testi sacri, di padri della chiesa, di commentatori cattolici e protestanti. Da fedele seguace della Chiesa d'Inghilterra, in più occasioni Locke aveva raccomandato la lettura diretta della Bibbia e in particolare del Nuovo Testamento quali migliori fonti per i principi dell'etica²⁸ e soprattutto dedicò l'ultimo decennio della sua vita a completare opere concernenti la religione: non solo *The Reasonableness of Christianity* (1695) e i suoi scritti in replica a Stillingfleet e a Edwards, ma in particolare le parafrasi delle lettere paoline raccolte nel volume *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, che apparirà postumo, nel 1707.

6. Ermeneutica e antropologia cristiana

Non diversamente dal cattolicesimo, il mondo riformato inglese, la Chiesa d'Inghilterra affermavano la legittimità della Rivelazione e dei miracoli, riconoscevano il racconto mosaico della creazione, il peccato originale e la trinità, l'incorporeità della sostanza spirituale, l'eternità delle punizioni o del premio e il primato della chiesa sullo stato.

Come si collocava, dunque, in questo complesso panorama l'ermeneutica lockiana di fronte alle interpretazioni dell'antropologia cristiana e della resurrezione? Il filosofo inglese non sembra ritenere

27. Si veda la digital library "Biblioteche dei filosofi" della Scuola Normale Superiore di Pisa, che mette a disposizione online cataloghi di biblioteche appartenute a filosofi, scienziati e intellettuali e tra queste la biblioteca di Benjamin Furly (<http://picus.sns.it/index.php?page=Filosofo&id=89&lang=it>).

28. Si veda W.M. SPELLMAN, *John Locke*, St. Martin's Press, New York 1997, p. 55. Si veda inoltre M.-C. PITASSI, *Le Christ lockien à l'épreuve des textes*, in *Le Christ entre orthodoxie et Lumières*, actes du colloque (Genève, août 1993), édité par EAD., Droz Genève, 1994, pp. 101-122; EAD., *John Locke lecteur de Saint Paul ou l'histoire d'une rencontre presque oubliée: un siècle d'études*, «Annali di storia dell'esegesi», xvii, 2000, I, pp. 265-273.

— come sottolinea nei capitoli iniziali della *Reasonableness of Christianity* — che il peccato di Adamo debba ricadere su tutta la posterità e, ancora, non compare in quest'opera alcuna affermazione positiva della Trinità che, pur non nominata, risulta poi incompatibile con le definizioni di *persona* e di *identità individuale* che egli fornisce nell'*Essay concerning human understanding*.

In san Paolo, il linguaggio, molto permeabile, a volte ellenizzante a volte giudaizzante lascia incerti nel comprendere se nella sua antropologia religiosa prevalga il modello monistico o dualista dell'uomo, né quando egli si riferisce alle due diverse componenti dell'uomo esse risultano opposte come traspare invece nell'antropologia greca²⁹. Nel corso della cristianità il corpo viene ricoprendo un ruolo sempre più significativo sia come simulacro, sia come testimone. Risulta dunque centrale esaminare la relazione tra corpo e anima, tra un corpo temporaneo e corruttibile e la sua anima incorruttibile, immortale e incarnata in quel corpo. Per Locke, la resurrezione e il giudizio finale sono i parametri della legge morale e della sua necessità. Benché il filosofo inglese ribadisca che la Rivelazione permette all'individuo di accedere a verità che restano inaccessibili alla ragione (in tale ottica si situa la sua difesa dei miracoli e la sua antropologia) tuttavia la Ragione si fa ultimo garante per ciò che debba essere accettato come autentico³⁰.

Mentre per la dottrina della Chiesa anglicana, al momento della resurrezione finale, uno stesso corpo si riunisce alla sua anima, Locke legge e parafrasa san Paolo nella convinzione dell'impossibilità della resurrezione di quello stesso identico organismo che la morte ha sottoposto a decadimento. Consapevole della difficoltà di interpretare le parole dell'Apostolo poiché «his phraseologie which is wholly the Hebrew of that time though his words are Greek»³¹, Locke ribadisce l'insegnamento paolino secondo il quale chi era considerato degno di

29. Si veda E. PRINZIVALLI, *Il rapporto fra mito protologico e destino escatologico nel cristianesimo antico*, «Cristianesimo nella storia», xxx, 2009, 8, pp. 491–511. Si veda inoltre L. DACOME, *Resurrecting by numbers in Eighteenth-Century England*, «Past and Present», 193, 2006, pp. 73–110.

30. Si veda W.M. SPELLMAN, *John Locke*, cit., p. 72.

31. JOHN LOCKE, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, ed. by A.W. Wainwright, Clarendon Press, Oxford, 1987, II, p. 672.

resurreocere dalla morte si sarebbe rigenerato in una natura angelica³².

Taking the resurrection here spoken of to be the resurrection of all the dead promiscuously St Pauls reasoning in this place can hardly be understood. But upon a supposition that he here describes the resurrection of the Just onely that resurrection which as he say<s> ver. 23, is to be next after Christs and separate from the rest, there is noe thing can be more plain natural and easy than St Pauls reasoning, and it stands thus. Men alive are flesh and blood, the dead in the graves are but the remains of corrupted flesh and blood, but flesh and blood cannot inherit the kingdom of god; neither corruption inherit incorruption i. e. immortality. therefor to make all those who are Christs capable to enter into his eternall kingdom of life, as well those of them who are alive, as those of them who are raised from the dead shall all in the twinkleing of an eye be all changed and their corruptible shall put on incorruption and their mortal shall put on immortality, and thus god gives them the victory over death through their lord Jesus Christ. This is in short St Paul argueing here and the account he gives of the resurrection of the blessed. But how the wicked who were afterwards to be restored to life were to be raised, and what was to become of them he here say<s> noe thing, as not being to his present purpose which was to assure the Corinthians by the resurrection of Christ of a happy resurrection to beleivers and thereby to encourage them to continue stedfast in the faith which had such a reward³³.

Il corpo terreno e corruttibile sarà dunque reso da Dio simile a quello di Cristo «from heaven heavenly» ossia una vita spirituale («a live as the spirits in heaven») in cui non sia più necessario cibo e nutrimento in cui non ci sia infermità, decadimento e morte³⁴. Nella parafrasi e nelle note Locke cerca più volte una risposta al tema della spiritualizzazione del corpo al momento della resurrezione³⁵ poiché al corpo corruttibile non è permesso entrare nel regno divino. Pur accettando l'impianto mistico dell'Apostolo non manca di interrogarsi su che cosa avvenga del corpo nel tempo che intercorre tra la morte fisica e l'attesa della resurrezione. Se a fornire una spiegazione dello statuto particolare assegnato al corpo cadavere del Cristo, e così pure al

32. Ivi, I, p. 254, (nota 44* alla Parafrasi).

33. Ivi, I, p. 253, nota m.

34. Ivi, I, pp. 254–255.

35. «The apostle Paul wrote that God “can give to men at the resurrection bodys of very different constitutions and qualitys from those they had before”», sottolinea SPELLMAN, *John Locke*, cit., p. 63, riportando un passo della *A Paraphrase* di John Locke.

privilegio di incorruttibilità riservato al corpo dei beati, dei santi e dei martiri non più soggetti a putrefazione e corruzione, poteva soccorrere la tradizione ecclesiastica che fin dai primi secoli aveva dibattuto il tema della resurrezione e della identità tra individuo vivente e beato risorto proprio in conseguenza del permanere della stessa identica anima razionale³⁶, tuttavia rimanevano di difficile spiegazione e ponevano degli interrogativi sugli aspetti ontologici dell'essere umano anche altri fenomeni come la perdita della coscienza e lo scivolamento in uno stato di inconsapevolezza dovuto al sonno.

In diversi passi Locke attribuisce la mancanza di risposte esplicite a questi interrogativi in ragione delle finalità proprie della lettera paolina il cui compito principale consisteva nel rassicurare i Corinzi che tutti i credenti si sarebbero "risvegliati nella incorruttibilità" (1 Cor., xv, 43), così come spettava ai santi e ai giusti.

Locke si era ripromesso di offrire al lettore la dimostrazione che la Sacra Scrittura non solo è conforme alla ragione ma che quest'ultima trova proprio nel testo sacro la fonte di tutte quelle verità che essa non è in grado di affermare positivamente. In questo disegno, seguendo il testo paolino, la resurrezione del Cristo dalla morte costituisce la prova principale della verità della religione cristiana e che Gesù è il messia. Cristo è dunque il primo e il paradigma della resurrezione. Dentro questo quadro storico-interpretativo Locke sottolinea che solo impropriamente si può attribuire alla parola dell'Apostolo un concetto di resurrezione di tutti i corpi dalla morte in un senso tanto ampio da racchiudere anche i deboli e i dannati.

Nor is it in this place alone that St Paul calls the same resurrection of the Just by the general name of the resurrection of the dead. He does the same Phil: III. II. where he speaks of his sufferings and of his indeavours if by any means he might attain unto the resurrection of the dead. whereby he can not mean the resurrection of the dead in general which since as he has declared in this very chapter ver. 22 all men both good and bad shall as certainly partake of as that they shall all die there needs noe indeavours to attain to it³⁷.

36. Per un quadro relativo alla interpretazione medievale del corpo glorioso del Cristo e dei santi si veda T. GREGORY, *Per una fenomenologia del cadavere. Dai mondi dell'immaginario ai paradisi della metafisica*, «Micrologus», VII, 1999, pp. 11-42.

37. JOHN LOCKE, *A Paraphrase and Notes*, cit., I, p. 254, nota 42* u.

Le ragioni ontologiche dell'affermazione della "spiritualizzazione del corpo" al momento della resurrezione e dell'immortalità dell'anima non si ascrivono per Locke in una concezione tradizionale dell'immaterialità della sostanza, ma dentro la sua affermazione perentoria del concetto d'identità personale esposto nel relativo capitolo, nella seconda edizione dell'*Essay concerning human understanding* apparsa nel 1694³⁸. Nella sua distinzione tra "man" e "person" Locke cerca una possibile risposta all'anomalia della resurrezione, una risposta che non contraddica il ragionamento e che non attenui la responsabilità individuale dell'uomo di fronte al giudizio finale. Nel secondo libro del *Saggio* scrive:

Per trovare in che consista l'identità personale, dobbiamo considerare che cosa significhi *persona*: la quale, penso, è un essere intelligente e pensante, che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e luoghi; il che esso fa soltanto mediante quella consapevolezza che è inseparabile dal pensare e, a quanto mi sembra, essenziale ad esso: essendo impossibile per chicchessia percepire senza *percepire* ciò che si percepisce³⁹.

Qualche paragrafo più avanti Locke sottolinea:

Senza alcuna difficoltà, potremo concepire il fatto che la persona sia la medesima alla sua resurrezione, sebbene in un corpo che nella struttura o nelle parti non sia esattamente lo stesso che egli ebbe quaggiù, — poiché la stessa consapevolezza si accompagna all'anima che risiede in quel corpo⁴⁰.

Consapevolezza e responsabilità sono dunque il nodo di un altro tema strettamente connesso alla resurrezione ossia quello della punizione o della salvezza che, secondo l'Apostolo, nel gran giorno in cui i segreti di tutti i cuori verranno messi alla luce, ciascuno riceverà a seconda delle azioni compiute. Il tema della resurrezione, nel pensiero del filosofo, non ebbe dunque significato unicamente storico-esegetico o accademico ma esso attiene ad uno degli aspetti

38. *Ibidem*. Si veda anche *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/enc>), alla voce *Personal Identity and Ethics*.

39. JOHN LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971, libro II, cap. 27, §11, p. 394.

40. *Ivi*, §17, p. 400.

più vitali e influenti della sua filosofia nel Sette–Ottocento.⁴¹ Quale valenza rileva nel pensiero lockiano questo contenere dentro una griglia razionale gli eccessi dell'entusiasmo religioso, il suo rifiuto di un peccato originale debilitante e che distruggerebbe la sua più volte ripetuta idea di giustizia divina e di responsabilità della persona? Esso costituisce uno degli aspetti della sua ricostruzione di un individuo complesso razionale e teologico che non si riconosce più nella ereditarietà del peccato d'origine, ereditarietà che si trasforma in un vincolo politico, in una servitù deresponsabilizzante e debilitante. Attraverso un'esegesi neotestamentaria e una peculiare ermeneutica dei testi paolini e del tema della resurrezione Locke, quindi, offre nuovi materiali concettuali per intraprendere la via di liberazione da tutte le forme di coercizione che sarà percorsa dall'uomo del Settecento⁴².

41. JOHN LOCKE, *A Paraphrase and Notes*, cit., I, p. 51; C. GIUNTINI, *Il corpo immortale: filosofia e teologia nell'ultimo Locke*, «Rivista di filosofia», xcvi, 2005, 2, pp. 187–215.

42. Cfr. W. M. SPELLMAN, *John Locke*, cit., p. 78. Si veda inoltre ID., *John Locke and the problem of depravity*, Clarendon Press, Oxford 1988.

PARTE II

DISMISURE, DEFORMAZIONI,
DEGENERAZIONI

Mesure / Démesure

JACKIE PIGEAUD

Un tel sujet demanderait des développements beaucoup plus longs que ceux que je peux offrir ici. Je restreins mon propos à ce qui m'a toujours semblé une utopie stimulante chez les Grecs, et que j'ai appelée la mesure du qualitatif. Je vais poursuivre quelques exemples qui éclaireront les choses, pris surtout à la réflexion sur l'art et à la physiologie. En fait je ne quitte pas le questionnement de l'art et du vivant.

1. Le Canon de Polyclète

Commençons par la définition de la beauté. Le premier problème que nous semble proposer le *Canon* est celui de l'articulation du corps humain, au sens de la division en segments repérables, identifiables, désignés, et donc signifiants.

Le second est celui de la dignité de la partie. Toutes les parties se valent, y compris la plus petite partie repérable qu'est l'ongle, dans la mesure où elle entre dans le rapport de *symmétria* nécessaire à la beauté.

Le troisième réside justement dans la définition de cette *symmétria*, terme qu'on pourrait traduire par *commensurabilité*¹.

Polyclète² a offert au monde une statue qu'il appela *Canon*, c'est-à-dire *la Règle*, et un traité qu'il appela, lui aussi, *Canon*. Pline l'Ancien écrit de lui: «Il est aussi l'auteur de la statue que les artistes appellent

1. À ne pas confondre avec la "symétrie".

2. La bibliographie est immense. On se reportera utilement à P.E. ARIAS, *Policleto*, Club del libro, Milano 1964, qui donne une bonne histoire du "dossier". Voir aussi S. FERRI, *Nuovi contributi esegetici al "Canone" della scultura Greca*, «Rivista del Reale Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte», VII, 1940, pp. 117-152. Voir aussi mon livre: J. PIGEAUD, *L'art et le vivant*, Paris, Gallimard 1995.

Canon, à quoi ils demandent les traits (*lineamenta*)³ de l'art, comme à une loi; et seul parmi les hommes on juge qu'il a réalisé l'art lui-même dans une œuvre d'art»⁴. Galien, dans un passage que nous commenterons à loisir, nous parle d'un traité (*syngrama*) appelé le *Canon*, «où Polyclète nous a enseigné les proportions (*symmetrias*) du corps; et, dit-il, il assura son discours par une réalisation, en fabriquant une statue répondant à la prescription du discours, et il donna à la statue, comme il avait fait pour le traité, le nom de *Canon*»⁵. On est à peu près d'accord pour reconnaître dans le *Doryphore* cette statue du *Canon*.

Il est intéressant de trouver le *Canon* de Polyclète utilisé comme modèle dans un contexte physiologique et de réflexion sur la création de la Nature. Nous retrouverons le problème avec Galien. Je retiendrai seulement ici, dans l'analogie entre la Nature et le sculpteur, le fait que le plasticien procède par raffinement progressif des formes, jusqu'à celle du plus petit, c'est-à-dire l'ongle de Polyclète. Ce n'est pas seulement le plus petit; c'est le plus petit identifiable, reconnaissable, dans cette articulation; c'est une *diarthrose* progressive. On part d'une totalité simple et amorphe pour aboutir à une complexité de formes identifiables et repérables, dont la plus petite et la plus difficile à réaliser est l'ongle. En réalité l'ongle arrive, dans la formation progressive de la glaise, comme la dernière forme à distinguer, à façonner et "articuler". Mais, devons-nous penser, à partir du moment où elle est formée, c'est elle qui devient signifiante, essentielle et modulaire. C'est à partir d'elle que se fera le jugement de commensurabilité, de *symmetria*, dans une sorte de renversement. Il reste du *Canon* quelques fragments très précieux.

Soit le *fragment* n. 2: «La valeur, c'est autour du petit en passant par

3. Cette expression de *lineamenta artis* ne semble pas avoir beaucoup gêné les commentateurs. Pourtant elle n'est pas très claire. Faut-il la prendre comme une simple métaphore, et considérer qu'il s'agit des traits généraux, des principes en somme, de cet art? Ou faut-il au contraire donner à *lineamenta* un sens technique précis, que nous retrouverons dans d'autres contextes, c'est-à-dire le *contour*? Les artistes vont chercher les règles du *contour* pour la statuaire.

4. PLINIE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, xxxiv, 55.

5. *De placitis Hippocratis et Platonis* v, 3 = Galeni *De placitis Hippocratis et Platonis*, 1, *First part*, books I–v, ed. in linguam anglicam vertit, commentatus est Ph. de Lacy, Akademie Verlag, Berlin 1981, p. 308 (dorénavant cité comme De Lacy, 1).

beaucoup de nombres qu'elle naît»⁶.

La valeur résulterait d'un certain rapport entre le *mikron*, le *petit*, et beaucoup de nombres. A première vue la traduction que donne J.P. Dumont paraît satisfaisante: *la perfection s'obtient au plus près grâce à de nombreux calculs*⁷.

Je ne pense pas qu'il faille confondre l'ongle, qui est le *plus petit*, avec le *mikron*, qui est le *petit*. La plus petite forme distincte qu'est l'ongle est mesurable; le *mikron* fait partie du qualitatif, ou de la mesure de la qualité. Nous rentrons, avec Philon le Mécanicien qui nous transmet ce fragment, dans l'univers de la mécanique, ou plus précisément de la balistique; un monde pratique qui n'a rien à voir avec la morale ni, en apparence du moins, avec l'esthétique. En fait il vaudrait mieux parler de bricolage "mesuré", et du sens de ce qui marche ou ne marche pas, du *truc* en somme. Philon explique que souvent des constructeurs «engagés dans la construction de machines de grandeur égale, utilisant le même assemblage, des bois semblables, la même quantité de fer, sans changer le poids», aboutissent à des armes de jet de qualité différente. «Quand on demandait aux constructeurs la raison de ce phénomène, ils ne savaient que répondre. Si bien que la phrase du sculpteur Polyclète, qui disait que *la valeur s'obtient "au plus près"*⁸ par l'intermédiaire de beaucoup de nombres, s'applique bien à notre propos. C'est la même chose qui arrive aussi dans cette technique (la balistique). Les travaux sont accomplis en passant par beaucoup de nombres; un petit écart en ce qui concerne une partie aboutit, dans la sommation, à une grande erreur, à la fin»⁹.

Je me suis contenté, pour l'instant, de traduire de manière libérale.

6. Sur Philon de Byzance, on se reportera commodément en France à B. GILLE, *Les mécaniciens grecs. La naissance de la technologie*, Seuil, Paris 1980, pp. 103–121. Gille place l'*acmé* de Philon vers 225 avant notre ère. Pour le texte, on pourra consulter l'édition de R. Schöne, Reimer, Berlin 1893.

7. Dans *Les Présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont, avec la collaboration de D. Delattre et J.-L. Poirier, Paris, Gallimard 1988, p. 476.

8. La traduction de la formule est de Dumont, dans *Les Présocratiques*, cit.

9. *D.K.* I, 392. GILLE, *Les mécaniciens grecs*, cit. p. 112, écrit «C'est là que l'on sent parfaitement combien faisait défaut à tous nos mécaniciens une physique adéquate. Philon nous apprend... que les premiers ingénieurs qui s'occupèrent du perfectionnement de ces machines n'agirent strictement que par empirisme. Ils n'avaient pas découvert la véritable méthode qui, à partir d'un élément, celui que Philon appelle l'élément premier, permet de déterminer les dimensions de chacune des pièces de la machine, lui assurant ainsi les proportions les meilleures».

Mais il serait sans doute bon de faire plus attention au grec. Par exemple à propos de ce que j'ai rendu par "sommation"¹⁰.

Je reviens au texte de Pline (35, 56), qui continue: «Hic consummasse hanc scientiam iudicatur et toreuticen sic erudisse, ut Phidias aperuisse». «Il passe pour avoir porté cet art à son apogée, et si Phidias est l'inventeur de la statuaire, c'est lui qui contribua à sa perfection», traduit Le Bonniec¹¹. Ce n'est pas faux. Mais c'est par trop imprécis. Que veut dire exactement *consummasse*? Porter à la perfection, accomplir, comme le pense ici le traducteur?

Naturellement *consummasse* peut tout à fait avoir ce sens métaphorique de "parachever". (Je pense d'ailleurs que Pline l'utilise ainsi, comme le montre la progression de l'art, ouvert par Phidias, et "perfectionné" par Polyclète). Mais le sens premier du verbe est "faire l'addition, la sommation".

Si je me reporte à une citation de Galien, (du traité *De la meilleure constitution de notre corps*, iv K 745), je trouve une expression que personne n'a relevée. Galien parle d'une norme, qui serait une moyenne, par rapport à laquelle on pourrait juger de la santé. Et il ajoute: «la précise commensuration (*symmetron*) pour les parties organiques étant inscrite dans une unique sommation, comme était, disait-on, le *Canon* de Polyclète». Ce que je traduis par "dans une unique sommation", est le grec *heni kephalaïoi*. Cette expression est généralement banalisée et traduite par un simple: «pour résumer»¹², «en un mot»¹³. Ce sens de *kephalaion* (somme totale), est bien attesté.

Si je reprends maintenant le verbe de Philon, *synkephalaïoun*, il me paraît évident qu'il faut le comprendre en relation avec le *consummasse* de Pline et le *heni kephalaïoi* de Galien. Il me paraît aussi évident que cette expression renvoie au *Canon* même; qu'elle est peut-être de Polyclète lui-même. C'est l'expression de la *sommation*. Le *consummasse* de Pline est très précieux; il est comme une sorte de fossile, qui nous

10. Sur ces questions je renvoie à PIGEAUD, *L'art et le vivant*, cit.

11. PLINIE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre xxxiv*, texte établi et trad. par H. Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres 1953.

12. «The body that is exactly balanced in regard to its organic parts is, to put it briefly, just what the *Canon* of Polyclitus was said to be», dans la version anglaise: *Galen's On the best constitution of our body*, introduction, translation and notes by R. Penella, T.S. Hall, «Bulletin of the History of Medicine», 1973, p. 294.

13. Dans la version latine: «*uno verbo* ceu Polycleti regula esse dicitur» (iv K 745).

permet de relier le verbe de Philon le Mécanicien et le substantif de Galien, en leur donnant un sens plein, un sens “technique”.

Je n’en ai pas tout à fait fini avec ce passage de Philon. Je ne suis pas sûr qu’il faille non plus banaliser l’expression «épi péras» et la traduire par “à la fin”. «Péras» c’est le terme, la fin, la limite. Je pense qu’il faut donner à l’expression son sens fort¹⁴. Ce qui donnerait une traduction de ce genre: «Les travaux sont accomplis en passant par beaucoup de nombres; un petit écart en ce qui concerne une partie aboutit, *dans la sommation en direction de la limite*, à une grande erreur». C’est en effet la limite qui fait problème. C’est en récapitulant de la partie vers le tout, qui pour l’artiste est une limite, un contour, que l’erreur peut apparaître. L’expression que Philon utilise de manière analogique, «récapituler, faire la sommation vers la limite», me semble parfaitement plausible comme expression «authentiquement» polyclétéenne.

Mais il faut pour éclairer, me semble-t-il, un peu les choses, passer par ce que j’appellerai le fragment Schultz, du nom du philologue qui l’a repéré¹⁵. Il s’agit en fait d’un passage du *De auditione* (45 CD) de Plutarque, que je me risquerai à traduire de la sorte:

Ainsi dans toute réalisation, de même que le beau qui naît de beaucoup de nombres parvenus à un seul *kairos* s’accomplit par une *symmétria* et une *harmonia*, de la même façon le laid, qui naît d’une seule chose qui se trouve manquer, ou qui est là, en plus, de manière irrégulière (sans raison particulière), connaît aussitôt une naissance toute prompte.

Il ne paraît pas sérieux de douter de l’allure polyclétéenne du passage, qui nous apporte beaucoup. L’important, me semble-t-il, se trouve dans l’opposition du *mikron* et des nombres, du *kairos* et des nombres. Le *kairos* est un; on y parvient par beaucoup de nombres. Il paraît évident que le *mikron* et le *kairos* sont de l’ordre de la qualité. Le *kairos* dont nous allons parler plus loin, est une mesure qui relève de l’appréciation, du coup d’œil du praticien et de la nature des choses, mais qui ne se donne pas *nécessairement* par le nombre. Le problème qui a dû séduire, est de faire coïncider le *kairos*, mesure de “l’empirisme”,

14. Et rendre aussi précisément la valeur de “épi”.

15. D. SCHULTZ, *Der Kanon Polyklets*, Inaugural Dissertation, Kiel 1955; sur *Kairos* voir *ibidem*, p. 15. Voir aussi ID., *Zum Kanon Polyklets*, «Hermes», 83, 1955, pp. 200–220. Sur *kairos* et *symmétria*, voir aussi F. PFISTER, *Kairos und Symmetria*, «Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft», XIII (1938), pp. 131–150.

mesure du coup d'œil et de l'expérience, avec la mesure des nombres. Les nombres sont nombreux, le *kairos* est un. Il y a beaucoup de nombres et pourtant le beau est de l'ordre du petit. On ne saurait obtenir la beauté par le calcul. Le calcul est nécessaire, mais ce qui se révèle est d'un autre ordre. La beauté n'est pas la conséquence de simples rapports. Elle est du quantitatif *et* du qualitatif; elle est l'obtention de la qualité par l'intermédiaire de la quantité. On peut penser que cette mesure du qualitatif a pu séduire Galien, selon la formule qu'il utilise à un autre propos: introduire «la quantité dans la qualité» (XIII K 573). Le *kairos*, qu'on traduit, de manière approximative, le plus souvent, par "occasion", représente cette mesure du qualitatif¹⁶.

Une partie importante de ce que nous savons du *Canon* de Polyclète vient de Galien, et, pourrions-nous dire, dans deux situations. L'une est particulièrement intéressante, parce qu'elle concerne Chrysippe¹⁷. Il s'agit de l'analogie entre maladie de l'âme et maladie du corps, proposée par Chrysippe. Pour le corps, il distingue la santé qui consiste dans la proportion (*symmétria*) des éléments, froid, chaud, humide et sec; pour la beauté du corps, il pense qu'elle ne réside pas dans la proportion (*symmétria*) des éléments, mais celle des parties, du doigt au doigt, de tous les doigts à la paume et au poignet; de ces parties à l'avant-bras et de l'avant-bras au bras; et de toutes les parties à l'égard de toutes, comme il est écrit dans le *Canon* de Polyclète». Je laisse ici de côté le sens qu'il faut donner aux parties¹⁸. L'essentiel est dans l'articulation, au sens où nous l'avons définie, c'est-à-dire la dénomination de parties distinctes et repérables¹⁹. Un certain nombre de remarques s'impose.

16. L'éditeur de *Théorie de la figure humaine... Ouvrage traduit du latin* [par C.-A. Jombert] de P.P. Rubens, avec XLIV planches gravées par Pierre Aveline... 1773, reproduit en fac-similé, Aux Amateurs de Livres, Paris-Bibliothèque universitaire de Lille, Lille 1990, pp. 18-19, termine par une citation tirée de *L'Art de la peinture* d'Alphonse Dufrenoy (pp. 54-55), qui n'est pas sans faire penser que lui aussi a lu Plutarque de près, et notamment ce que j'appelle ici le "fragment Schultz": «Errorum est plurima sylvae / Multiplicesque viae, bene agendi terminus unus. / Linea recta velut sola est & mille recurvae. / Sed juxta antiquos naturam imitabere pulchram, / Qualem forma rei propria, objectum requirit».

17. *De placitis Hippocratis et Platonis* v, 3 = D.K. 1, 391 = De Lacy, 1, pp. 308 et ss.

18. Voir A. STEWARD, *The Canon of Polykleitos: a question of evidence*, «The Journal of Hellenic Studies», xcviii, 1978, p. 122-131.

19. STEWARD, *The Canon*, cit., fait remarquer que l'auteur «is concerned with lengths, not joints» (p. 131). C'est évident. Et c'est même là la définition de la *diarthrose*.

Remarquons que la citation se trouve à l'intérieur d'une problématique stoïcienne. D'autre part, Galien ne blâme pas Chrysippe pour cette définition de la beauté du corps sur laquelle il s'appuie. Bien au contraire, écrit Galien, «tous les médecins et tous les philosophes définissent la beauté du corps dans la *proportion des parties*, et la santé dans la *proportion des éléments*». Il y a donc un consensus, un de ces noeuds organisateurs qu'affectionne Galien. (C'est vrai, évidemment, si l'on en reste strictement à la définition)²⁰. Il est difficile de douter qu'il y ait eu, à la période hellénistique, une discussion sur la beauté, et la formation d'une topique autour des définitions du *Canon* de Polyclète.

Pour revenir à notre texte, tous les philosophes et les médecins doivent adopter la définition canonique de la beauté comme proportion des parties entre elles et avec le tout, et il ne doit pas y avoir de contestation sur les parties du corps. Du point de vue de la santé et de la définition des éléments, c'est là évidemment que tout change, comme le signale Galien. Car les éléments ne sont pas les mêmes pour Epicure, Asclépiade ou Platon et Hippocrate. Si le vivant est fait d'*onkoi* et de *poroi* (les éléments et les canaux qui constituent la nature chez Asclépiade), la santé sera la proportion entre les éléments et les canaux; elle sera proportion entre les atomes chez Epicure; entre les homéomères chez Anaxagore; chez Chrysippe et tous les Stoïciens, à la suite d'Aristote, de Théophraste, de Platon et d'Hippocrate, elle pourra être proportion entre chaud, froid, sec, humide²¹ (*ibidem*).

Jusque là les choses sont assez claires. Un corps qui maintient les rapports des parties organiques les unes par rapport aux autres, sera le plus beau à voir²². La santé, dit encore ce texte, réunit l'*eukrasia*, c'est-à-dire le bon tempérament des homéomères, et la *symmétria* des parties organiques. Elle implique donc la beauté. Donc la santé résiderait dans la *symmétria* des éléments, la beauté dans la *symmétria* des parties.

20. L'aporie de Chrysippe consiste dans le fait qu'il est incapable de fournir l'analogie du côté de l'âme, confondant santé et beauté de l'âme et étant incapable de désigner les éléments qui composent l'âme, de les définir et de les dénombrer; voir J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1981 (3^e éd. 2006), p. 297.

21. Voir par ex. ARISTOTE, *Phys.* VII, 3, 246b 4-6; voir aussi *Part. anim.* II, 2, 648b 2-6; *Topiques* VI, 2, 139 b 21; *Eth. Nic.* II, 2, 1104a 11-18; *Probl.* I, 3, 859a 11-12.

22. *De la meilleure structure de notre corps*, IV K 743 ss.

Les choses se compliquent quand on considère le second passage témoin du *Canon* de Polyclète retenu par Diels (*D.K.* 1 391), issu du *De temperamentis*. Il faut le considérer dans un large contexte (1 K 559ss.). L'intérêt est de voir que le *Canon* de Polyclète apparaît dans une problématique du *moyen*, de la médiété, du *meson*, et dans une réflexion sur la crase. On élaborera un *symmétron* de référence, en se donnant un *meson*, un moyen terme, entre l'eau bouillante et la neige ou la glace. Ainsi par la pensée l'on aura un *symmétron* à égale distance de chaque extrême (1 K 561). Puis on peut réaliser, dans l'expérience, en mélangeant une quantité de glace à la même quantité d'eau bouillante, un mélange égal. On touchera le mélange, et l'on mémoriserà cette sensation pour s'y référer comme à un *canon* (561). On prendra donc comme référence (*canon*) et norme (565), un type moyen, par rapport auquel on appellera les autres, par écart, chauds, froids, secs, humides. C'est vrai aussi, dit Galien, des animaux. Et l'on arrive à la phrase: «Ainsi les modélistes, les dessinateurs, les statuaires et autres fabricants de reproduction, dessinent et reproduisent le plus beau à l'intérieur de chaque espèce, comme l'homme à la plus belle forme, ou le cheval, ou le bœuf, ou le lion, en examinant *le milieu* en cette espèce. Et l'on fait l'éloge d'une statue de Polyclète appelée *Canon* qui a reçu ce nom du fait qu'elle a la proportion (*symmétria*) la plus exacte de toutes les parties les unes à l'égard des autres».

Le *Canon* est donc là clairement défini comme *moyenne*. Ce sens particulier de la *symmétria* n'est certainement pas, à l'origine, celui du *Canon*. Mais le *Canon* que cherche Galien est plus difficile, car il doit rendre compte à la fois de la crase (*mélange*) et de la forme. Cette réduction du *Canon* de Polyclète à la moyenne implique bien davantage qu'une référence convenue au *topos* polyclétéen quand il s'agit de *symmétria*. Le *Doryphore* comme homme moyen est une chose apparemment nouvelle. Elle correspond à une tentative pour homogénéiser les questions de la matière et celles de la forme. Le *meson* est un cas d'égalité entre les extrêmes, cas particulier de la *symmétria*²³.

23. Voir PIGEAUD, *L'art et le vivant*, cit., "L'esthétique de Galien", p. 127 et ss.

2. Eurytos

Je ne résiste pas à évoquer un autre Pythagoricien, Eurytos, dont on ne sait malheureusement pas grand chose²⁴. Raven évoque ce qu'il appelle la démarche «fantastique» d'Eurytos («fantastic procedure of Eurytus»²⁵). Il s'agit du procédé que décrit Aristote, en sa *Métaphysique*²⁶, dont voici le texte: «On n'a pas défini de quelle manière les nombres sont les causes des substances et de l'être. Est-ce au titre de limites, à la façon dont les points déterminent les grandeurs: c'est ainsi qu'Eurytos fixait un nombre pour chaque chose, par exemple tel nombre déterminé pour l'homme, tel autre pour le cheval, en reproduisant la configuration des êtres vivants²⁷ au moyen de cailloux, de la même façon qu'on ramène les nombres aux figures du triangle et du carré?»²⁸. Je pense qu'il faut méditer un peu l'analogie. Comme on ramène les nombres aux figures géométriques, du triangle et du carré, Eurytos voudrait ramener les nombres à des formes non plus géométriques, mais aux formes qui sont celles des êtres vivants, en passant cette fois-ci, nécessairement, par l'imitation. Or l'imitation ne relève pas du même type de réduction. Cela tient à la différence entre la figure (géométrique) et la forme (biologique). On ne peut aboutir à la forme du vivant que par tâtonnement, ressemblance et imitation. Par forme, j'entends ici le *contour*. Eurytos «dessinait approximativement avec des cailloux colorés, les contours extérieurs de la chose

24. Voir E. RAVEN, *Polyclitus and Pythagoreanism*, «Classical Quarterly», 45, 1951, pp. 147–152. Il s'agit d'Eurytos de Tarente, disciple de Philolaüs, qualifié par Ps. Alex., 826, 35, de «pythagoricien». Voir W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, H. Carl, Nürnberg 1962, que je cite dans la traduction anglaise *Lore and science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972, surtout p. 463: «For the Pythagoreans who were concerned with the number theory described by Aristotle, and for the cosmology summarized in the phrase "everything is number", the irrational has obviously no importance. Eurytus, who cannot be dated earlier than about a generation before Archytas, tried to determine "the number" of specific objects, oblivious that the discovery of the irrational had long before cut the ground from beneath the Pythagorean theory of numbers».

25. RAVEN, *Polyclitus and Pythagoreanism*, cit., p. 152.

26. *Métaph.* 1092 b 8.

27. Voir l'édition *Aristotle's, Metaphysics*, a revised text, with introduction and commentary By W.D. Ross, II, p. 494, cité par A. BÉLIS, *Le procédé de numération du pythagoricien Eurytos*, «Revue des Etudes Grecques», 1983, xcvi, pp. 67–75.

28. ARISTOTE, *La Métaphysique*, nouvelle éd., entièrement refondue, avec commentaire, par J. Tricot, Vrin, Paris 1970, II, pp. 833–834.

à définir, et obtenait ainsi en les comptant le nombre constitutif de l'essence de cette chose». Ainsi, pour l'homme, c'est 250²⁹.

On pourrait se poser la question de savoir comment Eurytos règle la quantité de ses cailloux. Par exemple, si l'on suppose variable la surface représentant l'homme ou le cheval, pourquoi s'arrêter à tant de cailloux? Après tout je peux concevoir un colosse. Il est évident que ce n'est pas comme cela que la question se pose. Le problème est, sans doute, de combien de cailloux ai-je besoin pour que la forme humaine ou la forme chevaline soient reconnaissables comme telles? Ce qui est tout à fait autre chose, et pose de manière forte la relation de la limite, ou du *péras*, ou du contour, comme on voudra le nommer, et du nombre.

Mais Aristote et Théophraste³⁰ ne semblent s'intéresser qu'au nombre total de cailloux, sans prendre en compte la couleur. Or Pseudo-Alexandre d'Aphrodise écrivait: «Supposons par exemple que la définition de l'homme est le nombre 250, et celle de la plante, 360. Cela posé, il (Eurytos) prenait 250 petits cailloux, les uns vert-tendre, d'autres noirs, d'autres encore rouges, et en somme des cailloux teintés de toutes les couleurs; ensuite il enduisait un mur de chaux vive et faisait le dessin d'ombre d'un homme et une plante; puis il enfonçait dans le plâtre ces fameux petits cailloux, certains dans le dessin d'ombre (la *skiagraphie*) du visage, d'autres dans le dessin d'ombre des mains, et le reste dans celui des autres parties du corps; et il réalisait ainsi le dessin d'ombre d'un homme imité exactement avec des petits cailloux en nombre égal au nombre des unités qui, à ce qu'il affirmait, définissait l'homme. En faisant cela, il disait que, de même que l'homme qu'il avait dessiné était composé d'à peu près 250 petits cailloux, de même l'homme réel est fait de 250 unités. Il faisait à peu près la même chose pour le nombre 360: il utilisait certains cailloux pour remplir les feuilles, d'autres pour remplir les branches, les autres pour remplir les racines; et ce qu'il disait pour l'homme, il le redisait

29. *Ibidem*, p. 833, n. 2.

30. Il faut, en effet, ajouter le témoignage de THÉOPHRASTE, *Métaph.* II, éd. par H. Usener, 6A19: «... Eurytos affirmait qu'à chaque être correspond un nombre particulier: tel nombre à l'homme, tel autre au cheval et tel autre à tel autre». Voir maintenant THÉOPHRASTE, *Métaphysique*, texte éd., traduit et commenté par A. Laks, G.W. Most, avec la collaboration de Ch. Larmore et E. Rudolph, et pour la traduction de l'arabe M. Cruvellier, Les Belles Lettres, Paris 1993, p. 8.

pour la plante, et pour les autres choses. En somme ce que de nos jours font les peintres qui dessinent les animaux avec des couleurs de toutes sortes et de toutes nuances, lui le faisait avec des petits cailloux colorés»³¹.

La valeur de “skiagraphie” (latin: “adumbratio”), le “dessin de l’ombre”³², est difficile. Il s’agit de remplir “d’ombre” une surface. Le problème est de savoir si je suis un contour, ou si le fait même d’“ombrer” délimite mon contour. La *skiagraphie* est une peinture “d’avant”³³ la distinction. Son résultat est un contour, une forme générale, et non une articulation³⁴.

Eurytos constitue un contour en faisant une “peinture d’ombre” avec des cailloux. Pour lui, définir, c’est délimiter³⁵, tracer des contours. Le contour est lié au nombre, plus précisément au nombre de cailloux. Il prétend là agir “à la façon” du mathématicien. «C’est donc à la façon de l’arithméticien que Eurytos opérait, lorsqu’il disait que les nombres sont les définitions des choses»³⁶.

Mais le texte de Pseudo–Alexandre nous dit qu’il utilisait des cailloux de couleurs différentes. Il aurait donc introduit de la distinction, de l’articulation par les oppositions de couleurs. C’est possible. Mais je pense qu’Alexandre introduit là une “variation”³⁷, c’est-à-dire de

31. *Commentaire sur la Métaphysique d’Aristote*, 827, 9. D.K. 419–420, trad. par BÉLIS, *Le procédé de numération du pythagoricien Eurytos*, cit., pp. 69–70, modifiée pour la traduction de “skiagraphia”. Voir aussi la traduction de Dumont dans *Les Présocratiques*, cit., p. 515.

32. Voir A. ROUVERET, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (v^e siècle av. J.C.–I^{er} siècle apr. J.C.)*, Ecole Française de Rome, Rome 1989, surtout pp. 13–63. Pour des emplois intéressants du terme “skiagraphia”, voir J.J. POLLITT, *The ancient view of Greek Art, criticism, history and terminology*, Yale University Press, New Haven and London 1974, pp. 247–254. Comme le dit Pollitt (ivi, p. 251), le mot signifie littéralement “shadow painting” ou “shadow drawing”.

33. Je donne à cet “avant” un sens autant logique que chronologique.

34. «Probably those of one colour were used to delineate the face, those of another the hands», écrit RAVEN, *Polyclitus and Pythagoreanism*, cit., qui, lui, met les couleurs en jeu dans un rapport de proportions.

35. La notion d’*horos* concerne à la fois la définition et la limite, comme le rappelle justement A. Bélis.

36. «A la façon de l’arithméticien, lorsqu’il dessine le nombre neuf, qui est un carré: tout d’abord il dessine trois unités en ligne droite, puis trois autres sur une ligne elle aussi parallèle à la première; ensuite il dessine à nouveau trois autres, sur une ligne parallèle à la seconde ligne; et de la sorte, il achève une figure parallèle comme il se le proposait. . . » Ps. Alex. 826, 35, trad. par BÉLIS, *Le procédé de numération du pythagoricien Eurytos*, cit., p. 68.

37. Au sens latin de *variari*, voir CICÉRON, *De finibus*, II, 10 ss.

la couleur et des différences de couleurs, qui ne “vont” pas avec le nombre. C’est du surplus, du surcroît, de l’ornement, du décor. Ce pourquoi Eurytos est cité chez Aristote ou chez Théophraste, c’est, comme nous l’avons vu, le lien entre le nombre et le contour.

Drôle d’attitude et de comportement³⁸, qui s’expliquerait, selon Raven, par une extension abusive de la numérologie pythagoricienne³⁹! Il se demande si un philosophe éminent, d’une époque aussi avancée, pouvait bien se livrer à un jeu aussi dérisoire⁴⁰!

3. La mesure du temps. Le caractère essentiellement fugitif du présent

On lit dans Censorin: *De die natali*, XVI, 2: «Pour ce qui est de la “durée indéfinie” (*aevum*), qui est un temps unique et le plus grand possible (*unum et maximum*), j’ai peu à dire ici. Elle est, en effet, sans limites, sans début et sans fin, elle a toujours été semblable et le sera toujours et elle n’est relative pas plus à un homme qu’à un autre. Cette durée se divise en trois parties de temps, le passé, le présent et le futur (*praeteritum, praesens, futurum*), et le passé n’a pas de commencement, tandis

38. Comme le rappelle BÉLIS, *Le procédé de numération du pythagoricien Eurytos*, cit., p. 64, n. 2, on a traité le procédé d’Eurytos de *Zahlenspielerei* (Wilamowitz), *ineptias* (Müllach), etc. Mais comme le souligne le commentaire de l’édition des Belles Lettres de THÉOPHRASTE, *Métaphysique*, cit., p. 43, n. 75: «Théophraste corrige manifestement une tradition relative à la naïveté d’Eurytos». Voir encore là-dessus *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, II, *Ippocrate di Chio, Filolao, Archita e pitagorici minori*, La Nuova Italia, Firenze 1962, pp. 249–257 (pour une nouvelle éd. mise à jour voir Bompiani, Milano 2010).

39. RAVEN, *Polyclitus and Pythagoreanism*, cit., p. 148: «Accepting Empedocles’ four elements as the simplest of bodies, they next equated the particles of each of the four elements one of the regular solids of geometry. Fire derives its essential quality from the fact that it is made up of pyramidal particles; or in other words, it is its bounding surfaces, and the points that bound those surfaces, that make it what it is. And so, finally, by an even most remarkable extension of the same underlying doctrine, we find Eurytus, apparently in all seriousness, equating such natural species as man or horse with the number of points necessary to bound the surfaces that are peculiarly their own. Each of the 3 doctrines, in fact, represents one aspect of the fundamental Pythagorean doctrine of the imposition of Limit upon the Unlimited. . . ».

40. «Can any philosopher of so relatively advanced a date, and of such considerable eminence as Eurytus apparently achieved, have really adopted so singularly crude a method of equating concrete things with numbers?».

que le futur n'a pas de terme; quant au présent, qui se situe entre les deux, il est tellement étroit et insaisissable (*exiguum et incomprehensibile*) qu'on ne peut lui attribuer aucune longueur et qu'il ne semble rien d'autre que la jonction (*conjunctio*) du passé et du futur, et il est de ce fait si instable qu'il n'est jamais en un même endroit et que tout ce qu'il embrasse dans son parcours, il l'arrache à l'avenir et il l'ajoute au passé (*a futuro decerpit et adponit praeterito*)⁴¹.

Ce caractère essentiellement fugitif du présent, il ne faudrait pas croire qu'il fût si évident. Cette séquence orientée, cette forme linéaire du temps, il ne faudrait pas croire qu'elle fût si naturelle ni si banale. Ce que je voudrais montrer rapidement, à propos du *kairos* notamment, c'est qu'il existe d'autres formes du temps dans l'Antiquité; et je donne à *forme* un sens non métaphorique; celui de *schéma* par exemple.

Il existe des pensées, ou des systèmes de pensée, où le présent possède un caractère fondamental, envahissant, sinon obsédant. Je songe à la technique mantique, la divination. Dans la mantique, on part de l'analyse d'un présent pour prédire un avenir et remonter à un passé. Ainsi le devin Calchas est-il décrit chez Homère comme «celui qui dit ce qui est, ce qui sera, et ce qui a été»⁴². Ainsi Hésiode parle-t-il aussi des Muses qui disent ce qui est, ce qui sera, et ce qui a été⁴³. De la même façon Virgile dit de Protée: «Novit namque omnia vates/ quae sint quae fuerint, quae mox ventura trahantur»: «car devin il sait tout, le présent, le passé, la longue suite des faits à venir»⁴⁴. C'est un temps continu⁴⁵. C'est aussi le temps du rêve. C'est, en vérité,

41. Traduction de G. Rocca-Serra, in CENSORINUS, *Le jour natal*, Vrin, Paris 1980, p. 22. Voir aussi CENSORINUS, *Betrachtungen zum Tag der Geburt / De die natali*, mit deutscher Übersetzung hrsg. von K. Sallmann, Teubner, Leipzig 1988. *Aevum*, grec "aion". Chrysippe le Stoïcien faisait venir "aion" de "aei on" (*immer seiend*, le *toujours étant*). Censorin est un écrivain du III^e siècle apr. J.C. Mais voir SÉNÈQUE, *De brevitate vitae*, x: «Praesens tempus brevissimum est, adeo ut quibusdam nullum videatur. In cursu enim semper est, fluit & praecipitatur: ante definit esse quam venit».

42. *Iliade*, I, 70.

43. *Théogonie*, 38.

44. *Géorgiques*, 4, 392–393, traduction d'E. Saint-Denis (VIRGILE, *Géorgiques*, texte établi et traduit par E. de Saint-Denis, Les Belles Lettres, Paris 1956). Sur ce temps de la mantique, voir M. DÉTIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967, p. 130, n. 3.

45. Voir la note de Arthur Stanley Pease à CICÉRON, *De divinatione*, I, 63 (*M. Tulli Ciceronis De Divinatione libri duo*, ed. by A.S. Pease, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, pp. 204–205). Il s'agit du temps du rêve. Cicéron, lui, restitue la séquence: *tum meminist praeteritorum, praesentia cernit, futura providet*.

le temps de l'herméneutique, de l'interprétation des signes. Dans ce monde grec-là, l'homme n'est pas surdéterminé, comme on le pense et dit trop souvent; il est, si l'on peut dire, *surinformé*. Tout événement peut devenir signe. Tout peut signifier. Du présent, si je sais l'interpréter, peut naître toute chose, l'avenir, l'explication du passé; comme on le voit aussi dans le monde tragique. Tout naît, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, du moment où deux aigles attaquent la hase pleine, moment qu'il fallait interpréter.

Le présent est le temps de la prophétie. C'est vrai aussi, selon Arétée de Cappadoce, médecin du II^e siècle apr. J.C., chez certains mourants. «Dans les maladies de la *kardia* — écrit-il —, il y a une sensibilité plus aiguë, de sorte que les malades peuvent voir et entendre plus de choses qu'avant, que la pensée est plus stable, que l'âme est plus pure, non seulement en ce qui concerne le présent, mais les malades sont des prophètes stables du futur»⁴⁶. «Dans le *causus* — dit encore Arétée —, voici l'état de l'âme au moment final: La sensibilité la plus pure; la raison affinée, la pensée prophétique. Les patients *pronostiquent* d'abord, pour eux-mêmes, la fin de leur vie; ensuite, à leur entourage, ils *prédisent* ce qui va se passer plus tard. D'autres parlent aussi à certains morts, peut-être parce qu'ils sont seuls à les voir à cause de leur sensibilité affinée et pure, peut-être parce que leur âme *pré-connaît* et annonce les hommes que les malades vont rejoindre [. . .] Quand la maladie a épuisé le brouillard de leurs yeux, voici qu'ils voient dans l'air, et grâce à la nudité de leur âme, ils sont de *sûrs prophètes*»⁴⁷.

J'ai cité un médecin. La médecine grecque et romaine a eu affaire, de manière originale et inventrice, avec les questions de la forme du temps. Dans la description hippocratique, il s'agit d'organiser un divers, donné comme fluctuant; de faire du sens avec de la durée; de saisir le sens dans la durée temporelle conçue comme suite d'événements signifiants.

Prenons deux textes du vieux fonds hippocratique, d'époque à peu près identique, *Pronostic*⁴⁸ et *Épidémies* I. Dans *Pronostic* nous trouvons

46. ARETAEUS, *Editio altera*, éd. par C. Hude (coll. *Corpus medicorum graecorum*), Berlin 1958, pp. 22-24.

47. Voir aussi, par ex. PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 432 C.

48. *Pronostic* est un des plus anciens textes du *Corpus*, peut-être d'Hippocrate lui-même (deuxième moitié du V^e siècle av. J.C.). *Épidémies* I est daté habituellement de 410 av. J.C. Peut-être aussi un texte d'Hippocrate. Voir J. JOUANNA, *Hippocrate*, Fayard, Paris 1992.

cette expression, à propos du médecin: «Le médecin pré-disant auprès des malades le présent, le passé et le futur». Cette “prédiction” du présent fait obstacle à notre bon sens; et l’on a voulu rectifier, bien évidemment, cette entorse à notre rationalité. J. Irigoïn propose de comprendre que le médecin «fait une déclaration⁴⁹ au chevet du malade, qui porte sur le présent, le passé et l’avenir». Mettons en face une formule d’*Épidémies* I, 2: «dire les antécédents, connaître le présent, pré-dire l’avenir». Là nous sommes à l’aise, en quelque sorte. En fait, nous avons là, entre *Pronostic* et *Épidémies* I, deux expressions de la séquence temporelle. Celle d’*Épidémies* nous donne l’ordre de la durée dans un temps linéaire, et explicite par des verbes différents l’appréhension de la durée: «dire les antécédents, connaître le présent, pré-dire l’avenir»; celle de *Pronostic*, partant du présent pour aller vers le passé et l’avenir, est plus proche du procédé herméneutique, et peut-être de la technique mantique. Elle est, à mon sens, archaïque, par rapport à la formulation d’*Épidémies* I. Il n’y a pas de doute: le déroulement de la maladie, dans sa saisie par le médecin hippocratique, est une des grandes expériences antiques du temps, qui a contribué à la prise de conscience de la durée comme du temps orienté. Cela n’a rien à voir avec la structure de la maladie telle qu’elle sera conçue plus tard, abstraitement, avec un commencement, un sommet et une terminaison.

Bien évidemment le rôle de la fixation par l’écriture du médecin hippocratique, constituant soit des *syggramata*, des livres, soit des *hypomnémata*, des aide-mémoire, est fondamental. Il y a, de toutes façons, sélection des événements, en fonction sans doute d’une théorie, et c’est dans la mesure où il y a sélection d’événements qu’il y a signes. Et le médecin note ces événements dans la suite des jours, constituant non pas une histoire de la maladie, mais une histoire de tel ou tel malade, qui vont, eux, devenir des paradigmes.

On a accusé Hippocrate d’avoir limité la médecine à une méditation sur la mort, une préoccupation de la mort. C’est la formule d’Asclépiade, le médecin grec de la fin du second siècle av. J.C, venu à Rome, et inspirateur de la médecine dite *méthodiste*, par Thémison

49. Comme traduit J. IRIGOÏN, *Préalables linguistiques à l’interprétation de termes techniques attestés dans la Collection hippocratique*, in *Formes de Pensée dans la Collection hippocratique*, Actes du IV^e Colloque international hippocratique de Lausanne, Droz, Genève 1983, p. 179.

interposé⁵⁰. C'est une accusation injuste. Le médecin hippocratique est aussi préoccupé d'action et d'efficacité.

Tout le monde connaît le premier aphorisme d'Hippocrate (*Aphorismes*, I, 1)⁵¹. On traduit habituellement ainsi: «La vie est courte, l'art est long, l'occasion fugitive⁵², l'expérience trompeuse, le jugement difficile. Il faut non seulement faire soi-même ce qui convient, mais encore faire que le malade, les assistants et les choses extérieures y concourent»⁵³. Je préférerais, quant à moi, une traduction plus au ras du texte. Par exemple: «La vie est courte, l'art est long, le *kairos* aigu (ou pointu), l'expérience trébuchante, la crise difficile»⁵⁴.

Evidemment je n'ai pas traduit ici *kairos*. Cela a été déjà l'une des grandes difficultés des écrivains latins. «L'occasion et le moment opportun pour agir», comme l'écrit Foës, au xvi^e siècle, dans son *Oeconomia*. Ce moment-là est par essence bref, glissant (*lubricum*), comme dit aussi Foës. «La médecine a peu de temps pour agir», elle est *oligokairos* dit le texte hippocratique de *Lieux dans l'homme*⁵⁵.

Dans ce passage essentiel de *Lieux dans l'homme* (44), le médecin essaye de définir le *kairos*, que R. Joly traduit par la *mesure*, et il s'agit bien, en quelque sorte, de cela. La difficulté, comme écrira Galien commentant l'aphorisme d'Hippocrate, vient de la matière même, et du caractère labile du corps⁵⁶: «Le *kairos* est aigu en raison de la matière de l'art. Je veux parler du corps qui s'écoule sans cesse et change dans un temps ténu».

Ce n'est pas seulement que le corps change; mais quelquefois le médicament dont on pensait, par expérience, qu'il dût faire aller du bas, fait vomir, ou inversement. «Si l'on dépasse le *kairos*, dit *Lieux dans l'homme*, c'est le contraire qui se produit»⁵⁷. Or il faut agir.

Il ne faut pas aller trop vite pour traduire *kairos*. L'histoire du mot

50. GALIEN, XI K 163: «La médecine des Anciens est un souci de la mort».

51. «Même si le traité conserve du matériel ancien, la rédaction n'est pas antérieure au iv^e siècle», JOUANNA, *Hippocrate*, cit., p. 531.

52. *Occasio praeceps*, suivant l'édition Foës.

53. C'est la traduction de Littré (*Aphorismes d'Hippocrate*, trad. en français... par E. Littré, Paris 1844), IV L 459.

54. Sur la crise, voir J. PIGEAUD, *La crise*, C. Defaut, Nantes 2006.

55. HIPPOCRATE, *Des lieux dans l'homme; Du système des glandes; Des fistules*, texte établi et trad. par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris 1978, 44, I. Œuvre sans doute du iv^e siècle av. J.C.

56. GALENUS, *In Hippocratis aphorismos commentarii* VII, 17b, 353, II.

57. Hippocrate, *Des lieux dans l'homme*, cit., 44, 3.

n'éclaire pas définitivement le problème. Il y a des thèses récentes, excellentes, qui divergent⁵⁸. On a le choix, comme le dit Monique Trédé, entre la technique du tissage sur le métier de haute lisse, où *kairos* désigne la chaînette tressée qui tient séparés les fils de la chaîne; ou bien l'art de l'archer, et alors *kairos* pourrait désigner le trou de la cible où doit pénétrer la flèche⁵⁹. Si l'on veut gloser un peu, dans les deux cas il y a mesure, rapport; les deux étymologies renvoient à la mise en œuvre d'une technique, et visent, cela est plus évident pour l'archer, à l'efficacité, à la réussite de l'acte.

4. Le *kairos*, de l'espace ou du temps?

Le *kairos*, c'est le «bien dans le temps», dit Aristote⁶⁰. Le *kairos* naît de la nature des choses, de leur labilité par exemple, de l'urgence d'agir, et du coup d'œil, de la pratique, de l'expérience du technicien, qui est seul capable de le reconnaître pour agir. Ainsi le médecin, l'orateur, l'agriculteur, le navigateur, le meneur d'armées, sont-ils hommes du *kairos*. Il semblerait qu'avec la réflexion sur les techniques, le *kairos* fût passé dans l'ordre du temps, et qu'on pût le confondre avec le présent fugitif. Mais il ne faut pas oublier non plus que c'est un espace d'action, et une valeur: c'est le *bien dans le temps*. Et il peut se répéter. Il se peut qu'un malade dans sa maladie fournisse plusieurs *kairoi*. Il se peut aussi que le *kairos* qu'il propose soit unique et de mauvaise qualité. Comme le dit Celse: «tum quoque, quamvis peior, sola tamen occasio non omittenda est»⁶¹.

Il existe un texte de Galien fort intéressant, qui met bien en relation le spatial et le temporel à propos de *kairos*; qui réfléchit sur l'espace

58. Voir M. TRÉDÉ, *Kairos, l'à-propos et l'occasion; le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle av. J.C.*, Klincksieck, Paris 1992; et B. GALLET, *Recherches sur kairos et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1990.

59. On se référera aussi à R.B. ONIANS, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world time, and fate, new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*, University Press, Cambridge 1951 (2^e éd. 1954; trad. fr. Seuil, Paris 1999; trad. it. Adelphi, Milano 1998).

60. *Ethique à Nicomaque*, 1096 a 32. Comme la juste mesure est le bien dans la quantité etc. «Pour l'occasion (*kairos*) dans la guerre, il y a la stratégie; dans la maladie, la médecine». Il faut ajouter, bien sûr, la politique, la rhétorique, l'art de gouverner un bateau.

61. Voir CELSE, II, 12.

du *kairos*. Après avoir rappelé la nécessité de la présence des parties dans une œuvre digne de ce nom, Galien écrit: «Des artisans vulgaires peuvent se hasarder à entreprendre une œuvre qui présente une certaine surface; mais l'œuvre d'une dimension tout à fait resserrée et sans largeur exige plus qu'une habileté ordinaire ou qu'un court apprentissage». Et Galien cite alors l'*Aphorisme* 1, 1. Ainsi après avoir dit que «l'Art médical est long», Hippocrate ajoute «l'occasion est pointue, car si l'occasion n'échappait pas par son acuité visuelle, mais possédait une largeur suffisante, l'art ne serait pas long. De même aussi pour un art de fabrication, quel qu'il soit, l'étroitesse de la proportion montre l'acuité»⁶².

On passe, comme on voit, du temporel au spatial grâce à l'ambiguïté des termes, dans une formulation où se répondent *makran* et *platos*; *oxus* et *akribeia*; et où *stenotès* renvoie à *oxus* tandis que finalement *symmétria* se substitue à *kairos*.

On voit que, pour Galien, *symmétria* et *kairos* sont identiques et peuvent légitimement se substituer. *Etroitesse de la proportion*, pourrions-nous dire. Le *kairos* est le lieu où la proportion se rapproche d'un espace nul, dans un art qui s'oppose au bricolage ou à l'amateurisme qui, lui, se donne de l'espace et du jeu; un art où la pièce n'a pas de jeu. Nous avons là une interprétation *quantitative* et qualitative de *kairos*. Il est intéressant de voir Galien rapprocher une technique démiurgique, artisanale, une fabrication, de la technique du médecin⁶³. On retrouve encore, sous une autre forme, la mesure du qualitatif. C'est, je crois, plus qu'une idée très forte, un rêve organisateur de toute une tradition de pensée qui a été tout simplement dissimulée ou ignorée. Il existe en effet une pensée, pour nous étrange, qui refuse de séparer la forme du fond, le sens de la matière, la vie de la forme; qui désire la mesure et la quantification, mais en refusant d'abandonner la nature. Galien substituant l'étroitesse de la proportion à l'acuité du *kairos* hippocratique, peut, une fois encore, tenter une sorte d'identification entre le qualitatif et le quantitatif. Le *kairos* est une fenêtre très étroite qui ouvre sur le temps, considéré comme de la matière qui s'écoule⁶⁴.

62. *De usu partium*, XII, 2 = II H 185 = II D 4. Voir PIGEAUD, *L'art et le vivant*, cit., p. 141.

63. Elle est peut-être rendue possible par une tradition, celle de Philon le Mécanicien, dont nous avons déjà longuement parlé, voir *ivi*, pp. 32-35.

64. Naturellement on peut songer à Héraclite.

Mais le *kairos* relève de la perception, de la sensation de l'observateur praticien. Dans cette perspective — et cela est très grec — on refuse d'abstraire cette fenêtre du contexte, c'est-à-dire, comme le dit Hippocrate dans son aphorisme, de l'ensemble constitué par le médecin, le malade, les assistants et les choses extérieures⁶⁵. Il faut signaler, dans la médecine antique, la position "idéaliste" d'Asclépiade de Bithynie, qui nie, dans le *kairos*, ce qu'on pourrait appeler la part des choses⁶⁶. «Car, l'occasion, pour lui, peut avoir pour origine le technicien, plutôt que de venir spontanément ou par la volonté des dieux; et il l'appela, à la fin, du 'fait-main'»⁶⁷. L'idéalisme forcené d'Asclépiade met le temps signifiant entre les mains du médecin. Le technicien crée le *kairos*. Inversement, les médecins "méthodistes", c'est-à-dire les successeurs de la réforme de Thémison, ne croient absolument pas à la part du médecin dans le *kairos*. La maladie *indique* d'elle-même. La plupart d'entre eux, nous dit Galien, croit que les temps de l'intervention médicale et ceux des maladies ne diffèrent pas par le fond mais seulement par la conception qu'on en a⁶⁸. Selon les Méthodistes, le temps (*kairos*) de l'intervention médicale et celui de la maladie coïncident⁶⁹. En effet, quand la maladie est arrivée à un certain temps, celui du moyen du traitement est du même coup trouvé⁷⁰. On peut, disent aussi les Méthodiques, appeler la même chose de manières différentes; une même route est appelée montée ou descente. Il en est de même avec le temps; car le temps de la maladie et celui de l'intervention thérapeutique est *un* et le *même*⁷¹. La cause est pour eux entendue. Le temps est tout entier du côté des choses. Le médecin ne saurait être maître du temps, en quelque façon que ce soit. Le temps de la médication, de l'intervention est celui de la maladie. Il n'y a donc pas

65. «Non seulement faire soi-même ce qui convient, mais encore faire que le malade, les assistants et les choses extérieures y concourent» (trad. Littré, voir note 53).

66. *Maladies aiguës*, I, 109 (voir *Caelii Aureliani Methodici Siccensis celerum vel acutarum passionum/On acute diseases and on chronic diseases*, ed. by I.E. Drabkin, University of Chicago Press, Chicago 1950, p. 69); voir encore PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, cit., p. 178.

67. «Etenim opportunitatem temporis fieri magis ab artifice posse, quam sua sponte aut deorum nutu uenire; appellauit denique illam manificam». «Hand-made» (cf l'édition par Drabkin cit., voir note 66).

68. I K 195, II D 45I.

69. I K 196, II D 45I.

70. *Ibidem*.

71. *Ibidem*.

à supputer, à tergiverser, à attendre, à conjecturer. Mais l'originalité du *kairos* est perdue. Il n'est plus que *moment*.

5. Le *kairos* de Lysippe

Puisque nous parlons de la forme du temps, je ne saurais faire autrement que d'évoquer le bronzier Lysippe qui, au iv^e siècle av. J.C., fabriqua une statue qu'il appela *Kairos*. Cette statue ne nous est connue que par quelques mauvaises imitations et par quelques *ekphraseis* tardives. «C'était un adolescent resplendissant, écrit Callistrate, [...], il était dans tout l'éclat de sa beauté [...]. Il se tenait dressé sur une sphère, prêt à s'avancer sur la pointe de ses pieds ailés»⁷². Il a un rasoir dans une main. Je cite une épigramme: «Qui es-tu? — Kairos, le maître du monde. — Pourquoi marches-tu sur la pointe des pieds? — Sans cesse je cours. — Pourquoi as-tu des talonnières à chaque pied? — Je vole comme le vent. — Pourquoi tiens-tu de la main droite un rasoir? — Pour montrer aux hommes que moi, *Kairos*, je suis plus aigu et plus rigide que tout tranchant. — Pourquoi ta chevelure est-elle ramenée par devant? — Pour qu'on la saisisse quand on me rencontre, par Zeus. — Mais pourquoi es-tu chauve par derrière? — Afin que, une fois que mes pieds ailés m'ont emporté, nul ne puisse me saisir par derrière, quelque désir qu'il en ait»⁷³. Je n'en tirerai, pour aujourd'hui, qu'un petit nombre de remarques. Cette représentation de *Kairos* correspond au moment où la réflexion sur le *kairos* se précise⁷⁴. Comment représenter le mouvement ininterrompu et l'instant fugitif, sinon par des symboles? La chevelure fournie par devant, la calvitie par derrière, la sphère, le rasoir, sont autant d'éléments à interpréter. Le *Kairos* se donne pour une herméneutique. «Pourquoi l'artiste t'a-t-il sculpté? — Pour vous étranger, il m'a placé à l'entrée pour vous instruire», dit l'épigramme.

Mais quelle différence peut-on faire entre le *kairos* et le temps qui passe, l'instant fugitif, quasi inexistant, l'*irreparable tempus* comme dit Virgile? La réponse est simple; c'est la valeur, le *bien dans le temps*,

72. Voir TRÉDÉ, *Kairos, l'à-propos et l'occasion*, cit., p. 78.

73. *Épigramme* de Poseidippos (*A.P.*, xvi, 275); voir TRÉDÉ, *Kairos, l'à-propos et l'occasion*, cit., pp. 77–78.

74. De la même façon que Ménandre fera entrer *Kairos* au rang des dieux.

comme dit Aristote. Cette valeur, dans la statue de Lysippe, devient le beau. «C'était un adolescent resplendissant de la tête aux pieds [...] Son front était paré du rayonnement des grâces; l'incarnat de ses joues rivalisait avec la pourpre des fleurs [...] Il montrait, malgré sa raideur naturelle une molle fluidité...», écrit Callistrate. C'est que Lysippe, selon Pline, a inventé une nouvelle *symmétria*, mot qui n'a pas, dit-il, d'équivalent latin, «substituant un système de proportions nouveau et original à la stature “carrée” des œuvres antiques»⁷⁵. La *symmétria* est une des formes du *kairos*. Il se peut bien que le *Kairos* ait eu la place, pour Lysippe, du *Canon* ancien, celui de Polyclète.

6. La mesure de la santé

La réflexion sur l'humeur est inséparable, chez Galien, d'une pensée de l'*euclrasie*, de la *symmétria*, c'est-à-dire de l'équilibre des qualités qui constituent la santé. *Nature de l'homme* définit la santé comme la juste proportion (*metrion*) des humeurs, tant du point de vue de la qualité que de la quantité, et le mélange parfait (chap. 4). Mais que signifie la mesure, l'équilibre, la proportion d'humeurs ou de qualités? Il est important de considérer ce problème, car nous sommes là devant ce que je crois être une des utopies de la médecine, de la physiologie et, je dirais même, de la physique antique: la mesure du qualitatif. Mesurer la qualité; résoudre l'antinomie du quantitatif et du qualitatif, telle est la rêverie. C'est aussi, à mon avis, une des grandes raisons du blocage de la pensée scientifique antique⁷⁶, ce qui serait un autre sujet. Si le tempérament idéal est une moyenne entre ces humeurs qui atténuent leurs qualités dans le mélange, ce tempérament existe-t-il autrement que comme norme idéale? Il doit être une sorte de référence. Le médecin doit s'exercer à percevoir les écarts par rapport à cette moyenne. Il saura, comme nous l'avons dit, ce qui est tiède, en mélangeant une égale quantité d'eau bouillante à une égale quantité

75. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, xxxiv, 65 (trad. Le Bonniec cit., voir note II). L'allusion à Polyclète est évidente.

76. Voir par ex. GALIEN, XIII K 573: “La quantité dans la qualité”; mais aussi le texte hippocratique (sans doute post-stoïcien) de l'*Aliment*: «grande chose que d'adapter habilement la quantité à la puissance»; mais aussi le problème d'*Ancienne médecine* de la sensibilité du corps comme seule mesure possible.

d'eau froide. Il touchera et se souviendra. Et ce souvenir lui servira de mesure pour juger de la chaleur des humeurs issues d'un corps.

Une des plus admirables trouvailles est, sans conteste, celle de la sphygmologie. C'est le mérite du grand médecin Hérophile. La publication par Daremberg de la version grecque de la *Synopsis sur le pouls*, attribuée à Rufus, fut très importante. Il faudrait évidemment s'attarder longtemps, ce que je ne saurais faire ici⁷⁷.

Hérophile appela «pouls», dit Galien, le mouvement des artères que nous percevons en nous de la naissance à la mort⁷⁸. Il compara la diastole au levé et la systole au posé de la mesure. Mais il y a plus. Hérophile essaya de montrer, comme si souvent je l'ai dit, que le corps fonctionne comme un poème. Voici ce que l'abrégé sur le pouls dit à propos d'Hérophile⁷⁹: «Le pouls des nouveaux-nés est tout à fait petit; on n'y distingue ni la diastole ni la systole. Hérophile dit que ce pouls est sans proportion définie; or, il appelle ainsi un pouls sans analogie avec un autre; en effet, ce pouls n'a point de proportion avec un autre, ni celle d'un à deux, ni celle d'un à un et demi, ni aucune autre, mais il est absolument petit il ne paraît pas plus grand qu'une piqûre d'aiguille; c'est donc avec raison qu'Hérophile a le premier appelé ce pouls *sans proportion*. Quand l'enfant croît en âge, et que le corps prend du développement, le pouls grandit en raison de l'âge, c'est-à-dire que, comparée à la systole, la diastole est alors plus étendue; on peut, du reste, établir la proportion en se servant, comme moyen de démonstration, de la *mesure métrique*; en effet le premier pouls qu'on puisse constater chez l'enfant nouveau-né prend le mètre d'un pied à syllabes brèves; il est bref dans la diastole et dans la systole, aussi on

77. Nous développons ici l'argumentation de notre article J. PIGEAUD, *Du rythme dans le corps: quelques notes sur l'interprétation du pouls par le médecin Hérophile*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1978, 3, pp. 258–267. Depuis lors, les travaux sur la médecine hellénistique se sont beaucoup développés. Nous avons maintenant l'édition commentée des fragments d'Hérophile, par von Staden, et d'Erasistrate, par I. Garofalo. Voir *Herophilus, the art of medicine in early Alexandria*, ed., trans. and essays by H. von Staden, Cambridge University Press, Cambridge 1989. *Erasistrati fragmenta*, collegit et digessit I. Garofalo, Giardini, Pisa 1988. On se reportera aussi à l'article de M.D. GRMEK, *Les reflets de la sphygmologie chinoise dans la médecine occidentale*, «Biologie médicale», février 1962, n. hors série *Hérophile*, p. xxvi.

78. VIII K, 717.

79. *Synopsis sur le pouls*, attribuée à Rufus, in RUFUS, *Œuvres*, publication commencée par le Dr. Ch. Daremberg, . . . et terminée par Ch.-É. Ruelle, Imprimerie nationale, Paris 1879. Voir maintenant l'édition d'Hérophile par von Staden cit. (voir note 76).

lui reconnaît deux temps (*uu pyrrhique*); chez les individus plus âgés, le pouls a de l'analogie avec ce que les grammairiens appellent un *trochée* (–u): il a trois temps: la diastole en a deux et la systole un. Dans le pouls des adultes, la diastole est égale à la systole; on la compare à un *spondée* (– –), qui est le plus long des pieds de deux syllabes, et présente quatre temps. Hérophile appelle ce pouls *composé de temps égaux*. Le pouls des hommes sur le déclin et de ceux qui approchent de la vieillesse a trois temps; la systole est double de la diastole et dure plus longtemps (u– iambe)»⁸⁰.

On voit que le modèle est la prosodie. Chaque âge a son mètre propre⁸¹. Ainsi s'institue une norme, selon chaque génération, qui permet de mesurer un écart pathologique. Le pouls dont le rythme est régulier est celui qui, dans *chaque âge*, conserve la marche naturelle; on l'appelle *eurythmique*; on nomme, au contraire, *pararythmique* celui qui ne conserve pas cette marche.

Le problème étant de sauver la richesse des choses, de ne pas abandonner le divers du monde, dans cette labilité du monde, cette désespérante fuite, l'invention de la sphymologie est évidemment un moment capital.

Mais Hérophile alla-t-il plus loin du côté de la mesure du temps? Nous avons un texte très embarrassant et difficile à comprendre, du médecin Marcellinus, du second siècle apr. J.C. Le voici⁸²:

«On raconte qu'Hérophile avait une telle confiance dans la fréquence du pouls [*frequency*, d'après von Staden], s'en servant comme d'un signe diagnostique certain, qu'il construisit une clepsydre capable de contenir le nombre reconnu des pouls de chaque âge; et quand il pénétrait chez un malade, il plaçait la clepsydre et touchait le fiévreux; et dans la mesure où les mouvements des pouls excédaient la nature, relativement au remplissage de la clepsydre, dans cette mesure là on mettait en évidence la plus grande fréquence du pouls, c'est-à-dire le fait qu'il était plus ou moins fiévreux». «Il est regrettable — comme l'écrit M. Grmek⁸³ —, que nous ne sachions pas comment

80. Nous citons la traduction de Daremberg (voir note 78).

81. Même s'il semble qu'il y ait contradiction à propos du pouls des nouveaux-nés, qualifié à la fois de *alogos* et de *pyrrhique*.

82. Sans doute xi^e siècle apr. J.C. Voir l'édition d'Hérophile par von Staden, cit., p. 353 et ss.

83. M. GRMEK, *La première révolution biologique*, Payot, Paris 1990, p. 34.

Hérophile s'y est pris et de quelle manière ont été fixées les valeurs standard [. . .]. Les choses devaient être plus compliquées que ce que dit Marcellinus»⁸⁴.

Cet appareil a-t-il jamais existé ailleurs que dans l'esprit de Marcellinus? On ne le sait⁸⁵. Retrouver le spondée ou l'iambe, voir si c'est le bon rythme du bon âge, évaluer sa fréquence et décider de la fièvre, je ne pense pas que ç'ait été possible avec cette clepsydre. Mais ce qui est intéressant, c'est l'utopie qu'il représente pour l'époque. Faire coïncider de l'écoulement, celui de l'eau et celui du temps (*chronos*) que représente cette eau qui s'échappe, avec des séquences récurrentes et stables; la forme du temps. Ce qui est exactement la définition de *rythmos*⁸⁶.

7. L'unité de temps sensible

On possède aussi une remarque fort intéressante de Galien, à propos du problème de l'unité de temps que posait Hérophile. Ce doit être une unité sensible, qui puisse servir de référence⁸⁷. L'unité sensible de temps sera la diastole de l'enfant juste né, en supposant que la systole lui est égale⁸⁸. Ce qui nous donne le temps de la brève, et le *pyrrhique*, si je veux poursuivre l'analogie avec la prosodie.

84. Cette mesure du pouls fut sans succès. Comme l'écrit PLINE, *Naturalis Historiae*, xxix, 6: «Hérophile distingua dans les battements du pouls, selon les différents âges, des rythmes musicaux; cette secte fut abandonnée, parce qu'elle exigeait de ses adhérents des connaissances littéraires». Voir aussi le commentaire dans l'édition d'Hérophile par von Staden cit., p. 283.

85. C. ALLBUTT, *Greek Medicine in Rome*, Macmillan, London 1921, ne s'embarrasse pas tant: «In Alexandria was made the finer pocket water-clock with which Herophilus "one of the greatest doctors of all time" first countered the pulse» (p. 139). N. 3: voir MARCELLINUS, *De pulsibus*, ch. II, éd. Schöne-Basler, Festschrift 1907, p. 463.

86. D'après Haller, Kepler est le premier qui aurait mesuré par un temps donné les pulsations artérielles. *Elem. Phys.* II, p. 259: *Primus, ni fallor, vir ad inveniendum verum natus, Keplerus pulsuum in dato tempore numerum definire suscepit . . .* (*Astronom. L.* III, p. III). RUFUS, *Œuvres*, cit., p. 638.

87. Comme l'écrit ARISTIDE QUINTILIEN: «De manière générale le rythme est perçu par ces trois sens: La vue, comme dans la danse; l'ouïe, comme dans le chant, le toucher comme pour le pouls des artères [*tactu, ut arteriarum pulsus*]» (*De musica*, in *Aristidis Quintiliani de musica libri tres*, ed. R.P. Winnington-Ingram, Teubner, Leipzig 1963, p. 31).

88. Voir GALIEN, IX K, 463-465 = éd. von Staden, cit., p. 354.

8. Conclusion

Nous avons vu plusieurs perceptions du temps dans la médecine antique: le passage de l'herméneutique du présent à la succession des événements dans l'ordre linéaire; l'utilisation du *kairos*, dont décidément je pense qu'on ne peut le traduire sans le réduire; la création d'une nouvelle connaissance du temps avec la sphymologie. Le *kairos*, ou le *rythme* sont des formes du temps. Conserver le sensible dans la mesure même, telle semble l'idée grecque. Amener le divers, organisé et dénombré, à l'unité qui le sauve comme une totalité cohérente, mais d'un autre ordre; mettre la quantité dans la qualité, ou plutôt, comme on le voit parfois chez Galien, tenter de dire et de montrer que c'est la même chose, telle a été aussi, en ce qui concerne le temps, l'utopie grecque. L'idée de donner de la forme à la fluidité des choses, correspond au même idéal.

«Un altro ordine del mondo». Declinazioni rinascimentali

ANNARITA ANGELINI

Alla metà del Cinquecento Bomarzo era feudo degli Orsini, nobili romani e uomini d'armi, imparentati dal 1542 con i Farnese per il matrimonio di Pierfrancesco II, detto Vicino, con Giulia Farnese, pronipote del cardinale Alessandro e di papa Paolo III.

La casetta pendente era l'originario ingresso al Sacro Bosco, fatto realizzare a Bomarzo da Vicino Orsini, nel 1552¹. Evidentemente progettata senza alcuna finalità abitativa, la casa poggia su un masso inclinato che ne determina la grave pendenza. Il senso di squilibrio che ingenera è particolarmente forte per chi acceda all'interno: il piano di camminamento risulta inclinato e le pareti sembrano schiacciarsi sull'ospite, il quale ha la sensazione di cadere; sensazione di imprevisto squilibrio che diventa vero e proprio straniamento per via delle finestre ad affaccio sulla circostante valle del Tevere verso la quale è portato lo sguardo dell'ospite: un esterno *naturale* e consueto, diversamente orientato, conflittuale, nella sua organizzazione di campo, rispetto all'interno *artificiale*. L'effetto è quello del dis-orientamento, della perdita — o meglio, del conflitto — tra punti di riferimento compresenti e contrastanti determinata dallo stravolgimento delle coordinate spaziali di una realtà che sfugge ai criteri del senso comune e costringe l'ospite a pre-disporsi a una distorsione dell'ordine usuale pur continuando a esserne, percettivamente, richiamato. Un doppio

1. Su Vicino Orsini e la costruzione del Sacro Bosco, si vedano in particolare: L. BENEVOLO, *Saggi d'interpretazione storica del Sacro Bosco*, «Quaderni dell'Istituto di storia dell'architettura», 1955, 7–9, pp. 61–73; H. BREDEKAMP, W. JANZER, *Vicino Orsini und der heilige Wald von Bomarzo: ein Fürst als Künstler und Anarchist*, Werner, Worms 1985, 2 voll., trad. it. *Vicino Orsini e il Bosco di Bomarzo. Un principe artista ed anarchico*, Edizioni dell'Elefante, Roma 1986; E. BATTISTI, *L'Antirinascimento*, Garzanti, Milano 1989², 1, pp. 141–156; M. CALVESI, *Gli incantesimi di Bomarzo. Il Sacro Bosco tra arte e letteratura*, Bompiani, Milano 2009 (contiene una ricca bibliografia su Vicino Orsini e il Sacro Bosco, pp. 287–292).



Figura 1.

squilibrio dovuto alla concomitanza di due piani e di due sistemi di riferimento diversi.

Diversamente dai giardini cinquecenteschi — anche da quelli vicini nel tempo e nello spazio al Sacro Bosco (Villa Lante a Bagnaia, Caprarola, Villa d'Este) — non ci si trova qui dinanzi alla relazione, più o meno armonica, tra natura e artificio, tra la spontaneità del paesaggio naturale e selvaggio che si sottomette alle regole dell'*ars* facendosi prima parco, poi giardino scolpito ad arte e, da ultimo, architettura, edificio. Qui l'edificio è il punto di crisi entro un ordine in sé compiuto e armonico: non media, ma esclude o ridiscute ogni mediazione tra natura e arte. Qui la *venustas* ciceroniana, l'*eurythmia* di Vitruvio, la *grazia* di Quintiliano e la *nimia diligentia* di Plinio decadono dal ruolo paradigmatico che hanno nell'arte rinascimentale e insieme a loro viene meno ogni sprezzatura e ogni *concinntas*². In

2. Si veda B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano* (1528), ed. a cura di A. Quondam, N. Longo, Garzanti, Milano 1981, p. 59. Si veda a questo proposito, E. SACCONI, «Grazia», «Sprezzatura», «Affettazione» in *the Courtier*, in Castiglione. *The Ideal and the Real in Renaissance*

un unico gesto artistico si assiste alla sovversione sia dell'ordine di una natura *concinna*, albertianamente «perfetta e ben prodotta»³, sia di quello dell'architettura rinascimentale, che assume a modello la *concininitas* naturale e conferma come ineludibili gli operatori vitruviani dell'ordine, della disposizione, della simmetria, dell'euritmia, del *decor* e della corretta distribuzione delle parti⁴. Qui l'architetto — forse Pirro Ligorio, forse Jacopo Barozzi, forse entrambi o forse lo stesso Orsini — produce intenzionalmente l'artefazione dell'artificio: i canoni, gli operatori, le regole della tecnica architettonica correttamente applicati (l'edificio conserva la propria *firmitas*, la propria stabilità strutturale) intervengono ad alterare non gli assetti naturali, ma i canoni e i criteri che l'uomo stesso (non la natura) ha imposto come norma della propria produzione. La casa pendente serve non ad accreditare l'arte come seconda natura, ma a sancire una separazione netta tra il mondo *normalis* — quello *naturale* ordinato e percepito secondo i criteri di riferimento consueti — e un mondo *a-normalis*, non perché privo di norma, ma perché diversamente normato⁵.

Colui che ha fatto il proprio ingresso nella casa o fugge e ne esce immediatamente dal lato dal quale è entrato rimanendo avvinto dall'ordine naturale, consueto, *normalis*, oppure non può che sottomettersi al disordine o al nuovo ordine, accoglierne i canoni e le regole: accetta di percepire se stesso in movimento pur sapendosi immobile, accetta di avvertire il movimento delle pareti e del pavimento pur ammettendone la *firmitas*. Se si sottomette al disorientamento prodotto artificialmente dalla casa, se accetta di essere iniziato alla distorsione dell'ordine dall'artificio architettonico, può allora uscire dal ponticello, sul lato del Bosco (fig. 1) e fare il proprio ingresso in un nuovo ordine, in un nuovo mondo: in uno spazio che non è concepito come una categoria della realtà naturale, popolato com'è di figure che non appartengono al reale, non solo perché sono mitologiche (fig. 2) o

culture, ed. by R.W. Hanning, R. Rosand, Yale University Press, New Haven–London 1983, pp. 55–59.

3. L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia* (1433–1440), ed. a cura di R. Romano, A. Tenenti, F. Furlan, Einaudi, Torino 1994, p. 65.

4. VITRUVIO, *De arch.*, I, 2.

5. Si veda A. ADDIS, *L'idea di meraviglia. Dall'immaginato al realizzato*, in *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, a cura di A. Angelini, P. Caye, Olschki, Firenze 2007, pp. 106–112.

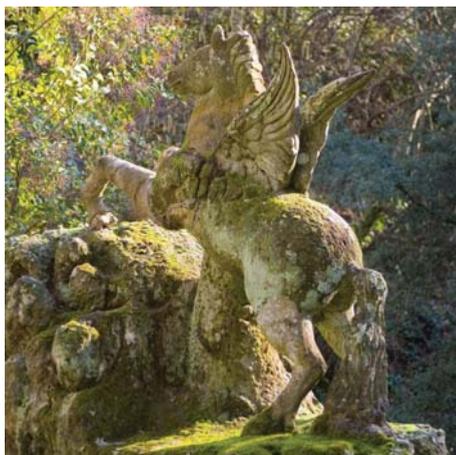


Figura 2.



Figura 3.

mostruose o contaminazione di esseri e di ordini diversi (fig. 3), ma perché sono tutte fuori scala (fig. 4), composte secondo proporzioni che non hanno un metro costante, dislocate secondo un percorso che rinuncia al ritmo di una successione ordinata e lineare. Accetta cioè di entrare in *un altro ordine del mondo*.



Figura 4.

«Un altro ordine del mondo» (διάκοσμος ἄλλος) è la locuzione impiegata da Proclo nel *Commento* al Primo Libro degli *Elementi* di Euclide per identificare l'universo delle produzioni dell'anima umana, a partire dal modello, dall'esemplare gnoseologico di tutte quelle produzioni che è la generazione dianoetica degli enti matematici⁶. Demiurgo di quel mondo non di idee né di corpi, ma dei simboli delle arti, delle scienze, delle prudenze, è l'anima umana che, attraverso la ragione discorsiva, dispiega le proprie autoproduzioni e le forme che reca in sé quali sigilli del *nous* e le consegna alla *phantasia* affinché le proietti (προλαμβάνω) su una materia immaginativa (ὑλη φανταστική) posta non all'esterno, ma entro il vestibolo dell'anima stessa. Grazie alla funzione proiettiva dell'immaginazione e alla materia fantastica sulla quale si impone, l'anima può manifestare (προφάινω), rendere visibili, i propri contenuti originari⁷. Come per Sinesio, Porfirio, Prisciano, per gran parte della tradizione neoplatonica, anche per il

6. «Le forme matematiche sono produzioni dell'anima [...] manifestazioni delle specie permanenti ed eterne [...]. La *dianoia* possiede le idee, ma non essendo capace di vederle quando sono in forma involuta e non dispiegata, le esibisce trasportandole nell'*immaginazione*, situata nel vestibolo [dell'anima] e nell'*immaginazione* sviluppa la loro conoscenza, soddisfatta dalla loro separazione dalle cose sensibili e dall'aver trovato, nella *materia immaginativa*, il medium adeguato a ricevere le proprie forme [...] Dunque i numeri semoventi esistono prima dei numeri [...] e prima dei corpi che si muovono in circolo, i circoli invisibili. E questo allora è un altro ordine del mondo (διάκοσμος ἄλλος) che produce se stesso da sé ed è prodotto dal suo principio nativo [...] e quando proietta le sue idee rivela tutte le scienze e tutte le virtù»: PROCLUS, *In Eucl.*, 16–17, trad. it. PROCLUS, *Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Giardini, Pisa 1978.

7. *Ibidem*.

commentatore di Euclide il proprio della fantasia consiste nel rendere sensibili i concetti, nel costruire immagini anche in assenza di alcunché di sensibile.

Di qui la felice scelta del termine *διάκοσμος* per indicare la logica compositiva e l'ordinamento complessivo di quel sistema di forme e di concetti affidati a immagini: non un ordine eidetico (*τάξις ο κόσμος*), non la restituzione ai sensi del caos delle apparenze sensibili, ma l'immagine sensibile di ciò che preesiste e persiste separato dal senso⁸.

Diversamente dagli esiti della fantasia aristotelica che, associata al senso comune e alla *vis aestimativa*, media e collega la sfera dei sensi a quella dell'intelletto, *διάκοσμος ἄλλος* si interpone tra l'ordine intelligibile dell'universo e il disordine del mondo corporeo denunciandone la reciproca discrasia e discontinuità: per il fatto di rendere corporeo l'intelligibile riempiendolo di materia sia pure noetica, dà figura, dimensione e corporeità a un mondo che si fa, in tal modo, accessibile ai sensi, ma che si fa riconoscere come in completo disaccordo con il mondo percettivo dei fenomeni naturali. Due piani eterogenei, che non la *mens*, né i sensi, ma la facoltà immaginativa, attraverso il sistema delle proprie produzioni, permette di accostare e comparare tra loro, rivelandone però — come a Bomarzo — il reciproco squilibrio e la rispettiva disarmonia.

Uno squilibrio che genera uno stato di ossessione tale che Ficino, nella *Theologia platonica*, tende a identificare con l'Inferno psicologico⁹. Inferno come stato dell'anima, nel quale consiste il castigo, ma anche la via dell'espiazione per le anime intemperanti nelle quali il senso e la materia hanno oscurato la luce dello *spirito fantastico* (veicolo del corpo sottile proprio dell'anima razionale) arrivando a pervertire la ragione¹⁰.

8. Si noti che il termine *διάκοσμος* ha il triplice significato di *ordine*, di *exornatio* (*ornato*) secondo l'interpretazione che ne dà Calcidio nella traduzione del *Timeo*, e di *composizione* (*concinna*) in senso retorico e ciceroniano.

9. M. FICINO, *Theologia platonica* (1482), ed. a cura di R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1864, 3, xviii, 10, p. 810.

10. «Intemperans, in quo ratio vel consopita est vel depravata affectu nimium dominante, ubi ad imperium phantasiae omnia fiunt, neque affectui ratio adversatur [...] Praeterea cum in anima separata phantasiam ponimus, intelligimus vel ritu platonico sensum intimum, quem in vehiculo et aethereo et aereo collocant, sed cum passione proprie in aereo, vel more peripateticorum, maxime Avicennae affectum habitumque partis etiam rationalis, quem obsequendo sensibus in seipsa concepit, ad passiones corporeas declinantem ad

Una condizione tanto vicina a quella che Ficino descrive come ossessiva e infernale, rende poco plausibile l'ipotesi di una finalità ludica consegnata al Sacro Bosco; e d'altro canto, i *milieux* culturali intorno ai quali gravitano il signore di Bomarzo e i suoi probabili architetti — la corte Farnese, i circoli culturali di Venezia e Bologna — fanno egualmente escludere l'eventualità che quell'altro ordine del mondo popolato di paradossi, ibridi, figure fuori scala, sia il risultato impreveduto di una «pazzia edificatoria»¹¹.

Le ipotesi in ordine alla realizzazione del Sacro Bosco, alle sue fonti e alle sue intenzioni sono state molte¹². Quello che risulta assodato è la citazione, da parte di Vinicio Orsini o di chi lo affiancò nell'ideazione del progetto, della *Hypnerotomachia Poliphili*, il romanzo attribuito a Francesco Colonna, stampato a Venezia da Aldo Manuzio nel 1499. Molte delle visioni avute da Poliphilo, raccontate da Colonna e illustrate nell'edizione aldina, si rendono riconoscibili nelle statue e nelle architetture del Bosco di Bomarzo (fig. 2 e fig. 5). Ma, al di là dei debiti o delle più e meno esplicite citazioni che il Sacro Bosco tributa al romanzo di Colonna, l'itinerario tra i *mirabilia* di Bomarzo mi sembra abbia con la *Hypnerotomachia Poliphili* un'analogia semantica alla quale non sono estranei né il *diakosmos* neoplatonico, né la funzione dell'inferno metaforico ficiniano.

L'*Hypnerotomachia* descrive il *combattimento amoroso in sogno di Polifilo*: un viaggio iniziatico alla ricerca dell'amata Polia, metafora di una trasformazione interiore nella quale consiste la prova alla quale il protagonista — l'io narrante — è chiamato. Dimensione del viaggio e cifra della trasformazione spirituale alla quale Polifilo si sottomette, è il sogno¹³. Dopo un'inquieta veglia provocata dalla mancanza dell'amata, il sonno lo coglie e lo trasporta in un bosco nel quale l'innamorato dormiente si sperde tra draghi, mostri, fanciulle deliziose, meraviglie (o pazzie) architettoniche.

materiamque trahentem»: *ibidem*.

11. BATTISTI, *L'Antirinasimento*, cit., vol. I, p. 144.

12. Per le molteplici interpretazioni si rimanda alla bibliografia del volume di CALVESI, *Gli incantesimi di Bomarzo*, cit.

13. F. COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, in *aedibus Aldi Manutii, Venetiis 1499*; si rimanda all'edizione critica a cura di G. Pozzi, L.A. Ciapponi, Antenore, Padova 1980, 2 voll. Su Francesco Colonna, autore presunto del romanzo, si rimanda a M.T. CASELLA, G. Pozzi, *Francesco Colonna. Biografia e opere*, Antenore, Padova 1959, 2 voll.

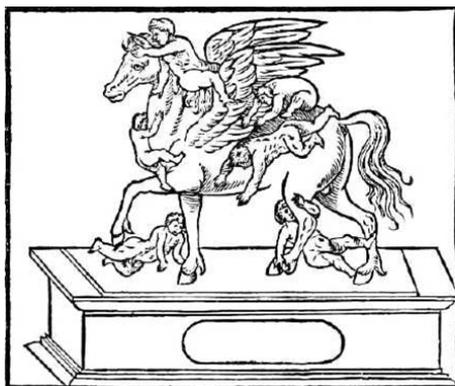


Figura 5.

L'uscita dalla veglia e l'accesso alla dimensione del sogno è ciò che consentirebbe al protagonista il graduale distacco dal corpo e dai richiami distrattivi del sensibile. Un distacco però difficoltoso, al quale il protagonista — proprio come l'ospite della casetta pendente di Bomarzo — resiste: sogna infatti il proprio risveglio, desidera soddisfare i sensi abbeverandosi, il buio e i rumori della selva lo spaventano; ma un distacco dal quale è egualmente attratto, alla ricerca della luce e di una musica celeste che gli arrivano di lontano. Il distacco si compie quando Polifilo, caduto in un sonno profondo, sogna di sognare¹⁴. La doppia incubazione determina la completa uscita di Polifilo dall'ordine sensibile: il sonno profondo al quale si è abbandonato scioglie i vincoli somatici della veglia come lo squilibrio della casetta di Bomarzo ha distratto l'ospite dall'orizzonte consueto della percezione; il sogno nel sogno, con la visione di prodigi, realtà paradossali, costruzioni meravigliose e impossibili, ibridi di ogni genere, sancisce, per il protagonista

14. Il romanzo — come del resto chiarito nel frontespizio («ubi humana omnia non nisi in somnium esse docet», p. 1) — sviluppa il sogno che Polifilo ha dopo essersi addormentato nella propria stanza, stremato dal tormento amoroso. In sogno il protagonista si ritrova, come l'Ulisse omerico, su una spiaggia abbandonata, quindi affronta un itinerario fascinoso e insieme spettrale in mezzo a una selva, metafora dantesca di un percorso iniziatico e catartico. Mentre, assetato dal desiderio dell'amata, ricerca una fonte alla quale dissetarsi, è sedotto da un canto soave che sposta la ricerca del protagonista verso la sorgente della melodia. Ulteriormente stremato da questa triplice ricerca (dell'amata, dell'acqua, del canto), il già sognante Polifilo sogna di addormentarsi sotto una quercia. A questo punto inizia il sogno nel sogno, vale a dire un secondo itinerario onirico all'interno del percorso iniziatico intrapreso dal protagonista dormiente.

del romanzo come per il pellegrino del Sacro Bosco, la sospensione non solo dei cinque sensi, ma anche del «senso comune», con la conseguente, completa, immersione in una dimensione fantastica che non ha vincoli con la realtà sensibile e che genera a propria volta una «realtà altra», la quale, per il fatto di essere ciceronianamente «contra opinionem omnium», determina e legittima il «paradoxon»¹⁵.

Di qui in avanti, per il pellegrino Polifilo come per l'anima pellegrina di Ficino¹⁶ o del Sacro Bosco, la meraviglia diventa norma, il paradosso regola, la natura si rigenera in artificio, l'antico dà forma a ciò che è neomorfo, la contaminazione tra il vivente e l'inerte, l'organico e il meccanico, accompagnano le visioni successive dei protagonisti conferendo loro una coerenza complessiva all'interno del grande geroglifico del romanzo.

Inferno o *ludus* o *lusus*, la posta in gioco deve essere molto alta se il pellegrino, come Polifilo, accetta di abbandonarsi allo straniamento, all'ossessione dello squilibrio, al riconoscimento di un'altra regola, all'accettazione di un'altra dimensione e di un altro ordine.

Se si segue Ficino nella *Theologia platonica*, il transito entro l'altro ordine del mondo popolato dalle immagini e dai deliri dello *spirito fantastico* non è solo castigo per l'anima intemperante, ma è anche un percorso catartico che si compie mediante un processo graduale di conoscenza. Dalla discesa agli inferi dell'immaginazione, l'anima intemperante — guidata dal demone invisibile del *Fedone* che ha cura di lei e che Ficino identifica con il piano provvidenziale — impara a riconoscere come il mondo delle sensazioni al quale l'incarnazione la ha avvinta, sia, in verità, il sogno; e risvegliandosi progressivamente da quel sonno corporeo percossa dalle sue stesse immagini, vive il proprio risveglio, e riconosce come reale sia solo l'intelligibile¹⁷. È così

15. CICERONE, *Paradoxa stoicorum*, I, 3-4.

16. Si veda in particolare FICINO, *Theologia platonica*, 3, XVIII, 10, ed. cit., pp. 810-817, e le ormai classiche interpretazioni di D.P. WALKER, *Spiritual and demonic magic: from Ficino to Campanella*, The Warburg Institut, London 1958, in part. p. 12; R. KLEIN, *La forme et l'intelligible. Ecrits sur la Renaissance et l'art moderne*, articles et essais, réunis et présentés par A. Chastel, Gallimard, Paris 1970, trad. it. *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Einaudi, Torino 1975, pp. 75-82. Sulla presenza di Ficino nella *Hypnerotomachia*, si veda O. PELOSI, *Influenze e concordanze ficiniane nell'Hypnerotomachia Poliphili*, Palladio, Salerno 1983.

17. «In animo autem intemperato, et dum hominis vitam agebat, dormiebat ratio penitus vel affectui prorsus obsequabatur, unde indelebilem habitum ad corporea declinantem

che al termine di un'intricata peripezia di sogni e risvegli, di incontri e addii, anche Polifilo (l'amante di molte cose) ritrova Polia («l'idea in lui profondamente impressa e intimamente insculpta»¹⁸) e mentre i due amanti sono sul punto di unirsi in un abbraccio, Polia si dissolve e Polifilo si risveglia.

Come il sonno del corpo elide il sonno dell'anima assopita nell'involucro materiale e le consente di vigilare, attraverso le immagini, la propria stessa origine, allo stesso modo la frattura dell'ordine dei sensi determinata dallo straniamento immaginativo, dagli artifici e dai *mirabilia* dalla fantasia produttiva, immette in un disordine che, per l'occhio della mente è *un altro ordine del mondo*, lontano dagli assetti del sensibile e dall'equilibrio apparente del corporeo, ma più vicino all'ordine intelligibile delle idee. Nel sonno l'anima dormiente promuove il proprio risveglio, così, nello stordimento dello squilibrio e nella dismisura dei paradossi fantastici, l'anima intemperante (l'anima priva cioè di misura e di equilibrio) trova il proprio metro e il propria stabilità.

Qualcosa di simile succede alla Lampada Farnese raffigurata nel simbolo cxxx delle *Symbolicae Quaestiones* di Achille Bocchi¹⁹ (fig. 6): benché *volubilis* — capace di muoversi — la lampada quadrata chiamata a rappresentare la *mens*, non è scossa né perturbata dagli impulsi disordinati che continuamente la sollecitano dall'esterno, trattenuta com'è in un equilibrio mobile dai tre cerchi della sapienza che la circondano. Diversa dall'immobilità dell'intelligibile e diversa anche dall'irrazionale e caotico mutamento del sensibile, la *libratio* della Lampada Farnese domina e regola (*sceptra*) l'intero globo nel quale è contenuta riempiendolo della propria stessa essenza. Un mondo

secum transfert quasi naturam [...] Ideo prudentes homines, qui divinis incumbunt, prae caeteris vigilare. Imprudentes autem, qui sectantur alia, insomniis omnino quasi dormientes illudi; ac si in hoc sommo priusquam expergefacti fuerint moriantur, similibus post discessum et acrioribus visionibus angi»: FICINO, *Theologia platonica*, 3, xviii, 10, ed. cit., p. 817.

18. COLONNA, *Hypnerotomachia*, cit., cap. I, p. 12.

19. A. BOCCHI, *Symbolicarum Quaestionum de universo genere quas serio ludebat libri quinque*, Bononiae in aedibus Academiae, 1550. Il titolo del simbolo, dedicato a Romolo Amaseo è "Mens orbem illustrat, retinet sapientia mentem", "Romulo Amasaeo. Haec est lucerna pensili Farnesii". Per un'analisi del simbolo rimando ad A. ANGELINI, *Simboli e Questioni. L'eterodossia culturale di Achille Bocchi e dell'Hermathena*, Pendragon, Bologna 2003, pp. 116–123.

diverso dal sensibile, questo insufflato dall'essenza dell'anima, perché costituito da una materia che non si vede con gli occhi né si percepisce con nessuno dei sensi; che ha coordinate e canoni diversi da quelli usuali, giacché è retto da un perno mobile (*volubilis e librans*) e il suo contenuto più profondo, la lampada che lo irradia, contiene in sé più di quanto non sia contenuto dall'intero mondo: *mage comprehendit quam comprehendatur ab illo*²⁰. Di nuovo il paradosso come cifra di «un altro ordine del mondo che produce se stesso da sé».

Una tessera, questa della Lampada Farnese, del caleidoscopio di 151 *questioni simboliche*, composte ciascuna da un poema in versi e da una xilografia, che Bocchi pubblica nel 1550: distillato di un programma culturale che chiamava a raccolta autori, tradizioni, linguaggi eterogenei atti a intrecciare la trama di una sapienza simbolica *de universo genere e haud erratica* e che trova la propria sede nell'Accademia Hermathena fondata dallo stesso Bocchi tra il 1541 e il 1543.

Proprio le *Symbolicae Quaestiones* sono state giudicate da Horst Bredekamp e da Maurizio Calvesi fonte d'ispirazione per Vicino Orsini, per via della somiglianza tra la casa pendente di Bomarzo e lo stemma di Antonio Ruini raffigurato nel simbolo CXLVI²¹. In realtà diversi sim-

20. Così nel testo che affianca il simbolo cxxx: «Effigiem mentis, qua nil divinius esse nemo neget nisi vecors, eia age fingere iam nunc aggredior. [...] Accensa in medio centri quadrata lucerna pensilis ipsa suo librans se pondere cyclis septa tribus: tum dispositis sex axibus apte, et facile usque volubilis undique, nec tamen olim non erecta, licet vehementer saepe agitato exterius quatefacta globo manet, et sibi constat, immensa replens mundum luce intus, et extra, et mage comprehendit quam comprehendatur ab illo. Tum repetens flammis rutilantibus aethera, tanquam incesa manum, pendens fulva unde cathena illam caussarum seriem notat immortalem, per quam principium, non immemor ipsa sui mens finemque agnoscens miro inflammatur amore, et astra super celeri lapsu volat ardua, nanque igneus est olli vigor, et caelestis origo. Attamen interea vero nil secius uni puncto haeret medio, orbiculis circumdata ternis. Consulit interius ratio, dein scepra voluntas imperiosa tenet: memor hinc custodia rerum exterius vigilat, mox ut depromere possit thesauros, olim in varios quos condidit usus. Nec mentem illa regunt potius, quam a mente reguntur [...] Utque sibi insistens lustret radiosa iacentis lampade inexhausta terras camposque liquentes. Et volucres auras, atque ultima moenia mundi? [...] Nam quae forma potest effingi expressior eius, quam non percipere est oculis, non auribus, ullo denique nec sensu? tantum, mirabile dictu, mente licet pura puram comprehendere mentem [...]»: BOCCHI, *Symbolicarum Quaestionum*, cit., cc. CCLXXXV–CCLXXXIX.

21. Si veda BREDEKAMP, JANZER, *Vicino Orsini e il Sacro Bosco*, cit., p. 63; CALVESI, *Gli incantesimi di Bomarzo*, cit., p. 114. Di qui l'interpretazione della curiosa costruzione quale tributo di Vinicio alla costanza e alla fedeltà della moglie Giulia Farnese, la quale (come Isabella Ruini del simbolo di Bocchi) aveva retto il casato di Bomarzo durante l'assenza del marito prigioniero degli imperiali tra il 1556 e il 1557.



Figura 6.

boli delle *quaestiones*, e tra questi anche la Lampada Farnese, mi pare possano ricondurre la sintonia tra il programma di Bocchi e quello del signore di Bomarzo a qualcosa di più di un prestito iconografico. Molti nomi, oltre quello del cardinale Farnese e di Francesco Colonna, avvicinano il principe di Bomarzo al principe dell'Accademia Hermathena, a partire da Jacopo Barozzi, implicato nella costruzione della casa bolognese di Bocchi e probabile co-ideatore del Sacro Bosco di Orsini²².

Mobile, ma non agitata; piccola, ma non minore; centrale nel mondo, ma capace di risalire la catena delle cause e di discendere fino a

22. Tra questi l'editore veneziano Giolito presso il quale il giovane Orsini compie parte della propria formazione culturale, il poeta Giuseppe Betussi, Ludovico Domenichi, editore nel 1550 dell'*Idea del Theatro* di Giulio Camillo, Francesco Sansovino. Lettore di greco e poi di *humanae litterae* nello Studio bolognese, poeta, filosofo, filologo, antichista, interessato alla cabala cristiana, ai motivi del neoplatonismo rinascimentale, e alle potenzialità conoscitive legate alla tradizione egizia ed ermetica, Bocchi è scolaro diretto di Giovan Battista Pio e allievo indiretto di Filippo Beroaldo e Urceo Codro, collega e amico di Pietro Pomponazzi, Alessandro Achillini, Luca Ghini, Ulisse Aldrovandi, è legato alle correnti spirituali rappresentate a Bologna dal cardinale Gasparo Contarini (legato pontificio negli anni 1541-42), Ludovico Beccadelli e Marcantonio Flaminio.

lambire «ultima moenia mundi»: la *mens* capace di dare immagine a ciò che i sensi non possono vedere, ripropone lo stesso paradosso minimo–massimo, squilibrio–temperanza, dei mondi attraversati da Polifilo o dal pellegrino di Bomarzo. Lo stesso paradosso che riceve una diversa illustrazione nel simbolo cxxiv, dedicato al governatore di Bologna Girolamo Sauli, appena ammesso a varcare la soglia della accademia Hermathena (fig. 7). «Nessuno, senza di me — senza la potenza della temperanza, si legge nel titolo — sarà degno dell'accademia [...] per mezzo mio, l'animo si rende puro e tetragono, qui la *cohors* dei sapienti, impara a conoscere dentro e fuori (*intus et extra*) fino a che non impara che *la metà è più della totalità*»²³. Ritorna il motivo della temperanza, in questo caso collegato al tirocinio ficiniano e neoplatonico imposto all'anima forzata a purificarsi onde accedere al premio della sapienza, e ritorna a essere associato allo squilibrio del paradosso. Solo all'interno della *domus academiae* e solo per chi, come il governatore Sauli, ne sia stato ammesso, acquisisce senso l'enunciato — paradossale per chi invece è al di fuori — *la metà è più della totalità*: «toto sit mage dimidium» come «mage comprehendit quam comprehendatur ab illo» della Lampada Farnese.

Nel disegno sapienziale di Bocchi, paradossi, ossimori, immagini non hanno certamente una funzione ludica: sono simbolo, e cioè, si legge nella dedica delle *Quaestiones*, cifra, vessillo, lasciapassare («tessera»), moneta di scambio («nomisma»), ma anche pronostico («omen») del compimento di un'esplorazione conoscitiva che non si è data confini né limiti, ma soltanto coordinate e direzioni che non sono quelle, geografiche, del sensibile (*alto* e *basso*), ma quelle totalizzanti del *intus/extra*²⁴.

23. Così nel testo che affianca l'incisione: «Nemo absque temperantia a divina operite impetrata, profici putet sibi. Nemo Academia sine me dignabitur unquam pura heic securi est temperies animi. Heic studiosa cohors discet sapere intus, et extra, dum sciat ut toto sit mage dimidium. Verum difficile id demens facit impetus, at quid auspice divino numine difficile? Quare illud rite implorabit semper, honestis moribus intendens, et studiis animum. Quod facis ipse, ideo speramus summa bonorum omnia Sauli omnes de bonitate tua. Ergo Academia posthac dignabere nostra nosque tuis memores iam facies meritis»: BOCCHI, *Symbolicarum Quaestionum*, cit., c. CCLXV. Più in dettaglio, ho analizzato questo emblema in ANGELINI, *Simboli e Questioni*, cit., pp. 61–98.

24. Nella dedica *Lectori studioso, et eleganti* che accompagna il «symbolum symbolorum» che fa da introduzione alla raccolta, Bocchi chiarisce i significati e le fonti dei simboli, cifre del linguaggio sapienziale cui affida il compito di comporre una sapienza umana, ma totale («de universo genere») e «haud erratica»: «Quid symbolum sit, ne amplius roges, brevissi-



Figura 7.

Non è senza condizioni e selezioni, come per il dormiente Polifilo o per il disorientato pellegrino di Bomarzo, che quella soglia del simbolo e del simbolico può essere varcata. *Nemo sine me*: a parlare è la figura che domina l'incisione sotto l'aspetto di Minerva Capitolina che ai consueti attributi — la nottola, l'elmo, lo scudo con la gorgone — ha però sostituito quelli del *typus geometriae* — il compasso — e che allude, nel monito che proferisce — *nessuno, senza di me, potrà essere degno di entrare nell'accademia* — al motto che si voleva scolpito

me, ut potest, conabitur nuns edere. Est namque signum ΣΥΜΒΟΛΟΝ ut signa militaria. Collatio etiam dicitur, quod multi in unum conferunt. Hinc symbolum terentius poeta dixit nobilis. Orator Arpinas *notam*, sed Anulum Graii vocant plerunque signatorium. Porro *omen*, atque *insignia*. Isto quoque ipso nomine quaedam notantur *tesserae*, quae a civitatibus dari solent quibusdam, publice ut quenque par sit accipi, in foederatis oppidis, amice, et hospitaliter. Sic possumus iam tesseras vocare *collybisticas*, quasi institutas omnibus mutandam ad externam locis pecuniam, quae litterae vulgo feruntur cambii. Pollux *nomisma* parvulum, Stagyraeus ille maximus vocabulorum originem: quam originationem ait Fabius. Fuere symbola priscorum in arcanis diu mysteriis, ut gratia verbi, papaver fertilem signabat annum. Huiusmodi sunt pythagorica symbola ΑΛΛΗΓΟΡΙΑΙ, ΑΙΝΙΓΜΑΤΑ, ut Alciati emblemata dicuntur et ΣΥΝΘΗΜΑΤΑ, mysteriorum plena [...].»: ΒΟΣΧΗ, *Symbolicarum Quaestionum*, cit., cc. non numerate.

all'ingresso dell'Accademia di Atene: *nessuno entri in questo luogo se non conosce la geometria*.

Ciò che interessa e che rende ancora più paradossale il paradosso, è che a dichiarare che *la metà è maggiore dell'intero* non è ora un visionario addormentato in un sonno metafisico, né un pellegrino disorientato da mostri orrendi e piani inclinati, ma è un matematico ritratto nell'atto di misurare e geometrizzare, quasi fosse l'Euclide commentato da Proclo.

Attraverso la postura che assume (l'immobilità del proprio punto medio che cade nel cuore ficiniano, fomite dello spirito fantastico), gli attributi della geometria euclidea, il movimento dianoetico che imprime alla sua mano, la somiglianza che riconosce tra il disegno che ha tracciato sulla terra e il cerchio che Dio regge nei cieli, Minerva, ovvero la sapienza degli uomini, mima le coordinate di un sapere che non è né quello del dio, né quello delle cose terrene. Entro l'orbita che descrive con le sue stesse braccia aperte come bracci del compasso e attraverso l'uso di un linguaggio simbolico che non è dissimile da quello del geometra, una *studiosa cohors* conoscerà e potrà rappresentare un mondo che si svolge con continuità tra l'interno di sé (*intus*) e l'esterno (*extra*). E benché *medio* (*dimidium*), il mondo evocato risulta maggiore del mondo grande, lontano e inaccessibile, che Dio tiene stretto tra le sue braccia.

Si ritrovano gli stessi ingredienti dell'Inferno ficiniano, lo stesso tirocinio imposto all'anima pellegrina tra le immagini e i deliri onirici di Polifilo, il sonno dei sensi e del senso comune attraverso il quale lo spirito fantastico di Sinesio e dei neoplatonici stordisce il corpo e risveglia l'anima. Ciò che però è venuto meno rispetto alla *Theologia platonica* di Ficino è il castigo che l'anima infligge a se stessa attraverso l'ossessione fantastica. È venuto meno l'Inferno e l'elevazione dell'anima si compie non come emendazione dalla colpa ma come conquista della sapienza. Mentre per Ficino la stabilità dell'anima (cioè il suo legame con il *nous*) è il paradiso perduto dal quale la *ratio* (mobile) si allontana quando i sensi, per mezzo dell'immaginazione, la attraggono a sé, la perdita per cui l'anima infligge a se stessa la punizione da scontare, per Bocchi — ma direi anche per Vicino Orsini e Bomarzo — l'equilibrio della *mens*, il suo resistere tetragona, come la Lampada Farnese, agli urti del sensibile, è il risultato di un itinerario conoscitivo, il premio, e non la colpa, conquistato dalla sapienza.



Figura 8.

Ecco allora che la facoltà di creare immagini anche in assenza di sensazioni si libera, più di quanto non sia in Ficino, assai più fedele di Bocchi a Platone, a Plotino, ma anche alla *Metafisica* di Avicenna, dalla tirannia del sensibile e si carica di tutta la potenza conoscitiva e proiettiva del sapere matematico, capace di visualizzare i concetti, di manifestare al senso ciò che è puro di materia e che la ragione ha prodotto nel pieno possesso di sé.

A rivelarlo è Socrate nell'imprevisto ruolo del pittore, che Bocchi raffigura nell'atto di eseguire il proprio autoritratto (fig. 8). Gli antichi poeti hanno dipinto i loro sacri scritti affinché le verità che andavano a rivelare potessero essere comprese dagli occhi prima ancora che dalle orecchie e dalla mente. Nel simbolo non si tratta tuttavia di dipingere un discorso — ciò che può essere ascoltato — ma di dipingere il senso profondo delle cose: «*Pictura gravium ostenduntur pondera rerum. Quaeque latet magis, haec per mage aperta patent*»; si tratta cioè di stabilire attraverso l'immagine simbolica, una relazione e un corrispondenza con le *res* e con il loro senso più profondo²⁵. Questo perché

25. Così nel testo che affianca l'emblema di Socrate pittore: «*Sic dia poemata vates*



Figura 9.

l'accesso alla verità — prosegue ancora Bocchi — non è accordato ai sensi, ma alla mente e il linguaggio puro e integro della mente non è né la parola che si percepisce con l'orecchio, né l'immagine che si vede con lo sguardo e nemmeno il *silentium* che solo un intelletto remoto e immemore del corpo potrebbe cogliere e contemplare, ma il simbolo il quale comprende in sé — e cioè dà confini, dunque divide, distingue, individualizza, compone, manifesta — ciò che in un intelletto puro e divino è semplice e privo di limitazione²⁶. Ecco allora che nella figura di sé che Socrate artista ha ottenuto, può riconoscere (*intus*) e manifestare (*extra*) insieme alla propria persona mortale, anche il demone immateriale (fig. 9). Il demone ispiratore che Platone aveva incaricato della cura di ciascuna anima²⁷, al quale Ficino aveva assegna-

pinxere, atque homines mire allexere, libenter auribus ut vellent haurire, et credere honesta, quae fuerant oculis subiecta fidelibus ante. Ergo mihi nemo obiiciat, quod seria inani pictura gravium ostendo pondera rerum [...] Naturam imitari constitui, et varias sensis inducere formas [...].»

26. Si veda Simbolo cxxxiv, cc. ccxv–ccxvii. Bocchi aggiunge qui un'annotazione alla rappresentazione di tale sapienza che, come il murice e come la monade «haec eadem est semper talis».

27. PLATONE, *Fedone*, 107C–D.

to il compito di guidare l'anima intemperante al luogo immaginario della sua stessa espiazione, «l'idea in me profondamente insculpta»²⁸ che si era dissolta un attimo prima che Polifilo la potesse abbracciare, è qui avvinto alla stessa *humanitas* di Socrate: effetto e non causa, prodotto piuttosto che movente, meta e non origine della stessa facoltà conoscitiva umana. Una facoltà conoscitiva capace di rivelare il senso profondo delle cose, che si esprime però, ancora una volta, attraverso il linguaggio e lo strumento di una geometria creativa e dinamica (fig. 9): il compasso e la regola, generatore (non creatore) e norma (non modello) di un mondo che riconosce nell'uomo il proprio artefice e il proprio legislatore. Sovrano e demiurgo non però dell'*ordo essendi* ma — come Proclo aveva sottolineato — di «un altro ordine del mondo, che produce se stesso da sé ed è prodotto dal suo principio nativo [. . .] e che quando proietta fuori di sé le proprie idee, rivela tutte le scienze e tutte le virtù»²⁹.

28. COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, ed. cit., p. 12.

29. PROCLUS, *In Euclid.*, 14–15 (17). La scelta della matematica come linguaggio universale del sapere; l'individuazione in essa di una *mathesis*, o di una *metabasis*, applicabile a oggetti e a livelli diversi dell'universo conoscibile, non dipendeva più dalla natura del numero e dalla collocazione che aveva ricevuto entro l'ordine del reale; era piuttosto l'immediata conseguenza della medietà della facoltà conoscitiva preposta alla matematica, la quale, in virtù della propria stessa collocazione centrale — al di sopra del senso e al di sotto del *nous* — garantiva uno sguardo per così dire simmetrico e simultaneo, verso entrambi i poli dell'universo: verso la sommità della scala, cioè verso l'alto di Platone; e insieme verso la base, verso il mondo basso di Aristotele.

Les anomalies de l'ordre à travers les *Histoires prodigieuses* de Pierre Boaistuau (1560)

STEPHEN BAMFORTH

Alla memoria della civetta^I

Les voitures que nous avons fait emmener, quoique le terrain fût parfaitement uni, avançaient tout de travers et, même calées par des pierres, ne restaient pas sur place. De plus nous voyions la mer retirée et comme repoussée par les secousses de la terre. En tout cas le rivage était élargi et une foule d'animaux marins échoués sur le sable mis à sec. De l'autre côté, une nuée noire et effrayante, déchirée par des vapeurs incandescentes formant des sinuosités et des zigzags s'ouvrait pour donner de longues traînées de feu; ces dernières ressemblaient à des éclairs, mais elles étaient plus grandes [...] Peu de temps après, la nuée descendait sur la terre, couvrait la mer; elle avait enveloppé et dérobé Caprée, caché la pointe qui s'avance à Misène. Alors ma mère se mit à me prier, à m'exhorter, à m'ordonner de fuir à tout prix; un jeune homme pouvait le faire, mais elle était alourdie par l'âge et l'embonpoint; sa mort serait douce si elle n'était pas cause de la mienne; je lui répondis que je ne me sauverais qu'avec elle. Puis je saisis son bras et je la force à doubler le pas. Elle le fait difficilement et s'accuse de me retarder. A ce moment, de la cendre, mais encore peu serrée; je me retourne: une traînée noire et épaisse s'avance sur nous par derrière, semblable à un torrent qui aurait coulé sur le sol à notre suite. «Quittons le chemin, dis-je, pendant qu'il fait encore clair, de peur de tomber sur le passage et d'être écrasés sous les pas de nos compagnons dans les ténèbres». A peine étions-nous assis et voici la nuit, comme on l'a, non point en l'absence de la lune et par temps nuageux, mais bien dans une chambre fermée, toute lumière éteinte. On entendait les gémissements des femmes, les vagissements des bébés, les cris des hommes; les uns cherchaient de la voix leur père et leur mère, les autres leurs enfants, les autres leurs femmes, tâchaient de les reconnaître à

I. Au moment où je préparais cette communication, une chouette a eu le malheur de tomber dans la cheminée de la maison et en est sorti seulement 48 heures après. Bien qu'apparemment indemne, l'oiseau a succombé à ce qui a dû être un fort traumatisme. Dans son statut de symbole de tout ce qui est anomalie, extraordinaire, et de l'au-delà, je n'hésite pas à lui dédier cet article.

la voix. Certains déplorait leur malheur à eux, d'autres celui des leurs. Il y en avait qui, par frayeur de la mort, appelaient la mort. Beaucoup élevaient les mains vers les dieux: d'autres, plus nombreux, prétendaient que déjà il n'existaient plus de dieux, que cette nuit serait éternelle et la dernière du monde [...] Pourtant, tout en étant conscients du danger, voire en s'y attendant, nous prîmes la décision de ne pas partir sans avoir des nouvelles de mon oncle².

Quel endroit pourrait nous être plus propice pour parler des désordres et des anomalies de la nature qu'ici, aux pieds du mont Vésuve? Le texte bien connu que je viens de citer est la description de l'éruption du volcan que nous fournit le neveu de Pline, qui nous relate quelques pages avant les circonstances de la mort du philosophe³. Je prends ces lignes comme entrée en matière de mon exposé, voire j'en propose l'illustration (fig. 1). Bien que notre reproduction ne soit qu'en noir et blanc, il est question en réalité d'une belle enluminure décorée, dorée et resplendissante. Elle se trouve dans le manuscrit de dédicace à Elisabeth 1^{re} reine d'Angleterre des *Histoires prodigieuses* de Pierre Boaistuau (1517–1566), manuscrit que l'auteur a présenté en personne à la souveraine devant la cour anglaise, sans doute en guise de cadeau d'étrennes, le 1^{er} janvier 1560. Ce manuscrit, dont la découverte est toute récente⁴, fait partie des collections de la bibliothèque Wellcome de l'histoire de la médecine à Londres. Il consiste en une dédicace suivie d'une ode encomiastique à reine, et le texte de l'ouvrage, divisé en trente-deux chapitres. L'ensemble est illustré de quarante-deux magnifiques enluminures, dont celle de Pline que nous reproduisons. L'intérêt de ce manuscrit est déjà grand, ne fût-ce qu'il est rare dans le contexte du seizième siècle de pouvoir confronter manuscrit et version imprimée d'un même ouvrage. En l'occurrence, cependant, son importance est plus notable encore. Le fait même de son existence permet d'étudier la transmission non seulement du texte entre manuscrit et imprimé, mais celle de l'image.

Quelques mois plus tard, au mois de juin de cette même année 1560, Vincent Sertenas, libraire au Palais, de concert avec les libraires

2. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, VI, 20 (sauf pour la dernière phrase, la traduction est celle de l'édition des Belles Lettres, Paris 1989).

3. *Ibidem*, VI, 16.

4. VOIR PIERRE BOAISTUAU, *Histoires prodigieuses Ms. 136 Wellcome Library*, éd. par/ed. by S. Bamforth, Franco Maria Ricci, Milan 2000 ("Introduction", pp. 13–43).



Figura 1. Wellcome ms. 136 f. 64 vo.

qui lui sont associés, publie les *Histoires prodigieuses* de Boaistuau; l'achevé d'imprimer en est daté du 18 juin⁵. Or, au lieu des trente-deux chapitres du manuscrit, on trouve quarante chapitres numérotés dans l'édition (en fait quarante-et-un, le chapitre VIII étant suivi d'un chapitre VIII bis). Encore, les quarante-deux enluminures du manuscrit cèdent la place à quarante-neuf gravures, «gravées spécialement et très curieuses»⁶. L'existence du manuscrit nous permet d'affirmer qu'un grand nombre de ces gravures s'inspirent en fait de l'image qui y correspond dans la version dédiée à la reine d'Angleterre. L'étude de cette évolution à la fois textuelle et visuelle est en soi fascinante, mais il serait hors de propos d'en parler ici dans le détail⁷. Ce qui compte, dans

5. *Histoires prodigieuses les plus memorables qui ayent esté observées, depuis la nativité de Iesus Christ, iusques à nostre siècle: Extraictes de plusieurs fameux auteurs, Grecz, & Latins, sacrez & prophanes: mises en nostre langue par P. Boaistuau, surnommé Launay, natif de Bretagne, avec les pourtraictz & figures*, Vincent Sertenas, Paris 1560. Il existe trois éditions de cette première édition, aux noms de Sertenas, Groulleau et Longis/Le Mangnier (libraires associés à Sertenas).

6. L'expression est celle de R. BRUN, *Le Livre français illustré de la Renaissance*, Picard, Paris 1969, p. 134.

7. Voir à ce propos l'édition critique du texte que nous avons récemment publiée: PIERRE BOAISTUAU, *Histoires prodigieuses (édition de 1561)*, introduction par S. Bamforth, texte établi par S. Bamforth et annoté par J. Céard, Droz, Genève 2010. Toutes nos citations du texte de Boaistuau renvoient à cette édition (dorénavant citée sous le sigle HP).

le cadre du présent colloque, est de souligner que nous tenons ainsi entre les mains non pas un mais deux exemples de l'importance de l'anomalie et de l'extraordinaire à la Renaissance, et que ces exemples se relient étroitement à la fonction de l'image.

De fait, la version imprimée du texte de Boaistuau est l'un des textes les plus lus à la Renaissance. Les *Histoires prodigieuses* font l'objet de non moins de vingt-cinq éditions distinctes avant la fin du siècle, de neuf continuations ou suppléments, et de traductions distinctes en anglais, espagnol et hollandais⁸. L'édition d'origine de 1560 se fait suivre rapidement de deux autres, en 1561 et 1564, toujours chez Serrenas et ses associés. Suit en 1566 une autre édition due à une autre association d'imprimeurs, et en 1567, signe sûr de la popularité de l'ouvrage, une contrefaçon; cette dernière marque étape dans un autre sens également, puisqu'elle contient une suite aux histoires de Boaistuau, qui n'est pas de lui⁹. Une édition parue dans l'année suivante, 1568, ajoute aux quarante-et-une histoires de Boaistuau quatorze autres, de la plume de Claude de Tesserant. Dès 1571 s'ajoutent à leur tour aux histoires de Tesserant dix histoires nouvelles rédigées par François de Belleforest (en fait onze, la dernière n'étant pas chiffrée); reprise en 1574, cette édition est concurrencée en 1575 par une autre, due à l'éditeur Charles Macé, frère du libraire Jacques Macé responsable de la contrefaçon de 1567. L'édition de 1575 fait paraître six histoires de Belleforest qui diffèrent de celles publiées en 1571 et 1574. Ainsi le corpus des histoires prodigieuses attachées au nom de Boaistuau continue de s'agrandir. Il serait fastidieux ici de passer en revue toutes les étapes successives de cet agrandissement progressif du texte — sauf peut-être de signaler qu'en 1578, d'abord anonymement, et puis depuis 1582 sous le nom de Rod. Hoyer, s'ajoute une troisième continuation majeure, de onze chapitres numérotés (plus une douzième histoire, qui ne l'est pas); et qu'en 1582 Belleforest traduit en français le *Tractatus de monstis* de Arnould Sorbin, faisant croître ainsi l'ensemble du recueil d'un nouveau supplément de neuf histoires. Contentons-nous donc de faire remarquer qu'à partir d'un simple volume recélant quarante-

8. Pour les détails des éditions du texte que nous citons dans les lignes qui suivent, voir la bibliographie chronologique que nous faisons paraître dans notre édition critique, pp. 275–329.

9. Il s'agit du «Bref discours de quelques histoires prodigieuses, extrait d'une lettre [sic] envoyée à M. D.»; voir *HP*, pp. 207–209.

et-une histoires en 1560 les *Histoires prodigieuses* de Boaistuau évolue dès avant la fin du siècle en un ouvrage se composant de six tomes regroupant, au total, une petite centaine de chapitres. C'est à partir de ce constat qu'on peut accorder à Boaistuau, et avec justice, le titre du fondateur de tout un genre, celui du livre de prodiges (ou "wonder book", "libro delle meraviglie"). Raconter l'histoire éditoriale du livre de Boaistuau est retracer les fortunes d'un genre, et d'un genre à succès, dans l'histoire du livre à la Renaissance. La genèse de ses continuations successives en fournit encore une preuve, l'analyse démontrant que ces continuations différentes s'expliquent souvent par des rivalités d'éditeur, qui veulent s'attraper leur part du marché¹⁰.

Revenons, cependant, à notre point de départ. Le succès extraordinaire des *Histoires prodigieuses* de Boaistuau nous rappelle de manière très directe à quel point la notion de l'anomalie et de l'extraordinaire fait partie de l'esprit des gens de la Renaissance. Il est pertinent dans ce contexte de situer le texte de Boaistuau par rapport aux modèles dont il dérive, et d'essayer de comprendre un peu mieux la nature de cette popularité. Afin de le faire, je propose de considérer les *Histoires prodigieuses* sous trois aspects, chacun complémentaire de l'autre; d'abord, celui de la nature de son contenu; deuxièmement, la présentation matérielle de ce contenu; troisièmement, la nature du public auquel il est destiné.

Afin d'aborder le premier aspect de notre sujet, il est nécessaire de se replier sur des questions de définition. Si nous consultons le dictionnaire de Cotgrave nous verrons que le mot "prodige" se décrit dans les termes suivants: «unnatural accident, maruelous thing»; quant à «prodigieux», nous lisons «wonderous, monstrous, most unnaturall or out of course»; "monstre", pour sa part, se traduit par «a thing that is fashioned, or bred contrarie to nature»¹¹. Cette notion de la merveille ou du prodige perçu comme "écart de la nature" est monnaie courante à l'époque. Selon le chirurgien Ambroise Paré, auteur *Des monstres et prodiges* (1573), livre qui lui-même s'inspire en grande mesure de l'œuvre de Boaistuau, «Prodiges, ce sont choses qui viennent du tout contre Nature», et monstres, «choses qui apparoissent outre le cours

10. Voir l'introduction de notre édition, pp. 213–221.

11. R. COTGRAVE, *A Dictionarie of the French and English tongues*, reprint from the 1st ed. (London, 1611), University of South Carolina Press, Columbia 1950.

de Nature»¹². La mort de Pline, donc, prend sa place dans le recueil de Boaistuau parce que «les flammes qui sortent des montagnes» font partie des prodiges de la nature, c'est-à-dire de ces choses qui en font dévier le cours ordinaire. Comme Boaistuau lui-même prend soin de le préciser,

Il n'est point estrange que le feu tombant du ciel, brusle les lieux qu'il attainct, mais il est monstrueux de le voir yssir de la terre, sans sçavoir d'où il prend sa nourriture, origine et naissance [. . .].

Pline, comme l'enluminure du manuscrit et la gravure de l'édition le font rappeler directement au lecteur, exemplifie celui qui ose outrepasser, voulant savoir plus qu'il n'est permis de le faire des causes de tels prodiges et anomalies de la nature:

Et comme Pline (qui regnoit du temps de Vespasian l'Empereur) desirant de sçavoir la cause du continuel embrasement de ceste montaigne la fust allé voir, et se fust approché de trop pres, il fut estonné qu'il se sentit incontinent surpris de flammes, et que son corps fut mis en cendres comme tu vois cy dessus en pourtraict. . .¹³

Il est à noter que Boaistuau s'abstient de tout commentaire sur la curiosité scientifique qui a ainsi amené Pline à rencontrer sa fin. Tel, en fait, n'est pas son propos. Boaistuau parle, ici comme ailleurs (mais sans forcément le dire), par la voix des autres, empruntant en l'occurrence son anecdote à la *Cosmographie universelle* de Münster¹⁴. Son livre, tout comme l'ouvrage qu'il avait fait paraître deux années avant, son *Théâtre du monde* (lui aussi beaucoup lu)¹⁵, n'est autre qu'une compilation, tirée d'une pluralité de sources; le titre de son ouvrage, d'ailleurs, l'annonce en toutes lettres¹⁶. Comme d'autres l'ont dit avant nous, le statut du compilateur à la Renaissance est autre qu'on ne pourrait de prime abord le penser, et aucunement négligeable¹⁷.

12. AMBROISE PARÉ, *Des monstres et prodiges* (1573), éd. critique et commentée par J. Céard, Droz, Genève 1971, p. 2.

13. *HP*, pp. 434, 437.

14. Voir notre édition, p. 776 n. 177.

15. Voir PIERRE BOAISTUAU, *Le Théâtre du monde* [1558], édition critique par M. Simonin, Droz, Genève 1981.

16. Titre cité plus haut, n. 5.

17. Simonin dans Boaistuau, *Le Théâtre du monde*, cit., p. 10.

Rien qu'au niveau de la manière dont il manipule ses sources — Boaistuau dissimule autant qu'il ne révèle — les techniques de l'écrivain intéressent¹⁸. L'essentiel pour nous, cependant, est que le point de vue de Boaistuau et les attitudes dont il témoigne sont bien dans l'esprit de son époque.

Le concept de l'autre, de l'extraordinaire et l'exceptionnel représente la matière même du traité de Boaistuau. En outre, monstre et prodige ne font autre que traduire la notion de la nature qui dévie de son cours. Mais si nous lisons la dédicace de l'édition imprimée du texte (qui reprend les termes de la dédicace du manuscrit à la reine d'Angleterre) il est tout de suite manifeste que d'autres idées sont en jeu. De tels écarts de la nature, au fait, ont pour fonction de frapper les esprits et de les faire réfléchir;

Monseigneur, entre toutes les choses qui se peuvent contempler soubz la concavité des cieulx, il ne se voit rien qui plus éveille l'esprit humain, qui ravisse plus les sens, qui plus espovente, qui engendre plus grande admiration, ou terreur aux creatures, que les monstres, prodiges et abhominations, esquelz nous voyons les œuvres de nature [...] preposterées, renversées, mutilées et tronquées [...]¹⁹.

Les monstres et prodiges qui peuplent les pages du livre de Boaistuau, et dont, grâce à l'illustration, le lecteur a sous les yeux l'image, sont là pour faire passer à la fois un signe et un avertissement à valeur morale. Le raisonnement en question remonte à la tradition augustinienne selon laquelle Dieu ne fait rien en vain, et que toute œuvre créée ne peut manquer d'avoir son sens; qui dit monstre, dit montrer²⁰. De telles idées font prononcer par Boaistuau un coup de semonce sévère:

[...] mais (qui plus est) nous y descouvrons le plus souvent un secret jugement et fleau de l'ire de Dieu, par l'objet des choses qui se presentent, lequel nous fait sentir la violence de sa justice si aspre, que nous sommes contrains d'entrer en nous mesmes, frapper au marteau de nostre conscience, esplucher noz vices, et avoir en horreur noz meffaitz [...]²¹.

18. Voir l'introduction de notre édition, pp. 245–259.

19. *HP*, pp. 333–334.

20. Voir AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, xvi 8, xxi 8.

21. *HP*, pp. 334–335.

En outre, ces citations laissent voir qu'un deuxième stratagème informe l'œuvre de Boaistuau. S'il tient à admonester son lecteur, il tient tout autant à le «ravir»; la notion d'avertissement se double de celle de divertissement. Comment expliquer autrement, d'ailleurs, le succès de l'ouvrage? Le traité de Boaistuau devient un phénomène de librairie parce qu'il réussit, magnifiquement, à capter et ensuite à retenir l'attention de son lecteur.

Les *Histoires prodigieuses* de Boaistuau font date parce que pour la première fois le sujet des monstres et des prodiges se présente sous forme d'un livre à lire, du commencement jusqu'à la fin. Dans leur première édition de 1560 les *Histoires prodigieuses* de Boaistuau se présentent sous la forme d'un beau in-4° caractérisé par une belle mise en page, aux marges généreuses et dans une belle typographie; les gravures, quant à elles, sont bien autres que secondaires, puisqu'elles occupent parfois jusqu'aux deux tiers de la page. L'effet est accentué dans le format in-8°, et donc réduit, des éditions qui suivent, puisque les gravures y sont représentées à l'identique. Nous en reproduisons un exemple tiré de l'édition de 1566 de l'ouvrage, montrant le bel ensemble de titre, gravure et texte (fig. 2). Or, l'évolution du format des éditions successives mérite qu'on s'y attarde, car elle apporte la preuve que c'est bien au grand public que l'ouvrage se destine. Rappelons qu'à l'époque qui nous concerne le format du livre d'érudition, et de l'édition de prestige, reste résolument celui du folio²²; dans un sens précisément contraire, le format des éditions successives des *Histoires prodigieuses* va en diminuant. L'édition d'origine est suivie, entre 1561 et 1567, d'une série d'éditions in-8°, et toutes les éditions publiées par la suite, jusqu'à la fin du siècle, à la seule exception de deux contre-façons de 1575 et 1576, le seront dans le format in-16°; autrement dit, de taille à être tenu commodément à la main. Selon le témoignage d'Ambroise Paré, en effet, le livre de Boaistuau est «ordinairement entre les mains des Dames & Damoiselles»²³.

22. Voir, pour un développement de l'argument qui suit, notre article *Des Amadis aux Prodiges — l'illustration du livre populaire à la Renaissance*, à paraître dans *Le Roman de chevalerie en France à la Renaissance: littérature et histoire du livre*, sous la dir. de J.-E. Girot et I. Conihout, sous presse (éditions Alain Baudry, Paris).

23. Paré fait la remarque en question au cours de sa *Response [...] aux calomnies d'aucuns Medecins, & Chirurgiens, touchant ses œuvres* (s.l.n.d.), p. 13 (BNF Rés. 8-Td⁷² 5); «Et quant à cest aduertissement que vous faites touchant les Monstres, ie les ay receuillis de Rondelet,



Figura 2. HP 1566 f. 4 vo.

Mais quel genre de lecture leur est servi? Le texte se divise en chapitres, comme s'il s'agissait d'une narration à épisodes. Ce n'est pas par hasard que le tout premier chapitre du livre, ainsi que celui du manuscrit, présente «Les prodiges de Sathan», image à l'appui (fig. 3)²⁴. Il ne relève pas de la coïncidence non plus que le dernier chapitre de la version manuscrite, et sa dernière image, soit consacré à un «serpent hideux avec ses deux piedz et sept testes couronnées» envoyé en cadeau à François I^{er} par les Vénitiens (fig. 4). Ce monstre étrange ne peut manquer de faire rappeler la bête de l'apocalypse (Rév. 13:1) et la vision d'un monde qui menace de faire ruine. L'anomalie se situe dans ce sens à l'entre-deux du monde tel qu'il est voulu par Dieu et tel que Satan le menace, et la dimension morale est claire. Ici même à Naples, au musée de Capodimonte, on peut voir l'image de la luxure telle qu'elle est conçue par le peintre maniériste Jacques [Jacob] de Backer, et dans le fond ne manque de paraître ladite bête de

Gesnerus, Cardan, Boistuau, lequel pour le jourdhuy est ordinairement entre les mains des Dames & Damoiselles». Voir PARÉ, *Des Monstres et prodiges*, cit., p. xv.

24. Le rôle que joue Satan dans le texte de Boaistuau est intéressant pour d'autres raisons, que nous ne pouvons reprendre ici; voir à ce propos J. Céard, *La Nature et les prodiges: l'insolite au XVI^e siècle en France*, Droz, Genève 1977, pp. 262 -65. En ce qui concerne notre choix de figures, vu qu'elles sont moins connues, nous reproduisons les enluminures du manuscrit de préférence aux gravures de l'édition.

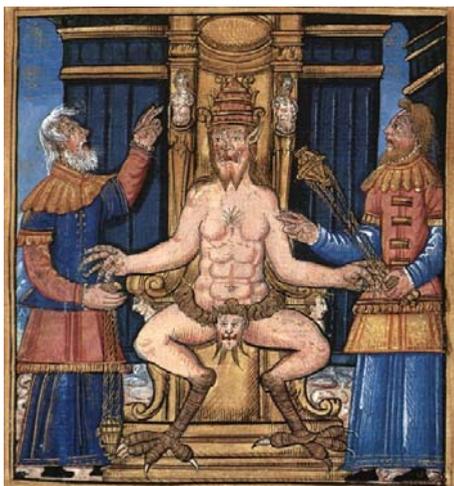


Figura 3. Wellcome ms.136 f. 7 ro.



Figura 4. Wellcome ms.136 f. 145 ro.

l'apocalypse²⁵.

L'anomalie représente donc un rappel à l'ordre. De ce point de vue Boaistuau est tout à fait dans le courant de son temps. Un exemple le

25. Voir <http://museodicapodimonte.campaniabenculturali.it/itinerari-tematici/galleria-di-immagini/OA900166/?searchterm=debacker> (consulté le 21 mars 2012).

démontrera. Comme le fait remarquer l'auteur d'un placard anonyme publié à Paris en 1582,

Les Monstres sont de si mauvais augure & presage, qu'on n'en void point advenir qui ne soient avant-coureurs de quelque desastre & malheur²⁶.

Dans ce cas précis le lien avec le traité de Boaistuau est direct, puisque le placard en question, dont le sujet est «La grande et merveilleuse histoire d'un monstre advenue au païs de Gueldres, chose fort admirable depuis peu de temps», est directement tributaire des *Histoires prodigieuses*. L'histoire concernée (diabolique toujours) est celle d'une femme qui avait, selon l'expression contenue dans le texte, «habité» avec son mari lorsque ce dernier était vêtu en diable pour jouer son rôle dans une comédie.

La mere mourut de l'enfantement, & en ce peu que vescu la creature qui fut, comme on dit, trois iours, elle fit choses merueilleuses, terribles, & infernales, heurloit si horriblement qu'il ne se trouuoit personne en sa presence pour hardie qu'elle fust, à qui les cheueux ne dressassent de peur. Il y en eut plusieurs qui à le voir seulement en tomberent en grandes maladies, & peril de mort, vsant de gestes avec sa diabolicque figure, plus effroiables qu'aucun viuant pourroit imaginer ses yeux, ressembloient deux flambeaux de feu & n'auoient point de paupieres: sa gueule infernale, estoit comme toute ensanglantée, d'icelle sortoit vne bauace tellement infectée, & escumeuse qu'on s'esbahissoit grandement comme la mere l'auoit tant porté en ses entrailles sans en mourir. Au lieu de nez, il auoit deux petits trouz par lesquelz s'euaporoit vne exhalaison fort puante & qui ne se pouuoit souffrir. Les oreilles estoient si longues, & en forme de celles d'une asne, qu'elles luy pendoient iusques au dessoubz des espauls, & n'estoient aucunement veluës comme estoit tout le reste du corps mais bien fort noires: & le poil dont il estoit couuert estoit semblable à celluy d'un sanglier, & paroissoit merueilleusement rude à le voir, & si reluisant que la reuerberation en offenoit les yeux. Ses bras, approchoient fort de ceux d'un homme, mais au lieu de mains il auoit de grans ongles comme sont ceux d'un Aigle. Il auoit dauantage vne queue pareille à celle d'un taureau qui trainoit presque en terre. Du corps iusques en bas il auoit la forme telle que nous voy[on]s aux Satyres Bref il se trouua du tout conforme à la figure en laquelle son pere s'estoit desguise pour mieux contrefaire le diable d'enfer, lequel fist vne

26. *La grande et merveilleuse histoire d'un monstre advenue au païs de Gueldres, chose fort admirable depuis peu de temps. Ensemble avec l'approbation de plusieurs gens de bien lesquels trouuerez en escript dans le present discours par noms & surnoms*, Paris 1582, f. A 2r (Bibliothèque de l'Arsenal, Paris, 8-H-12865 [8]).

confusion de tant de pieces r'amassées & dissemblables, qu'il en sembloit s'estre estude à cela long temps au parauant que ceste Comedie se ioüoit²⁷.

L'histoire ne figure pas en tant que telle chez Boaistuau, mais le commentaire qui l'accompagne s'inspire directement de lui; l'auteur situe ce monstre parmi d'autres qui sont causés par l'effet de l'imagination sur la conception de l'enfant, mais nie toutefois que les diables soient capables de génération. Il accepte seulement, s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin, que les diables peuvent prendre la forme des hommes ou des femmes afin d'«attirer à la luxure». Les mots sont ceux mêmes de Boaistuau²⁸. Le tableau de Jacques de Backer nous le rappelle sous une forme figurative; le diable ou sa représentation s'associe de près aux errances humaines.

Dans un cas tel que celui-ci, la moralité de l'anomalie est donc établie. Mais comme nous l'avons déjà indiqué, il y a plus. Il est visible que l'auteur du placard prend plaisir à narrer son histoire, et qu'il pense autant à choquer et à horrifier son lecteur qu'à l'instruire. Ci-faisant il reproduit en plus petit ce qui est la tendance généralisée de l'œuvre de Boaistuau (et sans doute la raison de son étonnant succès auprès du public), à savoir sa capacité de divertir. On peut se demander, en somme, si les «Dames & Damoiselles» qu'évoque Paré lisent réellement les *Histoires prodigieuses* pour leur valeur instructive, ou si au contraire elles y trouvent un frisson de plaisir, mêlé sans doute à un sentiment d'inquiétude; bref, pour reprendre une autre thématique

27. *Ibidem*, pp. 3–4.

28. *Ibidem*, pp. 12–13; «Voila donq[u]es pour cognoistre quel pouuoir a l'imagination en la conception. Si quelqu'un pense que ce soit fable que ceste histoire, & qu'il ne se peut faire que les demons soyent capables de generation, lise Lactance Firmian du second liure de ses diuines institutions & la il verra comme il a creu que les demons auoient mesmes engendré, ce que Psallus & autres ont sembablement estimé. Or quant à moy comme Chrestien, combien que plusieurs personnes afferment les susdictes choses comme veritables, si est ce qu'il se ne so[n]t toutes faulcetez, choses absurdes & ridicules, & non seulement contrariantes à nature mais aussi à nostre religion Chrestienne laquelle croit qu'il n'y eut oncques personne engendré sans semence humaine sinon Iesus nostre Seigneur: & confesseray seulement ce que saint Augustin a recogneu, que quelquesfois les diables en forme d'hommes ou de femmes, peue[n]t exercer les œuures de nature, & auoir affaire avec les femmes & hommes, pour les attirer à luxure, & causer par ce moyen la damnation de leurs ames, de laquelle chose, Dieu nous veuille tous garder. Amen». Comparer *Histoires prodigieuses*, chapitre vii (HP, pp. 398–399). De même, le début du texte est emprunté au chapitre précédent de Boaistuau (comparer *La grande et merueilleuse histoire*, cit., p. 1, et *Histoires prodigieuses*, chapitre vi, début: HP, pp. 392–393).

de notre colloque, l'appel de l'autre. L'autre, ici, se voit. Rappelons que l'illustration, en grand format et occupant une grande partie de la page, suit immédiatement le titre du chapitre, de façon à ce que c'est l'image qui frappe les yeux du lecteur, avant qu'il n'aborde la lecture du texte. Afin de saisir l'importance de l'innovation, il suffit de mettre en regard une page du manuel qui, selon Boaistuau lui-même, lui sert avant tout de source pour rassembler ses propres histoires. Il s'agit du *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* de Conrad Lycosthenes (Bâle, 1557); non seulement Boaistuau trouve-t-il chez l'auteur alsacien beaucoup de sa matière première²⁹, mais c'est souvent la citation d'autres sources par Lycosthenes qui passe directement dans son œuvre (sans cette fois que le nom de Lycosthenes soit cité)³⁰. En sus, le livre de Lycosthenes joue un rôle important pour ce qui est dans la transmission de l'image, du point de vue du manuscrit autant que de celui de l'imprimé³¹. Un mot d'explication, cependant, s'impose. L'œuvre de Lycosthenes se présente dans un format in-folio, le texte se divisant en colonnes et l'image s'y encastrant directement; le rapport visuel entre la gravure et l'histoire qu'elle illustre, en conséquence, devient ambigu (voir fig. 5). En bas de la page à gauche nous voyons le serpent à sept têtes dont l'image passe directement, à deux modifications près, dans les pages du traité de Boaistuau. Cependant, là où dans le texte de Boaistuau l'image s'arbore en tête du chapitre, mise en valeur par les éléments qui l'entourent (respectivement, son encadrement, le beau titre en italiques qui précède, et la lettrine qui suit, voir fig. 6), celle qui orne le manuel de Lycosthenes est dans les deux sens marginalisée, et le rapport avec le texte qui la décrit n'est pas du coup évident. Il n'est pas rare non plus de trouver une pluralité d'images

29. Voir l'avertissement au lecteur en tête de l'ouvrage; «mais sur tous autres, je suis grandement redevable à Conradus Lycosthenes Rubeaquiensis, lequel [...] a [...] surpassé tous ceux qui l'ont précédé, en labeur, et diligence» (HP, p. 346). En l'occurrence, pour ce qui est du serpent à sept têtes dont nous venons de parler, c'est à la fois l'image et la source de l'histoire chez Lycosthenes qui sont mises en vedette dans la version imprimée (à la différence du manuscrit, où le chapitre concerné est beaucoup plus court, ne représentant qu'une ébauche de celui qui va suivre; l'enluminure offre une version beaucoup plus libre de l'image de Lycosthenes que n'est le cas pour l'édition). Voir HP, p. 191 n. 235, et plus bas, fig. 5 et 6.

30. Voir plus haut, n. 18.

31. Sur la question de l'évolution de l'image entre manuscrit et imprimé, voir l'introduction de notre édition, pp. 105–200.

rassemblées dans le même espace pictural (fig. 7), de manière à ce que les liens entre texte et image se dissolvent encore plus. Il arrive souvent, d'ailleurs, qu'une même image sert à illustrer plus d'une histoire à la fois, voire plusieurs; tel est le cas pour l'image passe-partout de l'inondation qu'on remarque dans la partie supérieure de la page de la fig. 5³². Le procédé du livre de Boaiustau est tout autre, et on n'a qu'à se reporter à la fig. 6, ci-dessus, pour le constater. L'image occupe une place prépondérante en tête de chapitre; c'est l'image qui s'ancre dans l'esprit du lecteur avant qu'il ne s'engage dans le texte. L'image en soi n'est pas forcément originale (comme l'exemple que nous avons choisi en témoigne); le nouveau, par contre, se situe au niveau de l'ensemble. En d'autres termes, l'image est «lue» autant que le texte est lu.

Mais quels sont les genres de «l'anomalie» telle qu'elle se présente à travers les pages de Boaiustau? Essayons d'en dresser une manière de typologie, en rappelant toutefois que chacun de nos exemples, dans le texte, s'accompagne de l'image³³. En premier lieu, les déformations de l'humain, c'est-à-dire des êtres qui s'apparentent à l'humain mais qui en diffèrent de manière radicale; ainsi, par exemple, deux monstres bicéphales «veuz de nos ans en Italie», d'après Celius Rhodiginus (chapitre xxvii; chapitre xxv du manuscrit); des enfants conjoints, telles que les deux filles collées au front observées par Sébastien Münster à Mayence en 1501, ou bien le cas de deux filles jumelles «liées et conjointes par les parties postérieures», engendrées à Vérone en 1475 (respectivement, chapitres vi et xxxv de l'édition, vi et xxi du manuscrit); l'enfant à viscères découverts décrit par Julius Obsequens (chapitre xxviii; chapitre xiii du manuscrit); l'enfant à quatre bras et quatre jambes, né l'année que les Vénitiens et les Genevois faisaient leur paix (chapitre xxxi; chapitre xviii du manuscrit); la vierge «velue entièrement comme un Ours, laquelle la mere avoit enfantée ainsi deforme, et hideuse, pour avoir trop ententivement regardé l'effigie d'un saint Jean vestu de peau, laquelle estoit atachée aux piedz du lict pendant qu'elle concevoit» (chapitre v). Plus effrayant encore est

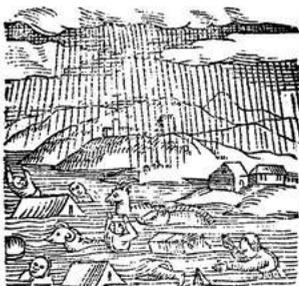
32. L'image se trouve à la p. 538; elle se répète aux pp. 36, 48, 87, 94, 107, 145... (trente-six fois au total). D'autres images sont reprises de la même façon.

33. Il va de soi que nous ne pouvons reproduire la totalité de ces images ici; rappelons par contre que le lecteur peut les consulter dans notre édition in-facsimilé du manuscrit (pour les enluminures) et dans notre édition critique (pour les gravures).

Anno Do- 538
mini.

De prodigijs

1529 **B**asilicæ Rauracorum 14. Iunij, Birsus fluuius, (qui suum per urbem, ob multas cōmoditates transitum habet) continuis



sive imbribus, siue nubistru
ptura, ad eò intumuit, utru
ptis hinc inde laqueatis æ
dificijs, naues onerarias in
urbe ferre potuerit, ac totā
urbis partem, quæ in plano
erat, domorumq; ædificia,
ad curiā usq; magno cum
damno oppleuerit, ad cu
ius inundationis memoriā,
in foro frumentario, ipsosq;
curiæ senatoriæ ingressu,
ænea tabula cum inscriptio
ne erecta est.

1530 **S**piræ episcopalis Germaniæ ciuitatis, quæ ad Rhenū sita est,
excitatus à monacho piscator, ut media nocte per Rhenū na
uicula cum fratribus suis eundem monachum duceret, piscator
promissa pecunia uictus, nauē parauit, ac impositos monachos
in medium Rheni ratem duxit. Verum cum atrox tēpestas orta
esset, nauclerus uitę periculum timens Deiq; implorās auxilium,
à monachis uerberibus tractatus est. Et demum diuino auxilio
ad littus uenit, uerum monachus cum socijs in conspectu nauę

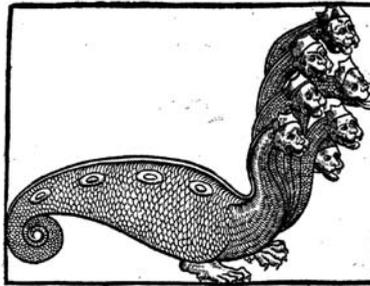


illicò euanuit. Nauta uerò die
re exanimatus, orto die à pu
ero domum ductus, eodem
die obiit. Hoc spectrū elegā
tissimo carmine descripsit
lib. 2. Elegiarū Georgius Sa
binus Brandenbugensis.

Mense Ianuario serpens
monstrosus septem ca
pitibus coronatis, ac duo
bus pedib. instar draconis,
cuius

Figura 5. 1557 Lycosthenes p. 538.

PRODIGIEUSES. 140
fut créé Viconte de Milan, apres la mort de Barna-
boue.
Fin de la trente-&-vniefme histoire.
SERPENT MONSTRUEUX
*achapté par les Veniciens en Afrique, puis enuoyé
en France embasné, comme aucuns mo-
dernes ont écrits.*
Chapitre 32.



Onradus Lychofenes, en son docte
traicté latin des prodiges, duquel j'ay
emprunté le pourtrait de cest horri-
ble serpet à sept testes, éorit que cest
animal monstrueux fut apporté de

Figura 6. HP 1560 f. 140 ro.



Figura 7. 1557 Lycosthenes p. 124-5.

le cas d'un monstre hybride, mi-humain mi-animal, «fort horrible, difforme et espoventable», né à Cracovie ou aux Pays-Bas vers 1543 ou 1547, aux pattes de cygne et à une trompe d'éléphant (chapitre VII), dont nous nous permettons de reproduire l'image (fig. 8). Le mélange de l'animal et de l'humain, en effet, est un champ fertile pour l'imaginaire de la Renaissance. Deuxième volet de notre typologie proposée, nous avons les humains qui sont devenus quasiment des bêtes; ainsi par exemple un monstre «ayant figure humaine» pris dans la forêt d'Haueberg en Allemagne en 1531, dont Boaistuau fait le rapport d'après Gesner (chapitre XXIV; chapitre XXX du manuscrit), ou bien un monstre en forme de chèvre qui selon saint Jérôme apparut à saint Antoine au désert (chapitre XIV; chapitre X du manuscrit). Troisième panneau, l'anomalie peut tout autant impliquer la nature elle-même; le sort de Pline en fournit l'exemple. Boaistuau nous parle aussi de la destruction de Malînes dans le duché de Brabant, où en 1547 le foudre a fait exploser «plus de huict cens caques de pouldre à canon» — «Et entre autres choses memorables et prodigieuses, on y trouva une femme morte, qui estoit enceinte, du ventre de laquelle on tira l'enfant encores tout vif» (chapitre VIII). Plus remarquable encore, dans le même chapitre, est l'histoire de «Pompeius Livius chevalier Romain, lequel s'en retournant avec sa fille de quelques jeux qu'on avoit exhibez à Rome, fut estonné qu'il vit sa fille jeune pucelle estant à cheval saisie de fouldre, laquelle ainsi suffoquée et esteincte, et l'ayant apperceue sans vie la fist despouiller nue, et fut sa langue trouvée sortir par les parties honteuses, comme si le feu l'eust attaincte droict par la bouche, prenant son yssue par le bas». Autre exemple de ce genre de «prodiges de nature», Marcus Curtius «excellent et magnanime chevalier Romain» se sacrifia en se précipitant dans un grand trou ouvert «au milieu de la place de la ville» par un tremblement de terre; il en sortait «quelques vapeurs si pestilentes, que la pluspart des citoyens de la ville en estoient infectez», et le seul moyen de le faire boucher était d'y jeter ce qu'avait la ville de plus précieux » (chapitre XII; chapitre XV du manuscrit). Du même ordre sont les «inondations prodigieuses» (chapitre X; chapitre XXIII du manuscrit), et les comètes et les visions célestes (chapitre XIX; chapitre XX du manuscrit).

Une quatrième catégorie se présente elle aussi; "l'extraordinaire", en effet, peut se manifester aussi au niveau de l'individu. L'exemple en est le chevalier romain Lucius Martius dont on a vu des flammes

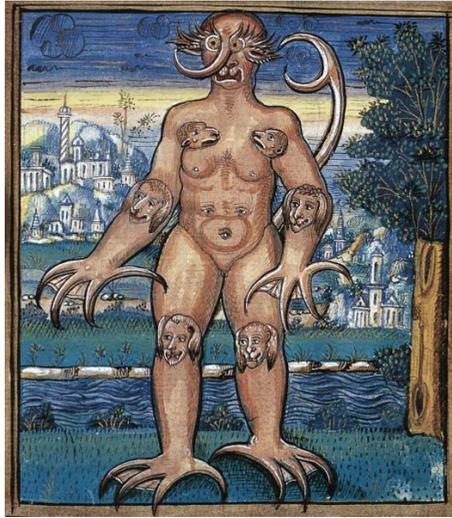


Figura 8. Wellcome ms.136 f. 29 vo.

sortir de la tête lorsqu'il faisait une harangue à ses soldats (chapitre xx; chapitre xiv du manuscrit), ou bien la femme de Vienne qui a porté pendant cinq ans son fruit mort dans son ventre (chapitre xxx; chapitre xvi du manuscrit). Encore y a-t-il l'homme qui arrivait à se laver la face et les mains de plomb fondu (chapitre viii *bis*³⁴; chapitre xix du manuscrit). Plus frappant encore est l'histoire que Boaistuau nous raconte d'un «monstre du ventre duquel il sortoit un autre homme tout entier, réservé la teste» (chapitre xxii; chapitre xxviii du manuscrit).

En outre, cinquième division de notre sujet, nous avons la divination, la prophétie, et les fantômes; le paysan Nanus, par exemple, qui en faisant la ronde de la cité en s'exclamant sans arrêt «Malheur, malheur. . . » prophétisa ainsi la chute de Jérusalem (chapitre ii), ou bien l'histoire des deux Arcadiens, tirée de Valère-Maxime, dont le premier, assassiné et meurtri, se présente en vision à son compagnon en réclamant la vengeance; ou bien le souvenir du fantôme de l'évêque Catalde, qui se présenta à un jeune enfant, contraignant ce dernier

34. Il s'agit d'une erreur de numérotation des chapitres dans l'édition d'origine, erreur qui sera perpétuée jusqu'à l'édition de Marnef et Cavallat de 1575 exclusivement (voir notre édition, pp. 238–239).

à aller chercher un livre dans un endroit signalé par lui, et à présenter ledit livre au roi de Naples, pour servir de préavis des malheurs qui allaient accabler son royaume (chapitre xxvi pour les deux; chapitre xxiv du manuscrit). Dans ce même chapitre des «visions prodigieuses», Boaistuau nous fait savourer aussi l'histoire étonnante d'«un prestre, aagé de soixante et quinze ans, lequel par l'espace de quarante ans assiduz avoit eu un esprit familier en sa compagnie, lequel beuvoit, mangeoit, couchoit, parloit avec luy, et l'accompagnoit en toutes ses actions», ainsi que celle d'une vierge bateleuse de Bologne, ranimée à la vie par art magique, mais qui «tomba morte à terre» lorsque un autre magicien la démasqua. Plus terre à terre, mais non moins marquée par la démesure, est l'histoire du tyran Denis Heracleot «qui devint si gras qu'il estoit contrainct de faire tirer la gresse avec les sangsues»; autrement dit, la goinfrerie figure elle aussi sous la rubrique de l'anomalie (chapitre xxv; chapitre xxii du manuscrit). Goinfrerie et gloutonnerie, en fait, font partie de ce qui serait notre sixième catégorie de l'anomalie, à savoir tout ce qui est excès. Boaistuau détaille les extrémités où sont réduits les hommes, pour ce qui est de leurs misères, ou bien dont ils se montrent capables, pour ce qui est de leurs cruautés. Un exemple saisissant du premier, où se déploie non seulement le cannibalisme mais l'infanticide, est celui de la femme de Jérusalem qui pendant le siège de la ville se voit contrainte à tuer, rôtir et manger son propre enfant (chapitre xxxiii; chapitre xxxi du manuscrit); un exemple tout aussi horrifiant du second, celui d'Arpalus, forcé par le tyran Astiages à manger la chair de son propre fils (chapitre xxxvi; chapitre xxvi du manuscrit). Toujours sur le compte des excès des tyrans, Boaistuau détaille les persécutions dont les premiers chrétiens furent victimes; soit aux mains de Néron, qui les faisait dévorer par des chiens (chapitre xviii; chapitre xii du manuscrit), ou aux mains de l'Empereur Dioclétien, qui les faisaient écarteler par des arbres (chapitre xxxvi; chapitre xxvi du manuscrit). Encore, il reprend d'après la *Cosmographie* de Münster la légende des Juifs qui sous le règne du roi Philippe faisaient crucifier tous les ans «un jeune enfant qu'ilz avoient desrobé» (chapitre ix; chapitre xi du manuscrit). Septième catégorie, et développement de ce qui précède, la punition de tels crimes peut elle aussi se caractériser par la notion de la nature qui dévie de son cours. Ainsi le roi Popiel et l'archevêque Hato de Mayence sont tous les deux mangés vifs par des rats (chapitre iii), et Nabuchodonosor

«sentant la fureur de la justice divine si aspre» est transformé en bête sauvage (chapitre iv). Enfin et pour finir, l'anomalie qui est sans doute la plus impressionnante de toutes est celle dont nous avons déjà fait mention, et qui se place en tout premier lieu dans le texte, à savoir la figure de Satan qui, sous la forme du diable Deumo de Calicut, se fait adorer à la place de Dieu — «le miserable populace [. . .] adorent et reverent le diable, luy font sacrifices, luy erigent statues, le parfument, encensent, et embasment, comme si c'estoit quelque deité» (chapitre i; voir plus haut, fig. 3). De manière un peu plus approximative, on pourrait en tirer, avec la figure du serpent à sept têtes qui clôt le manuscrit et constitue le chapitre xxxii de l'édition, une huitième et dernière catégorie où l'anatomie semble appeler un commentaire religieux³⁵.

On peut donc dire sans exagération que la présentation de l'anomalie à travers les pages de Boaiustau se marque par une richesse et variété étonnante; l'on se doute bien que la lecture des «dames et damoiselles» qui selon Paré formaient son premier public a dû être savoureuse. Comme nous l'avons dit, tout en en faisant une nouvelle présentation, le texte de Boaiustau démontre, rien que par sa popularité, jusqu'à quel point la notion du prodigieux et de l'anomalie est bien ancrée dans les esprits de l'époque, et comment elle trahit ses préoccupations. Nous voudrions cependant souligner un autre aspect de l'ouvrage, qui fait voir lui aussi comment le monstre, le prodige et l'anomalie est perçu à la Renaissance. Tout en représentant la notion de l'écart, le monstre est en même temps de tous les jours. D'un côté, ceci fait partie de l'art du conteur, technique d'ailleurs bien rôdée; Boaiustau tient à ancrer son récit, si peu probable que ce récit puisse paraître, dans le «réel» — c'est-à-dire dans les paramètres d'une date et d'un lieu. En fait, un trait saillant du livre de merveilles de la Renaissance, dont l'œuvre de Boaiustau sert d'exemple, est l'obstination de l'auteur à insister que tout ce qu'il écrit est appuyé par

35. Il faut préciser pourtant que les *Histoires prodigieuses* telles qu'elles sont formulées par Boaiustau dans l'édition d'origine se refusent à toute polémique religieuse; ce sera plutôt le fait de ses continuateurs (voir CÉARD, *La Nature et les prodiges*, cit., pp. 265–272, et J. SPINKS, *Print and polemic in sixteenth-century France: the Histoires prodigieuses, confessional identity, and the Wars of Religion*, «Renaissance Studies», Vol. 27 (2013), pp. 73–96. Par ailleurs, les sympathies religieuses de Boaiustau lui-même prêtent à discussion; voir S. BAMFORTH, *Littérature et religion au seizième siècle : note sur Pierre Boaiustau*, in *Religion et littérature à la Renaissance — Mélanges en l'honneur de Franco Giacone*, sous la dir. de F. Roudaut, Garnier, Paris 2012, pp. 473–501.

des témoignages irréprochables, et donc fondé sur le vrai. Boaistuau, dès la fin de son premier chapitre, fait donc de même — «t'asseurant ceste fois pour toutes, que je ne raconteray aucune histoire en tout ce traicté des Prodiges que je ne confirme par autorité de quelque fameux autheur, Grec ou Latin, sacré ou prophane»³⁶. On peut comparer le *Recueil memorable d'aucuns cas merueilleux* de Jean de Marconville, publié en 1564, en soi largement redevable à Boaistuau, où le parti pris est identique:

Amy Lecteur, pource que i'ay toute ma vie trauaillé à la recherche de la verité, & que je n'ay rien eu plus recommandable que le cours d'icelle. Ie te veulx aduertir que ie n'ay rien inseré en cest œuure, ou que ie ne l'aye veu, ou entendu de personnes qui le sçauoyent certainement, ou leu en Autheurs si approuuez, qu'il ne fault aucunement douter de leur fidelité [...]³⁷.

Comme nous l'avons noté, il s'agit en vérité d'un camouflage, les sources en question étant surtout des sources littéraires. Du point de vue du lecteur, cependant (du moins faut-il le supposer) c'est le concert d'autorité, de lieu et de date qui fait preuve de l'authenticité du fait rapporté. La littérature des canards, les occasionnels consacrés au reportage des faits divers, et en grande partie aux merveilles et prodiges, ne procédera pas autrement³⁸. Le point qui en surgit, cependant — les *Histoires prodigieuses* et les canards nous l'apprennent tous les deux — est que les anomalies de l'ordre, conçues sous la forme de monstres ou de naissances monstrueuses, font partie pour l'homme du seizième siècle d'une expérience journalière. Notons que dans ce même texte d'Ambroise Paré auquel nous avons plus d'une fois fait référence au cours de cet article, où ce dernier, en répondant à ses détracteurs, déclare au passage que le public de Boaistuau est surtout un public féminin, Paré affirme avoir recueilli ses propres monstres des meilleures sources (Gesner, Rondelet, Cardan et Boaistuau lui-même), mais qu'il ajoute aussitôt «Dauantage n'est-il pas permis de les voir en

36. *HP*, p. 364.

37. JEAN DE MARCONVILLE, *Recueil memorable d'aucuns cas merueilleux aduenuz de noz ans, et d'aucunes choses estranges & monstrueüses aduenües es siecles passez*, Jean Dallier, Paris 1564, f. * viii[r].

38. Pour la littérature des canards, voir surtout J.-P. SEGUIN, *L'Information en France avant le périodique: 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Maisonneuve et Larose, Paris 1964.



Figura 9. Lycophaenon 1557 p. 524.

chair & en os tous les iours en ceste ville de Paris & ailleurs?» Certes, Paré se disculpe, mais le traité de Boaistuau lui-même apporte une confirmation anecdotique de ses dires. En fait, lorsque dans le chapitre xxii de son ouvrage Boaistuau raconte l'histoire du «monstre du ventre duquel il sortoit un autre homme tout entier, reservé la teste», histoire dont la source et l'illustration se trouve chez Lycophaenon (voir fig. 9), il y introduit un souvenir personnel, dont entre autres Jean Longis, l'un de ses propres éditeurs, aurait témoigné:

Depuis on l'a veu pres Paris, en un bourg appellé Montlehery, comme plusieurs m'ont attesté, mesmes le bon homme Jean Longis, Libraire en ceste Université, lequel m'a assuré qu'on l'avoit prins audict Montlehery pour celuy qui portoit ce Monstre, de sorte qu'on l'interrogeoit, qu'estoit devenu ce Monstre qu'on avoit veu le temps passé sortir de son corps [...]³⁹

Le monstre, on le voit, est un être familier — à tel point qu'on pourrait le croiser dans la rue, sinon accuser le passant de l'être. Cet aspect quotidien du monstre est attesté à son tour par Pierre de l'Estoile et Montaigne⁴⁰, et de même, pour passer de l'autre côté de la Manche, par les journaux de Samuel Pepys ou de John Evelyn. Evelyn

39. *HP*, p 538. L'anecdote ne figure pas dans la version manuscrite.

40. Voir l'histoire de l'homme sans bras vu le 10 février 1586 par Pierre de l'Estoile (*Registre-journal du règne de Henri III (1585-1587)*, éd. par M. Lazard et G. Schrenck, Droz, Genève 2001, p. 175), que raconte aussi Montaigne (*Essais*, 1 xxii) et Paré (*Des monstres et prodiges*, cit., pp. 33-34).

ne s'affaire pas beaucoup, par exemple, en racontant sous la date du 20 avril 1644 l'anecdote suivante:

... when coming to Orleans, and lying at the White-Crosse [...] there kitten'd a Cat on my bed, which left on it a Young one having 6 eares, eight leggs, two bodys from the navil downewards, & two tayles: which strange Monster, I found dead; but warme by me in the Morning when I awaked [...] ⁴¹.

Faisons la remarque suivante en guise de conclusion. Comme le succès du livre de Boaistuau en témoigne, l'anomalie et l'extraordinaire à la Renaissance font partie paradoxalement de la vie de tous les jours, et le public en est friand. L'enjeu en est double, car le monstre non seulement enseigne, mais divertit. En fin de compte, le point de vue d'Evelyn et d'autres ne peut faire autre que de nous ramener à notre point de départ, puisque c'est Pline qui dans sa propre discussion des races monstrueuses au début du livre VII de son *Histoire naturelle* attire l'attention sur l'infinie variété et diversité de la nature. Comme l'historien prend soin de le rappeler à son lecteur, on ne saurait en définir les limites;

aut quid non miraculo est, cum primam in notitiam venit? quam multa fieri non posse prius quam sunt facta iudicantur? Naturæ vero rerum vis atque maiestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes eius ac non totam complectatur animo⁴².

Tout fait partie du cours de la nature, et ce qui nous semble anormal n'est autre, en fait, que manifestation de notre ignorance; comme Montaigne l'a ajouté en marge sur l'exemplaire de Bordeaux, en codicille à sa propre discussion d'un enfant à une seule tête et deux corps qu'au moment de la rédaction primitive de son texte il venait de voir, «Ce que nous apelons monstres ne le sont pas à dieu qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprises». Il ajoute de surcroît, pour ce qui est de la nature, «Rien n'est que selon elle quel qu'il soit»⁴³. Si pour nous monstre et merveille

41. *The Diary of John Evelyn*, ed. by E.S. de Beer, Oxford University Press, London 1959, p. 78.

42. PLINE L'ANCIEN, *Historia naturalis* VII, 1, 6-8.

43. MONTAIGNE, *Essais*, II XXX «D'un enfant monstrueux», voir *Reproduction en quadrichromie de l'exemplaire avec notes manuscrites marginales des Essais de Montaigne (Exemplaire*

se trouvent rejetés vers les marges, le livre de Boaistuau apporte son propre témoignage que la Renaissance arrivait à les assimiler parfaitement⁴⁴.

de Bordeaux), éd. by P. Desan, Schena–Montaigne Studies, Fasano–Chicago 2002, p. 303). Boaistuau parle à son tour, dans le chapitre xxxi de son traité, d'un «petit monstre masle, qui a quatre bras et quatre jambes, et n'a qu'une teste, avec la proportion gardée en tout le reste du corps» (*HP*, pp. 667–668); il ne s'agit pas à l'évidence du même, mais on reconnaît le générique. Montaigne dit du sien «Il estoit en tout le reste d'une forme commune».

44. Je développe la problématique à laquelle je fais allusion ici dans notre article *On Gesner, Marvels and Unicorns*, «Nottingham French Studies», 49 (2010), 3 (special issue: *Nouveaux départs: Studies in honour of Michel Jeanneret*, ed. by S. Bamforth), pp. 110–145.

Degenerazioni

ANTONELLO LA VERGATA

I. Paure*

Racconta Bertrand Russell nell'*Autobiografia* che per sposare la prima moglie, Alys, dovette vincere non solo l'opposizione dei suoi, ma anche la maledizione biologica che sembrava incombere su tutta la famiglia.

Il vecchio medico di famiglia, uno scozzese dall'aria grave, con lunghi favoriti, cominciò a raccontarmi sulla storia della mia famiglia tutti quei fatti che avevo vagamente sospettati: la pazzia dello zio William, il fidanzamento della zia Agatha rotto a causa delle sue allucinazioni e l'epilessia di cui era stato vittima mio padre (da quanto in seguito mi dissero alcuni specialisti, dubito che questa diagnosi fosse esatta). A quell'epoca coloro che ritenevano di seguire un metodo scientifico tendevano a considerare l'ereditarietà quasi con superstizione, e naturalmente non si sapeva quante turbe mentali sono conseguenza di un ambiente negativo e di un'educazione morale errata. Cominciai ad avere la sensazione di essere condannato ad un triste destino. Lessi *Spettri* di Ibsen e *Bandiere sulla città e sul porto* di Björnson. Alys aveva uno zio un po' strambo. Dopo aver insistito su questi fatti fino a farmi quasi impazzire, i miei mi convinsero a sentire il parere di medici specializzati per sapere se, nel caso ci fossimo sposati, c'erano probabilità che i nostri figli fossero squilibrati [...] Si creò un'atmosfera densa di sospiri, lagrime, gemiti e orrore morboso, in cui quasi non si poteva respirare¹.

* Questo paragrafo, così come i 5, 6 e 8, riprende, con modifiche, parti della mia introduzione all'edizione italiana di D. PICK, *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848-c. 1918*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *Volti della degenerazione. Una sindrome europea, 1848-1918*, La Nuova Italia, Firenze 1999. Ringrazio l'editore dell'autorizzazione a usare parti di quel testo.

I. B. RUSSELL, *Autobiografia*, Longanesi, Milano 1969, pp. 126-128; traduzione leggermente modificata. Il titolo originale dell'opera di Björnson è *Det flager i byen og på havnen* (1884). Russell la cita col titolo che le fu dato nella traduzione inglese, *The Heritage of the Kurts*, e che è stato conservato dal traduttore italiano dell'*Autobiografia*, forse convinto che l'opera fosse stata scritta in inglese.

Nonostante tutto, Bertrand e Alys coronarono il loro sogno, e alcuni anni dopo poterono felicemente divorziare.

Nel dramma di Gerhart Hauptmann *Vor Sonnenaufgang* (*Prima del sorgere del sole*, 1889), invece, una situazione analoga ha un epilogo ben diverso. Alfred Loth, dopo un colloquio col dottor Schimmelpfennig, interrompe il fidanzamento con Elena e se ne va precipitosamente, appunto prima che sorga il sole, lasciando solo due righe di addio. Loth stava per entrare in una famiglia tarata: un padre ubriacone che molesta la figlia minore, questa circuita dal marito della sorella, la matrigna che si porta a letto il genero mentre la moglie di lui sta per partorire. La causa della rovina è l'alcolismo ereditario: un bambino della figlia maggiore muore a tre anni già alcolizzato, un altro nasce morto. L'unica immune da tare è proprio Elena, che ama ricambiata Loth, venuto da quelle parti per studiare le condizioni di vita dei minatori. Ma è in agguato il serpente, che ha assunto le sembianze dell'uomo di scienza: il dottore informa Loth della maledizione che incombe sulla famiglia e Loth, uomo tutto d'un pezzo, pur apprendendo che «ci possono essere eccezioni», pianta Elena nel modo che si è detto. La poveretta si uccide, vittima, se non del male, della paura del male.

Sono tante le opere letterarie in cui si avverte questo senso di condanna senza colpa, di declino fatale, di destino incombente: in una parola, di degenerazione inarrestabile. Dai *Rougon-Macquart* di Zola a Capuana, da Pío Baroja a H.G. Wells, da Ibsen a Thomas Hardy, da Björnson a Frank Norris, da Huysmans a Strindberg, il motivo pervade la letteratura europea e, forse in misura minore, americana; senza contare la diffusione straordinaria del tema gemello della decadenza, che ispirò, oltre a Baudelaire, Wilde e Thomas Mann, un'alluvione di scritti minori e minimi, un vero e proprio genere letterario, soprattutto in Francia, con un'inflazione di titoli pieni di *ennui*, *lassitude*, *anémie*, *langueur*, *impuissance* ecc.².

2. Sui rapporti fra dottrine della degenerazione e letteratura, si vedano S.J. KLINE, *The Degeneration of Women: Bram Stoker's Dracula as Allegorical Criticism of the Fin de Siècle*, CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach 1992; J.A. RICHARDSON, *Falling Towers: the Trojan Imagination in The Waste Land, The Dunciad, and Speke Parrott*, University of Delaware Press-Associated University Presses, Newark-London 1992; W. GREENSLADE, *Degeneration, Culture and the Novel, 1880-1940*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; S. ARATA, *Fictions of Loss in Victorian Fin de Siècle*, Cambridge University Press, Cambridge 1996;

Non si tratta solo di motivi letterari. Gli ultimi decenni dell'Ottocento non furono solo gli anni della *Belle époque*, della fiducia nel progresso e nella scienza simboleggiata nel *Ballo Excelsior* (1881) di Romualdo Marengo e uno dei più lunghi periodi di pace che l'Europa occidentale abbia conosciuto. Furono anche un'epoca di angoscia. Giustamente, l'autore del libro migliore sulla degenerazione l'ha definita «una sindrome»³. E la paura del male, che, come si è visto, era parte del male stesso, assunse proporzioni per noi inimmaginabili. Nemmeno l'incubo dell'AIDS ha prodotto nulla di simile. La degenerazione divenne materia di ricerche, trattati, inchieste, dibattiti politici, movimenti di riforma sociale, s'insediò, come si dice in questi casi, nell'immaginario collettivo. Il pericolo poteva essere ovunque, visto che si annidava nel luogo insieme più vicino e più lontano, nel centro stesso della vita: il sangue. È fin troppo facile mettere in relazione tutto ciò con le trasformazioni che avvenivano nella vita economica e sociale: urbanizzazione, industrializzazione, espansione coloniale, tensioni imperialistiche, irruzione delle masse sulla scena politica, ritorno dello spettro della rivoluzione. La Francia, terra di origine dell'epidemia, aveva conosciuto, dal 1789, tre rivoluzioni, due imperi, tre repubbliche ed era stata invasa due volte da eserciti stranieri. La Comune aveva dato il colpo di grazia all'ottimismo borghese, già incrinato dal '48. Il paese si spopolava⁴. Già da tempo i francesi erano

K. HURLEY, *The Gothic Body. Sexuality, Materialism, and Degeneration at the Fin de Siècle*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; *Reading Fin de Siècle Fictions*, ed. by L. Pykett, Longmans, London 1996. Più in generale, sulla degenerazione vedi le opere citate nella nota successiva.

3. PICK, *Volte della degenerazione*, cit.; vedi anche: G. GENIL-PERRIN, *Histoire des origines et de l'évolution de l'idée de dégénérescence en médecine mentale*, Leclerc, Paris 1913; E.R. CURTIUS, *Entstehung und Wandlungen des Dekadenzproblems in Frankreich*, «Internationale Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», 15 (1921), pp. 35–51, 147–166; A.E. CARTER, *The Idea of Decadence in French Literature, 1830–1900*, University of Toronto Press, Toronto 1958; A. WETLEY, *Zur Problemgeschichte der "dégénérescence"*, «Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften», 4, 1959, pp. 193–212; K.W. SWART, *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*, M. Nijhoff, Den Haag 1964; *Degeneration. The Dark Side of Progress*, ed. by S.L. GILMAN and J.E. CHAMBERLIN, Columbia University Press, New York 1985; G. MANN, *Dekadenz–Degeneration–Untergangsanst im Lichte der Biologie des 19. Jahrhunderts*, «Medizinhistorisches Journal», 20, 1985, pp. 6–35; K. HURLEY, *Hereditary Taint and Cultural Contagion: the Social Etiology of Fin-de-Siècle Degeneration Theory*, «Nineteenth-Century Contexts», 14, 1990, pp. 193–214; M. SIMONAZZI, *Degenerazionismo. Psichiatria, eugenetica e biopolitica*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

4. A. ARMENGAUD, *La population française au XIX^e siècle*, PUF, Paris 1971.

ossessionati dal calo delle nascite, che attribuivano alla diffusione di ogni forma immaginabile di devianza: follia, vagabondaggio, vizio, crimine, ubriachezza, prostituzione, egoismo e scarso amor di patria⁵. Demografi, medici, uomini politici, intellettuali come Renan, Taine, Zola ripetevano che la Francia pagava per le sue colpe: il lassismo e la corruzione del Secondo Impero, le convulsioni rivoluzionarie, i facili guadagni, la perversione dei costumi sessuali e il crollo delle nascite, l'intellettualismo, il lusso⁶. . . Era urgente una rigenerazione politica, sociale, morale e *fisica*.

2. Intermezzo: «Il trionfo della medicina»

In sé la deprecazione delle conseguenze funeste della vita moderna non era cosa nuova. Almeno dalla metà del Settecento, schiere di medici, filosofi e moralisti avevano denunciato la degradazione delle condizioni di vita nelle città. Nella prima metà del nuovo secolo, sporcizia, vizio, abbruttimento, violenza, alcolismo, tubercolosi, sifilide avevano offerto materia letteraria a numerosi autori (basti pensare a Sue o a Dickens). Fu facile tradurre questa materia nel linguaggio biomedico della degenerazione. In fondo bastava inserire la parola nelle descrizioni della miseria. Il brano che segue è di Matilde Serao:

Negli uomini, le stimmate della miseria, della malattia e del vizio erano più spiccate, massime nei vecchi, nelle loro rughe, nel colore della loro pelle, nella lacrimosità degli occhi, nei nasi adunchi, nei menti rincagnati, in quelle bocche violette, in quelle bocche livide, dalle labbra rientrate, sulle gengive senza denti; lunghe storie apparivano, di decadenze fisiche e

5. Un testo fra i tanti: J. BERTILLON, *La dépopulation de la France*, Alcan, Paris 1911. Si veda A. McLAREN, *Sexuality and the Social Order. The Debate over the Fertility of Women and Workers in France, 1770–1920*, Holmes and Meier, New York 1983. Ma anche la paura del crollo demografico divenne ben presto una sindrome europea: si veda per esempio il caso inglese in G.R. SEARLE, *The Quest for National Efficiency, 1899–1914*, Oxford University Press, Oxford 1971; ID., *Eugenics and Politics in Britain, 1900–1914*, Noordhoff, Leiden 1976; R.A. SOLOWAY, *Demography and Degeneration: Eugenics and the Declining Birthrate in Twentieth-Century Britain*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1990.

6. R.N. NYE, *Crime, Madness, and Politics in Modern France. The Medical Concept of National Decline*, Princeton University Press, Princeton 1984.

morali, di degenerazioni dei sensi e della coscienza, di travimenti, in tutte le sudicerie della persona e delle abitudini⁷.

Di nuovo, nella sindrome tardo-ottocentesca della degenerazione, vi era la medicalizzazione del problema e il coinvolgimento della scienza. Coinvolgimento duplice: da una parte la scienza era presentata come il rimedio, dall'altra era essa stessa contagiata dal virus. Medici, psichiatri e biologi, che avevano anche preso il posto di filosofi e preti come custodi della moralità, soffrivano dell'angoscia che volevano combattere e la fomentavano. Di loro si può dire quello che Karl Kraus disse (a torto o a ragione, non importa qui) della psicanalisi: è la causa della malattia di cui pretende di essere la cura. Del resto, una categoria professionale ha tutto l'interesse — indipendentemente dalla buona fede dei singoli — a creare, conservare, rafforzare, rinnovare le condizioni della propria prosperità, un po' come una specie animale (non arrivo a nominare qui i parassiti) ha interesse a che le sue prede non si estinguano. Questione non di *lobby*, ma di ideologia. La troviamo portata al paradosso estremo nel protagonista della commedia di Jules Romains *Knock, ou le triomphe de la médecine* (1923). Non vi si parla più, dati i tempi, di degenerazione, ma la tendenza alla medicalizzazione del mondo è spinta a un punto tale che il medico diventa il "creatore" della malattia, e la salute il nemico della medicina. Dice il dottor Knock al medico anziano che gli ha passato la condotta in un distretto rurale:

"Ammalarsi": nozione antiquata, che non regge più davanti ai dati della scienza attuale. "Salute" è solo una parola, che si potrebbe cancellare dal nostro vocabolario senza inconvenienti. Per quello che mi riguarda, conosco solo persone più o meno colpite da malattie più o meno numerose e di evoluzione più o meno rapida. Naturalmente, se andate a dir loro che stanno bene, non chiedono di meglio. Ma le ingannerete [...]

Voi mi lasciate un distretto popolato da qualche migliaio di individui neutri, indeterminati. Il mio compito è determinarli, condurli all'esistenza medica. Li metto a letto e vedo che cosa può venirne fuori: un tubercolotico, un neuropatico, un arteriosclerotico, quello che volete, ma qualcuno, buon Dio!, qualcuno! Non c'è niente che mi irripi più di questo essere né carne né pesce che chiamate "uomo che sta bene".

7. M. SERAO, *Mors tua*, Milano, Treves 1926, I, p. 659.

«Ma non potete mettere a letto un distretto intero!», obietta il collega. E Knock:

La verità è che a tutti noi manca il coraggio, che nessuno, nemmeno io, oserà andare fin in fondo e mettere a letto un'intera popolazione, per vedere, per vedere! Ma ammettiamo pure che persone in salute siano necessarie, se non altro per curare gli altri, o per formare, dietro i malati, una specie di riserva. Quello che non mi piace è che la salute metta su arie di provocazione, perché questo, lo riconoscerete, sarebbe troppo. Chiudiamo un occhio su un certo numero di casi, lasciamo a un certo numero di persone la loro maschera di prosperità. Ma se poi vengono a pavoneggiarsi davanti a noi e a sfidarci, allora mi arrabbio.

Ancora il vecchio dottore: «Voi pensate solo alla medicina... E tutto il resto? Non temete che generalizzando l'applicazione dei vostri metodi si produca un certo rallentamento nelle altre attività sociali, alcune delle quali sono, nonostante tutto, importanti?». Risposta:

Questo non mi riguarda. Faccio il medico, io.

[...]

Adesso questo paese si è tutto impregnato di medicina, animato e percorso dal fuoco sotterraneo della nostra arte. La prima volta che mi sono stabilito qui, non provavo orgoglio; sentivo che la mia presenza era impalpabile. Questo vasto territorio faceva con insolenza a meno di me e dei miei simili. Ma ora mi sento a mio agio come un organista di grandi organi davanti alla tastiera. In duecentocinquanta di queste case [...] ci sono duecentocinquanta camere in cui qualcuno professa la medicina, duecentocinquanta letti in cui un corpo disteso testimonia che la vita ha un senso, e, grazie a me, un senso medico. Di notte è ancora più bello, perché ci sono le luci. E quasi tutte le luci sono mie. I non malati dormono nelle tenebre. Sono esclusi. Ma i malati tengono acceso il paralume o la lampada. La notte mi sbarazza di tutto quello che resta ai margini della medicina, mi libera dal suo fastidio e dalla sua sfida. Il paese cede il posto a una sorta di firmamento di cui sono io il continuo creatore [...] Pensate: per tutta questa gente il primo compito è ricordarsi delle mie ricette, che sono la voce delle mie prescrizioni. Pensate: tra qualche istante suoneranno le dieci, e per tutti i miei malati le dieci sono l'ultima rilevazione della temperatura rettale, e fra qualche istante duecentocinquanta termometri entreranno tutti insieme...

Il collega interrompe Knock per «afferrargli emozionato il braccio» ed esclamare: «Un capoluogo di distretto non è posto per un uomo

come voi. Vi ci vuole una grande città». E Knock: «L'avrò, prima o poi»⁸.

Facendo le debite proporzioni, per l'insieme dei medici ci voleva l'intera società. L'ebbero.

Certo, come si è detto, è vero anche l'inverso: i medici assorbivano la paura diffusa nella società, le davano una formulazione scientifica e la restituivano al mittente con gl'interessi e corredata di prescrizioni. In un certo senso, chiedersi se furono artefici o vittime della sindrome della degenerazione è come chiedersi se venga prima l'uovo o la gallina. Fra sapere medico e sentimento collettivo ci furono un'influenza e un rinforzo reciproci. Nel caso di Russell è il primo che dà man forte al secondo e sembra quasi offrire un responso su ordinazione. Viceversa, nel dramma di Hauptmann è il medico che mette la pulce nell'orecchio di Loth, dando inizio a una tragedia che si aggiunge a tragedia. Comunque sia, il risultato fu un circolo vizioso di paura; il corpo individuale e il corpo sociale furono compresi in un unico quadro clinico. Come scrive Pick, avvenne «lo spostamento generale da immagini del singolo degenerato (sorrette da modelli nosologici di *dégénérescence*) a una concezione biomedica della folla e della civiltà di massa come regressione». Un fenomeno così vasto e complesso che non si può studiare con i soli strumenti della storia intellettuale o della storia della medicina o della storia sociale, ma servendosi degli uni e degli altri. Il problema, del resto, si pone già a proposito dell'opera che segnò, per così dire, la nascita ufficiale della sindrome, il *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* (1857) di Bénédict-Augustin Morel: fu essa una conseguenza della grande paura del '48 o una causa delle paure successive?

3. Una sindrome proteiforme*

Morel era consapevole di aver raccolto sotto il termine “degenerazione” «tutta una gamma imprevedibile di affezioni nervose proteiformi»: «temperamenti intisichiti, sofferenti e malaticci», «perversioni morali»,

8. J. ROMAINS, *Knock, ou le triomphe de la médecine*, Gallimard, Paris 2001, pp. 80, 135-139.

* Questo paragrafo, come i 9 e 10, riprende, con modificazioni, alcune parti di A. LA VERGATA, *Lombroso e la degenerazione*, in *Cesare Lombroso. Gli scienziati e la nuova Italia*, a cura di S. Montaldo, il Mulino, Bologna 2011, pp. 55-93.

«incredibili aberrazioni intellettuali»⁹. Una «predisposizione organica infelice — scrive — dà inizio a trasformazioni patologiche la cui concatenazione e dipendenza reciproca produce nuove entità malate, sia di ordine fisico, sia di ordine morale, e talora tutt'e due insieme»¹⁰. L'eredità del patologico è inesorabile, ma gli «eredi di un male iniziale», le «razze degenerate», non presentano necessariamente lo stesso «marchio di degradazione esteriore», soprattutto nel caso di «malattie essenzialmente ereditarie e trasformabili come la sifilide o la scrofolo»¹¹. La degradazione è irreversibile, *per lo più* (precisazione importante, come vedremo). I guasti sono *sia* fisici *sia* morali. La sede delle alterazioni è il cervello, l'organo dell'anima e del carattere: «il sistema nervoso è dotato di una potenzialità sufficientemente ampia perché [...] l'inclinazione a riprodurre fenomeni patologici divenga,

9. B.-A. MOREL, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, et des causes qui produisent ces variétés maladives*, Baillière, Paris 1857, p. 324. Tanto proteiforme era la sindrome e tanti gli usi a cui si prestava il termine che la stessa definizione del concetto divenne in alcuni autori ufficialmente, e direi sfacciatamente generica. Così, per esempio, scrive lo psichiatra Charles Féré nel 1894: «Quando le qualità specifiche che caratterizzano la razza non sono più trasmesse per eredità, quando in una famiglia i figli non somigliano più ai genitori e ai fratelli e sorelle, quando ne deriva un cambiamento nell'adattamento all'ambiente fisico e sociale, si dice che la razza degenera» (cit. in J. BORIE, *Mythologies de l'hérédité au XIX^e siècle*, Galilée, Paris 1981, p. 155). La stessa considerazione vale per il testo di un medico americano, E. TALBOT, *Degeneracy. Its Causes, Signs and Results*. Pubblicato nel 1898 nella collana "Contemporary Science Series" diretta da Havelock Ellis per l'editore Walter Cott di Londra, abbracciava sotto "degenerazione" «ogni e qualunque genere concepibile di malattia, patologia sociale, devianza, stato psichico o condizione fisica abnormi», insomma, «ogni deviazione dallo standard della normalità»; la causa era vista in «qualche trasgressione delle regole sociali, morali o fisiche», i cui effetti si erano fissati nella costituzione ereditaria dell'individuo». Delinquenza giovanile, perversioni sessuali, miseria cronica, idiozia, caratteristiche fisiche e comportamentali delle razze "inferiori": tutti effetti della degenerazione (si veda N. STEPAN, *Biological degeneration: Races and Proper Places*, in *Degeneration. The Dark Side of Progress*, cit., pp. 112–113).

10. MOREL, *Traité des dégénérescences*, cit., p. 565.

11. Ivi, p. 605. «Razze degenerate» non va inteso in senso "razzista". Il pericolo della degenerazione è infatti universale: in una casa di Londra in cui non circola aria come in una palude etiopica in cui imputridiscono mucchi di cavallette, «il veleno che si genera nei due casi è lo stesso» (p. 640). Una volta le campagne erano il rifugio della salute e della morale. Ora anche i loro abitanti sono vittime di «nevrosi che un tempo sembravano appannaggio della classe ricca o degli individui *blasé* e esauriti: isteria, ipocondria, clorosi» (p. 605). Per Morel, monogenista, «non esistono [...] razze degenerate ma degenerazioni dentro le razze» (S. NICASI, *Il germe della follia. Modelli di malattia mentale nella psichiatria italiana di fine Ottocento*, in *L'età del positivismo*, a cura di P. Rossi, il Mulino, Bologna 1986, p. 315; corsivo originale).

necessariamente, una nuova facoltà dell'encefalo»¹².

Le cause della degenerazione sono sia ambientali (miasmi, cibi tossici ecc.) sia comportamentali (masturbazione, sodomia e altre pratiche sessuali illecite). A tutte si aggiunge l'«influenza demoralizzante che esercitano la miseria, la mancanza di istruzione, l'imprevidenza, l'abuso delle bevande alcoliche e gli eccessi venerei»¹³. Infatti, nelle «classi demoralizzate dalla miseria» la degenerazione è aggravata dalla «mancanza totale di educazione morale e religiosa» e dal «disprezzo delle convenzioni sociali, spesso finte certo, ma pur sempre salutari in determinate circostanze, poiché frenano la tracimazione delle passioni peggiori»¹⁴.

Le «varietà» sociali che «non possiedono né l'intelligenza del dovere né il senso della moralità degli atti e il cui spirito non è suscettibile di essere illuminato o anche consolato da nessuna idea di ordine religioso» meritano di essere definite «classi pericolose». Per fortuna finiscono con l'essere sterili. . . Questo vale anche per il borghese che decade da una condizione favorevole: «essere abbruttito, completamente degenerato, incapace perfino di riprodursi»¹⁵. La sterilità è la giusta punizione, o il rimedio, della natura (e della provvidenza) al male fisico e morale; viceversa, il vigore e la salute fisica e morale si traducono nella capacità di generare una prole numerosa¹⁶.

Chi degenera? Per molto tempo la risposta prevalente era stata: le

12. MOREL, *Traité des dégénérescences*, cit., p. 334. Ovviamente Morel non era il primo ad affermare la centralità del sistema nervoso. Già il Settecento era stato preda di una vera e propria moda e mitologia dei nervi; si veda: G.S. ROUSSEAU, *Cultural History in a New Key: Towards a Semiotics of the Nerve*, trad. it. *Per una semiotica dei nervi: la storia sociale del linguaggio in una nuova chiave*, in G.S. ROUSSEAU, *La medicina e le Muse*, a cura di A. La Vergata, La Nuova Italia, Firenze 1993, pp. 65–156. Né Morel era il primo — e non sarebbe stato l'ultimo — a dare tanto peso all'eredità. Riassumendo in una frase pagine e pagine del trattato sull'eredità di Prosper LUCAS (*Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux*, Baillière, Paris 1847–1850, 2 voll.), compulsato per la stesura dei suoi romanzi, Zola scrisse: «Ogni malattia nervosa è ereditaria» (cit. in BORIE, *Mythologies de l'hérédité*, cit., p. 80).

13. MOREL, *Traité des dégénérescences*, cit., pp. 50–51.

14. Ivi, p. 353.

15. Ivi, pp. 461, 119.

16. Nessuna novità nemmeno in questo: è un'idea antica (si trova già nella Bibbia) e perdurante; accompagnerà tutti i dibattiti ottocenteschi sulle dinamiche demografiche, fino alle campagne per la natalità ben note a noi italiani. In una delle ultime opere di Zola, *Fecondité* (1899), la fecondità è insieme il mezzo e l'effetto della rigenerazione fisica e morale della Francia.

famiglie aristocratiche. Nel 1846 Benoiston de Châteauneuf, statistico studioso della longevità, della mortalità e della fecondità, affermava che nemmeno nelle condizioni favorevoli dell'*ancien régime* queste duravano più di tre secoli (sette o otto generazioni) e che le eccezioni erano dovute a «innesti su famiglie estranee»¹⁷. Ora però il male era diventato democratico: poteva colpire *tutti*. All'origine della degenerabilità umana stava la Caduta. Dobbiamo ricordare che Morel era monarchico, cattolico e nemico della Rivoluzione?

Ma i sani abitanti della campagna? Certo, loro restano pur sempre il meglio della nazione, ma la diffusione dell'immoralità (che fa tutt'uno con la miseria) porta il virus anche da quelle parti. Il proletario urbano? Peggio che mai. La letteratura dell'Ottocento è piena di operai poltroni, improvvidi, alcolizzati, millantatori, sensuali, instabili, vagabondi, malati, miserabili, criminali, giustamente puniti dalla natura mediante il suo braccio secolare: l'ordine sociale. Sono quelli che faranno tanta paura all'inglese Francis Galton, cugino di Darwin, da ispirargli l'idea dell'eugenetica. Annotano i Goncourt il 3 maggio 1876 nel loro *Journal*: «la degenerazione dell'uomo del popolo e dell'operaio» è dimostrata dal fatto che le loro prestazioni nei bordelli sono peggiorate, teste una *maîtresse*¹⁸. Nemmeno i popolani sono più quelli di una volta.

4. La moralità del corpo

L'intreccio di medicina e moralità è una costante in una letteratura medica la cui vastità oggi ci riesce difficile immaginare. Riferisce per esempio il dottor Bergeret, autore di *Des fraudes dans l'accomplissement des fonctions génératrices, dangers et inconvénients pour les individus, la famille et la société* (1868), testo consultato da Zola nello scrivere il romanzo *Fécondité*:

La signora mi rivela che il marito ha la fastidiosa abitudine di applicare la lingua e le labbra agli organi genitali della moglie per suscitarmi un orgasmo

17. L.-F. BENOISTON de CHÂTEAUNEUF, *Sur la durée des familles nobles en France*, «Annales d'hygiène publique et de médecine légale», 35, 1846, pp. 27–56. Anche Morel pensava che la rigenerazione dei degenerati fosse possibile mediante matrimoni con sangue sano, idea che sarà rifiutata dai degenerazionisti francesi di fine secolo.

18. Cit. in BORIE, *Mythologies de l'hérédité*, cit., p. 103.

venereo che diventa tale che la signora dice a un'amica: mi snerva troppo, la mia salute non resisterà. Trovai il modo di dire al marito che una gravidanza avrebbe guarito sua moglie. Egli seguì il mio consiglio e, effettivamente, la malata, messa incinta, riacquistò ben presto freschezza, pinguedine e bellezza¹⁹.

Quale migliore conferma del "sinolo" salute–innocenza–moralità–normalità–bellezza? Sentenzia nel 1894 lo psichiatra Féré: «Alla salute ereditaria corrisponde la bellezza, all'eredità morbosa corrisponde la bruttezza»²⁰.

In tutto questo non c'era nulla di nuovo. Come si è accennato, il Settecento è pieno di medici che danno per scontata una solidarietà inscindibile fra il fisico, lo psichico e il morale: una vera e propria economia morale della natura si manifestava anche nella fisiologia e nella patologia. Il naturalista francese Julien-Joseph Virey, *pharmacien* all'ospedale parigino del Val-de-Grâce, non esprimeva solo un'opinione personale quando sosteneva, nel 1815, che le prostitute diventavano sterili a causa del loro vizio. Nel 1859 Moreau de Tours scrive che i figli illegittimi sono tutti portatori di predisposizioni anormali: «bisogna tener conto dell'esaltazione che di solito accompagna le unioni del genere [...] a causa dell'analogia di tale condizione con una vera e propria sovraccitazione morbosa»²¹. E forse è il caso di ricordare che Herbert Spencer stabiliva un rapporto inverso fra attività cerebrale e fecondità, ritenendo che il sistema nervoso e il sistema riproduttivo fossero strettamente collegati, oltre a constare della stessa sostanza, la «neurina»²².

Può sembrare paradossale, ma proprio la credenza nella solidarietà del fisico e del morale autorizzava le speranze dei meno pessimisti in una reversibilità del danno. Le prostitute di Virey possono riacquistare la fecondità, se si ravvedono. E il buon dottor Benassis, protagonista del *Médecin de campagne* (1833) di Balzac, opera una rigenerazione

19. Cit. *ivi*, p. 164.

20. Cit. *ivi*, p. 155.

21. J.-J. MOREAU DE TOURS, *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*, Masson, Paris 1859, p. 304. Altri aggiungeranno l'ebbrezza alcolica durante l'atto sessuale.

22. Per questo e altri esempi rimando a A. LA VERGATA, *Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della natura, 1700–1900*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 112–118, 150–163.

sanitaria, morale ed economica di una popolazione di cretini (in senso medico) di fatto deportandoli in un ambiente diverso e incentivandoli al lavoro organizzato.

Altri rimedi erano quelli vecchi di secoli: contro il rammollimento, per esempio, indurire. Ai «bambini nervosi», consiglia ancora nel 1908 il neurologo americano Peterson, «bagni freddi, frizioni, sport e letto duro»: «fateli dormire in una stanza fredda e tenete le finestre spalancate durante la notte, potenziate le capacità fisiche di resistenza agli stimoli esterni. Per loro si rende assolutamente necessaria una vita di campagna, e in futuro dovranno svolgere un lavoro manuale all'aria aperta, mai un impiego di concetto al chiuso»²³.

5. Un passo indietro: parole

Naturalmente, il termine “degenerazione” non fu inventato da Morel. Già nel latino classico *degenerare* e *degeneratio* avevano assunto un significato più negativo del letterale “tralignare” o “mutare genere” e acquisito un senso morale che aveva finito col prevalere. Dicendo che l'orzo *degenerat in avenam*, Plinio il Vecchio vuol dire solo che si trasforma in avena (credenza naturalmente erronea), e un cane *degener* è un bastardo. Ma in Virgilio le mele degenerano nel senso che, imbastardendosi, scadono di qualità, e un animo *degener* è ignobile perché indegno della propria origine. In Cicerone “si degenera” dalle virtù degli antenati; in Livio *degenerare in mores Persanos* vuol dire corrompersi adottando costumi esotici e lussuosi; in Tacito *degenerare ad theatrales artes* vuol dire “abbassarsi all'esercizio dell'arte scenica”. Il verbo *degenerare* è anche transitivo, nel senso di “far degenerare”, fisicamente e moralmente, “corrompere”, “disonorare”, “svilire” (con la propria degenerazione)²⁴.

Nel linguaggio medico *degeneratio* è sancito come termine tecnico nella sesta edizione (1682) del *Lexicon medicum* del medico messinese Bartolommeo Castelli, il quale però rinvia a van Helmont: «Si parla di “degenerazione” quando una cosa (*res*) si allontana dalla sua caratteri-

23. Cit. in L. DONN, *Freud and Jung. Years of Friendship, Years of Loss*, Scribner, New York 1988, trad. it. *Freud e Jung*, Leonardo, Milano 1989, p. 108.

24. F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, terza ed. interamente rifusa e aggiornata del *Dizionario Georges-Calonghi*, Rosenberg & Sellier, Torino 1967, *sub voce*.

stica natura e si trasforma in una peggiore. Così si dice che il sangue degenera quando si mescola a una sostanza estranea o quando subisce un'influenza transitoria (*impressio peregrina*)...»²⁵.

In francese il verbo *dégénérer* è attestato già nel '300 nel senso di “perdere le qualità naturali della propria razza”. Nel *Dépit amoureux* (1663) Molière lo usa curiosamente a proposito di coloro che «degenerano in mariti pacifici» (v, 8). Nel 1802 De Bonald parla della degenerazione (*dégénération*) morale dei Greci. Nel 1796 Condorcet usa la forma *dégénérescence*, che finirà col prevalere²⁶. Una ricognizione in lessici francesi, inglesi, italiani e tedeschi conferma l'impressione che l'uso morale del termine sia antico quasi quanto quello relativo a piante e animali. Nella storia naturale, “degenerazione” divenne dunque ben presto un termine negativo, ma conservò, come vedremo subito, alcune delle *ambiguità* che aveva perso in medicina e che trasmise alla biologia e alle scienze umane (se si può usare questo termine) della seconda metà dell'Ottocento, campi nei quali si aggravarono.

6. Ambiguità

L'ambiguità caratterizza lo scritto più famoso e importante dedicato al problema della degenerazione nel Settecento: il famoso capitolo della *Histoire naturelle* di Buffon sulla *Dégénération des animaux* (1766). Qui il termine indica il processo di successive modificazioni attraverso il quale da venticinque specie originarie di «quadrupedi» (cioè di mammiferi) si sono prodotte, gradualmente e per cause naturali (mutamenti del clima, dell'alimentazione, delle abitudini di vita, degli organi e dei modi della riproduzione) e, nel caso degli animali addomesticati, della «tirannia dell'uomo»), le circa centonovanta specie attualmente viventi. Buffon dice chiaramente che degenerazione non vuol dire deterioramento, ma solo «alterazione» o «cambiamento».

25. Attingo queste e altre informazioni da C. BÉNICHOU, *Enquête et réflexions sur l'introduction des termes “dégénéré(r)”, “dégénération”, “dégénérescence” dans les dictionnaires et encyclopédies scientifiques françaises à partir du 17ème siècle*, «Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique», 5, 1993, pp. 1–83. La citazione da Castelli è a p. 9. Castelli a sua volta ricava la definizione dal *Tractatus de febribus* di J.B. VAN HELMONT (Colonia 1644; prima ed. col titolo *Febrium doctrina inaudita*, Anversa 1642), cap. II, 6.

26. *Trésor de la langue française*, C.N.R.S., Paris 1978, VI, pp. 970–971.

Lo stesso vale per «degradazione», che usa in alternativa. Possiamo dire, scrive, che alcune specie, in seguito all'addomesticamento o al mutamento delle condizioni ambientali o delle abitudini di vita, «relativamente a noi si sono perfezionate per certi aspetti e viziate per altri; ma, poiché relativamente alla Natura, perfezionarsi o viziarsi è la stessa cosa, dobbiamo limitarci a dire che si sono, in un caso e nell'altro, snaturate»²⁷. Tuttavia, nello stesso scritto, il termine «degenerazione» è usato per indicare il processo opposto al «perfezionamento»²⁸. E «il dominio dell'uomo sugli animali ridotti in schiavitù», che è, come abbiamo appena visto, una causa di degenerazione, è addotto come esempio di quanto tale schiavitù possa «degradare, sfigurare la Natura»²⁹. Nel 1753 Buffon si era anzi servito proprio di questa accezione valutativa del termine per gettare dubbi pesanti sulla possibilità dell'evoluzione:

Un animale degenerato, infatti, è esso stesso un prodotto viziato: come sarebbe possibile che una origine viziosa, una depravazione, una negazione potesse costituire un ceppo e non solo produrre una successione di esseri, ma anche produrre questi esseri nello stesso modo e secondo le stesse leggi secondo cui si riproducono di fatto gli animali di origine pura?³⁰

27. G.-L. LECLERC de BUFFON, *De la dégénération des animaux* (1766), trad. it. in ID., *Teoria della natura. Scritti metodologici e sistematici*, introduzione, traduzione e cura di G. Barsanti, Theoria, Roma 1985, p. 136. Inoltre, p. 135: «Il clima della regione, la qualità del nutrimento e i mali della schiavitù: ecco le tre cause di cambiamento, di alterazione e di degenerazione degli animali»; p. 141: «Non essendo sottoposti direttamente al dominio dell'uomo, gli animali selvatici non sono soggetti ad alterazioni tanto grandi quanto quelle degli animali domestici; la loro natura sembra variare a seconda dei diversi climi, ma in nessun luogo appare degradata». Buffon ammette anche una «degenerazione delle specie attraverso il mescolamento», cioè una variazione per ibridazione (p. 150).

28. Si veda per esempio ivi, pp. 173–174, dove, a proposito di alcuni animali che sono più numerosi, grandi e forti nel Nuovo che nel Vecchio mondo, scrive: «Dobbiamo necessariamente ammettere la loro migrazione da questo all'altro e supporre che, invece di essere, come tutti gli altri, degenerati in questo nuovo mondo, vi si siano al contrario perfezionati, e cioè che, grazie al carattere appropriato e favorevole del clima, abbiano superato la loro prima natura».

29. Ivi, p. 135. I sostenitori tardo-ottocenteschi della degenerazione affermeranno che anche l'uomo civilizzato è un animale domestico infrollito e snaturato.

30. BUFFON, *Histoire naturelle*, IV, *Histoire naturelle des quadrupèdes. L'âne* (1753), trad. it. in A. LA VERGATA, *L'evoluzione biologica: da Linneo a Darwin, 1735–1871*, Loescher, Torino 1979, p. 119.

«Animali di origine pura», vale a dire «perfetti». Nel saggio del 1766 restano tracce dell'accezione valutativa: sia le venticinque specie originarie sia le centonovanta degenerare vengono definite «inferiori» rispetto a tredici «specie isolate», dette «nobili», «maggiori» o «superiori», che «sono costanti, invariabili e che non si può supporre siano degenerare»: l'elefante, il rinoceronte, l'ippopotamo, la giraffa, il cammello, il leone, la tigre, l'orso (per non parlare dell'uomo) si suddividono solo in varietà più o meno leggere, che restano sostanzialmente fedeli al tipo originario³¹.

Soltanto questione di parole, o di effetti letterari a spese della precisione scientifica? Fatto sta che il continuatore dell'*Histoire naturelle*, Lacépède, descrive le cause principali e le fasi attraverso le quali, trascinata «di degradazione in degradazione», una specie «scompare per una serie di sfumature insensibili e di alterazioni successive». Queste possono mettere capo all'estinzione (perché gli organi perdono «forma, volume, flessibilità, elasticità, irritabilità», oppure perché la loro attività è tanto sollecitata che le energie «si scombinano, si deformano e si spezzano») o alla trasformazione in un'altra specie. Come si vede, la «degradazione» progressiva può produrre la morte o la trasformazione: non può esserci dimostrazione migliore dell'intrinseca ambiguità del termine³².

Tutto il pensiero fissista, prima, durante e dopo la rivoluzione darwiniana, si fonda sul presupposto tipologico o essenzialistico che gli individui siano solo copie più o meno riuscite, più o meno “deformi”, di un modello, che secondo alcuni è un'idea nella mente di Dio e secondo altri è una forma ideale che bisogna assumere come base indispensabile delle comparazioni morfologiche. Rispetto alla forma tipica della specie, le varietà sono qualcosa di inferiore, di aberrante, sia in senso morfologico sia in senso ecologico: ogni forma che si discosta dalla norma lo fa, letteralmente, a suo rischio e pericolo. Basta pensare

31. L'anno prima, però, Buffon aveva solennemente proclamato che le specie sono «esseri perpetui, che esistono da quando esiste la Natura»: ogni specie è «un tutto sempre vivente e sempre identico a se stesso [...] A ciascuna di esse diamo pari diritto alla mensa della Natura; esse le sono care tutte egualmente, perché a tutte la Natura ha dato i mezzi per essere, e per restare tanto a lungo quanto essa stessa» (*De la Nature. Seconde vue*, in *Histoire naturelle*, XIII, trad. it. *La Natura. Secondo prospetto*, in *La teoria della natura*, cit., pp. 115-116).

32. B.-G.-É. DE LA VILLE SUR ILLON, conte di LACÉPÈDE, *Histoire naturelle des poissons*, II (1800), trad. it. in LA VERGATA, *L'evoluzione biologica*, cit., p. 130.

a quello che può succedere a un roditore che non abbia il mantello del colore giusto e quindi sia ben visibile dai predatori. «Rimuovendo ogni individuo che devii dalla condizione normale e vantaggiosa o che si avventuri lontano dalla sua località specifica e adatta», scrive nel 1837 il naturalista inglese Edward Blyth, i predatori svolgono una funzione provvidenziale. È questa «una delle infinitamente molteplici cause che tendono nello stesso tempo a limitare la distribuzione geografica delle specie e a conservare le loro caratteristiche originarie, senza *deformazioni* o *scadimenti*, fin nella più remota posterità». «La forma originaria e tipica di una specie», aveva affermato nel 1835, «è *indiscutibilmente* meglio adatta alle abitudini *naturali* proprie di quella specie che non qualunque modificazione di quella forma». Una legge «disposta dalla Provvidenza allo scopo di non far scadere le qualità tipiche di una specie» fa sì che la riproduzione sia assicurata dagli individui più forti nelle specie che devono la loro sopravvivenza al vigore fisico, dai più agili fra gli animali che si assicurano il cibo grazie all'agilità, e così via»³³.

La natura, del resto, sembrava aver fatto il possibile per ostacolare l'incrocio fra specie diverse e la produzione di forme strane: l'avversione all'ibridazione, l'incompatibilità fisiologica fra specie diverse e la sterilità degli ibridi erano dispositivi provvidenziali per evitare che venisse turbato l'ordine della natura; ogni specie aveva il suo posto: lasciarlo voleva dire corrompersi o perire. Com'è intuibile, era facile trarre da questa *apartheid* botanica e zoologica una morale da applicare alle razze umane: la mescolanza è contro natura e produce degenerazione.

Uno dei passi decisivi compiuti da Darwin consistette proprio nel far piazza pulita dell'idea che le varietà fossero deviazioni da una norma e nel sostituirla con l'idea che sono «specie incipienti»; il tipo della specie non è un prototipo, ma una sorta di media statistica di tutte le variazioni che compongono la specie. Il modo di pensare che

33. E. BLYTH, *An attempt to classify the 'varieties' of animals, with observations on the marked seasonal and other changes which naturally take place in the various British species, and which do not constitute varieties*, «Magazine of Natural History», 3, 1835; ID., *On the psychological distinctions between man and all other animals; and the consequent diversity of human influence over the inferior ranks of creation, from any mutual and reciprocal influence exercised among the latter*, «Magazine of Natural History», n.s., 1, 1837; entrambi cit. in LA VERGATA, *L'evoluzione biologica*, cit., pp. 275, 277–278. I primi due corsivi sono miei.

il biologo Ernst Mayr ha definito «popolazionistico», e che si esprime nella rivoluzionaria visione darwiniana della natura, taglia alla radice ogni presupposto essenzialistico e normativo implicito in concetti come quello di degenerazione.

I primi passi in questa direzione furono compiuti quando la nozione di “normalità” si rivelò problematica sia in medicina³⁴ sia in biologia. In quest’ultimo campo, la consapevolezza dell’ambiguità fu favorita in particolare dagli sviluppi della teratologia teorica e sperimentale di Étienne Geoffroy Saint-Hilaire e di suo figlio Isidore³⁵ e dalla diffusione delle prime teorie evoluzionistiche. Dire che una forma è degenerata presuppone che il tipo originario sia quello ideale, e che allontanarsene produca uno scadimento. Ma se si fa strada l’idea che in natura non esistono due individui identici e che i tipi perfetti si trovano solo nei manuali di sistematica (se non solo nella mente del Creatore), si è costretti a concludere o che ogni individuo è il prodotto di una degenerazione, un’anomalia, o che la varietà è la regola e che — salvo casi circoscritti — la degenerazione non esiste.

Nell’ordine naturale delle cose — scriveva il naturalista francese Gérard — non ci sono anomalie, e la fonte dei nostri errori è nelle idee assolute che ci siamo fatti dell’essenza degli esseri. Abbiamo creduto di vedere forme delimitate, rigorosamente definite, tipi immutabili stabiliti da sempre e destinati ad attraversare i secoli senza subire cambiamenti, e, sulla scorta di ciò, abbiamo chiamato “anomalia”, “mostruosità”, “degenerazione” (*dégénération*) tutto ciò che presentava una deviazione dalla nozione dell’ordine³⁶.

La legittimità del concetto di degenerazione era una questione di punti di vista.

34. G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966; trad. it. *Il normale e il patologico: norme sociali e comportamenti patologici nella storia della medicina*, a cura di S. Caruselli, Guaraldi, Firenze 1975.

35. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire affermerà che, come la morfologia, anche la teratologia può essere ricondotta a leggi generali: i mostri possono essere classificati, poiché «la mostruosità non è una stravaganza, ma un fatto conforme a regole», un «ordine diverso di regolarità». Vedi i testi raccolti in *Anatomia del mostro. Antologia di scritti di Étienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*, a cura di M. Mazzocut-Mis, La Nuova Italia, Firenze 1994. Una concisa rassegna della questione dei mostri prima dei Saint-Hilaire è F. CRISPINI, *Mostri e mostruosità: un problema delle “sciences de la vie” da Diderot a I. Geoffroy Saint-Hilaire*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 192, 1990, pp. 1189–1198.

36. *Dictionnaire universel d’histoire naturelle*, dirigé par C. d’Orbigny, Paris, 1841–1849; seconda ed., 1867–1872, v (1867), p. 8.

Se in rapporto a noi — scriveva il già nominato Virey — la coltivazione del giardiniere perfeziona i frutti di un albero o di un altro vegetale, se produce fiori doppi, se la domesticità e l'educazione favoriscono un maggiore sviluppo fisico e morale del cane o del cavallo, chiameremo perfezionamento quello che, in rapporto all'ordine naturale, si allontana dal tipo primitivo, è una vera degenerazione (*dégénération*) e perfino una mostruosità.

Questi prodotti sono «esseri fittizi» dovuti all'intervento dell'uomo; sono usciti dallo stato di natura e non possono mantenersi da sé. Lasciati a se stessi, rinselvaticiscono, subendo una «rigenerazione, un ritorno alla specie, al genere, nella sua forma e semplicità nativa»³⁷. Parole in cui è implicito un messaggio morale che l'angoscia di fine Ottocento farà circolare a lettere cubitali fra i tanti critici neoromantici (si passi il termine) della modernità industriale: per salvarsi dalla degenerazione causata dalla civiltà, l'uomo deve tornare alla natura, anche a costo di rinunciare alle comodità e agli agi per una vita rude, strenua, autentica, sana.

Nei primi decenni dell'Ottocento si produsse una progressiva divaricazione fra il senso medico del termine degenerazione (alterazione dei tessuti e delle funzioni degli organi) e quello zoologico-botanico (mutamento che assicura la sopravvivenza in condizioni mutate, naturali o viziate che siano). Nell'anatomia patologica francese, nonostante l'opinione contraria di un personaggio autorevole come Laënnec, la forma *dégénération* finì con l'essere soppiantata da *dégénérescence*, quella usata da Morel e dagli psichiatri. «La degenerazione (*dégénérescence*) delle piante o degli animali — scriverà Charles Robin — non ha nessun rapporto con quello che intendiamo con degenerazione umana [...] La degenerazione dei naturalisti è sempre convenzionale, mentre la nostra è conforme alla natura»³⁸.

Eppure, alla fine del secolo, un termine di cui tanti riconoscevano l'ambiguità e che non pochi cercavano di circoscrivere a un uso tecnico divenne di uso universale. Forse proprio per la sua elasticità? La paura fa questo e altro.

37. *Nouveau dictionnaire classique d'histoire naturelle*, Déterville, Paris 1816–1819, IX, pp. 197–198.

38. E. DALLY, C. ROBIN, *Dégénérescence*, in *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, dirigé par A. Dechambre et L. Lereboullet, Masson, Asselin & Houzeau, Paris 1864–1869; rist. 1882, XXVI, p. 215.

7. L'altra faccia dell'evoluzione

Quali novità introdusse la teoria dell'evoluzione in questo quadro dai contorni incerti? Prendiamo in considerazione l'opera che segna l'introduzione ufficiale del termine nella biologia evoluzionistica, *Degeneration. A Chapter in Darwinism* (1880)³⁹, del biologo Edwin Ray Lankester. La degenerazione, vi si afferma, è un fenomeno biologico tutt'altro che infrequente. Infatti la selezione naturale può avere tre effetti diversi sulla struttura degli organismi: «equilibrio» (*balance*) o «complessificazione» (*elaboration*) o «degenerazione» (*degeneration*); può cioè o mantenere lo *status quo* o accrescere la complessità o farla diminuire⁴⁰. La degenerazione è una semplificazione morfologica

39. Macmillan, London 1880. Si tratta di una conferenza tenuta il 22 ottobre 1879 alla riunione della British Association for the Advancement of Scienze svoltasi a Sheffield, ripubblicata anche in E.R. LANKESTER, *The Advancement of Science. Occasional Essays and Addresses*, Macmillan, London 1890, pp. 1-59. Le citazioni che seguono sono tratte da quest'ultimo testo.

40. Ivi, p. 29. Lankester afferma che nessuno prima di Anton DOHRN (*Der Ursprung der Wirbelthiere und das Prinzip des Funktionswechsels*, Leipzig 1875) aveva veramente riconosciuto l'importanza e l'ampiezza della degenerazione (da lui definita anche «semplificazione progressiva»), altri essendosi tutt'al più spinti fino a indicare nella «metamorfofi regressiva» (*retrogressive metamorphosis*) rappresentata dal parassitismo un'eccezione alla regola generale della «progressive elaboration». Ma il parassitismo, afferma Lankester, è solo la prima delle quattro fasi della degenerazione (le successive sono: la fissità o perdita di mobilità, quella che il biologo scozzese Patrick Geddes ha definito «nutrizione vegetativa», l'accentuata riduzione delle dimensioni). Il caso più studiato, quello dell'*axolotl* messicano (in cui la forma larvale di una salamandra sviluppa organi riproduttivi per poi arrestarsi alla forma parentale adulta), è per Lankester non tanto una degenerazione quanto un arresto di sviluppo o un'intensificazione permanente dello stato larvale (*super-larvation*) (ivi, pp. 31, 71). Una vera degenerazione si ha, invece, nelle ascidie, che sono vertebrati degenerati. Con «scambio funzionale» Dohrn intendeva qualcosa di molto simile a quello che François Jacob ha definito «bricolage» e Stephen Gould «riadattamento» (*exaptation*). Con *super-larvation* Lankester intende il processo mediante il quale «è possibile che una forma embrionale sviluppatasi in rapporto a condizioni embrionali particolari e non ricapitolative di una filogenesi diventi la forma adulta della razza, dando così all'evoluzione di tale razza una direzione completamente diversa e altrimenti improbabile» (ibidem). Come si vede, è un concetto molto simile a quello odierno di neotenia. Su Lankester si vedano J. LESTER, *E. Ray Lankester and the Making of Modern British Biology*, ed. by P.J. Bowler, British Society for the History of Science, London 1995; A. La Vergata, *La sacculina e il "Regno dell'uomo". Edwin Ray Lankester, la degenerazione e il futuro della civiltà*, «Medicina & Storia», 1-2, 2012, pp. 61-85. Su Dohrn si veda E.S. RUSSELL, *Form and Function. A Contribution to the History of Animal Morphology*, Murray, London 1916; sulla morfologia del periodo, W. COLEMAN, *Morphology between Type Concept and Descent Theory*, «Journal of the History of Medicine», 31, 1976, pp. 149-175; P.J. BOWLER, *Development and Adaptation: Evolutionary Concepts in British*

(«*simplificative evolution*»), accompagnata da una riduzione delle dimensioni che comporta non solo l'atrofia di alcuni organi ma la scomparsa di molti⁴¹.

La degenerazione può essere definita come un mutamento graduale della struttura nel quale l'organismo diviene adatto a condizioni di vita *meno* varie e *meno* complesse. Invece la complessificazione è un mutamento graduale della struttura nel quale l'organismo diviene adatto a condizioni di vita sempre più varie e complesse. Nella complessificazione abbiamo la *manifestazione (expression)* di una nuova forma, in corrispondenza con la nuova perfezione del lavoro svolto dalla macchina animale. Nella degenerazione abbiamo una *sparizione (suppression)* di forma, in corrispondenza con una cessazione di lavoro. La complessificazione di qualche organo *può* avvenire in concomitanza necessaria con la degenerazione di tutti gli altri; anzi, di fatto così è per lo più. Parliamo di degenerazione a proposito di un animale solo quando il risultato globale della complessificazione di alcuni organi e della degenerazione di altri è tale da lasciare l'intero animale in una condizione inferiore, cioè adatta ad azioni e reazioni meno complesse nel rapporto con l'ambiente circostante di quanto non fosse la forma ancestrale (effettiva o immaginata) con cui la compariamo⁴².

Se le cose stanno così, se cioè la degenerazione è un adattamento come un altro, il termine dovrebbe perdere ogni significato negativo, almeno agli occhi neutrali del morfologo. Ma anche i morfologi sono esseri umani, e Lankester fa rientrare dalla finestra quello che ha scacciato dalla porta. In verità si tratta di una finestra molto ampia. Subito dopo il brano appena riportato, infatti, afferma che «ogni nuovo insieme di condizioni che faciliti di molto all'animale il procurarsi cibo e protezione sembra di regola condurre a degenerazione»; e aggiunge, tanto per chiarire: «così come un uomo attivo e sano talora degenera quanto entra improvvisamente in possesso di una fortuna, o come Roma degenerò quando si fu impossessata delle ricchezze

Morphology, 1870–1914, «British Journal for the History of Science», 22, 1989, pp. 283–297.

41. LANKESTER, *The Advancement of Science*, cit., pp. 31, 71. Il termine *evolution* abbraccia qui sia il significato, oggi corrente, di filogenesi, sia quello, già allora vetusto, di embriogenesi. Lankester fa sua, con riserve, la legge haeckeliana secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi e fonda le sue conclusioni soprattutto sull'osservazione dello sviluppo embrionale; infatti, scrive, per quanto alcune fasi, anche importanti, possano essere saltate, lo «sviluppo ricapitolativo» dell'individuo rivela se questo segua un percorso progressivo o degenerativo. Quanto alle riserve di Lankester sulla legge di Haeckel, si veda LESTER, *E. Ray Lankester*, cit., pp. 82–83.

42. Ivi, pp. 32–33.

del mondo antico»⁴³. Non si tratta di una estrapolazione dal campo biologico al “morale”, si badi, ma di similitudini chiarificatrici perché fanno riferimento a cose ritenute ovvie. La degenerazione, infatti, è per Lankester un principio generale, complementare a quello di evoluzione: «La degenerazione svolge un ruolo importante ovunque si ammetta il grande principio dell’evoluzione», dunque non solo in botanica e in zoologia, ma in linguistica e nella storia umana: «in certe condizioni, nelle menti e nelle bocche di questo o quel ramo di una razza, una lingua altamente elaborata è spesso degenerata, perdendo la capacità di esprimere concetti complessi o sottili, ma solo quelli più semplici e ovvii»⁴⁴; e «civiltà sono decadute da condizioni elevate a condizioni inferiori e degenerate»⁴⁵. Ne sono esempi «molte razze selvagge che oggi ci si presentano come effettivamente degenerate e discese da antenati in possesso di una civiltà relativamente elaborata»: tale il caso di alcuni indiani dell’America centrale, degli egiziani attuali e «perfino degli eredi delle grandi monarchie orientali dell’era precristiana»; per non parlare delle «razze più barbariche, come fuegini, boscimani e [nativi] australiani». Lankester va anche oltre: «il tacito presupposto del progresso universale è ingiustificato», così come l’«irragionevole ottimismo» che su questo si fonda⁴⁶. Nemmeno le «razze bianche d’Europa» sono esenti dal pericolo della degenerazione: sono, al pari delle altre, soggette alla legge generale dell’evoluzione, quindi non sono destinate a progredire ulteriormente. Non sono migliorate, né fisicamente né intellettualmente, rispetto ai Greci. Sono forse dimostrazioni di progresso «le invenzioni e le fantasticherie della superstizione e della follia, le torture mentali autoinflitte, la ripetuta sostituzione del giusto con l’ingiusto, del vero con il falso, che sfigurano la nostra civiltà moderna»? «Forse stiamo tutti andando alla deriva, verso la condizione di cirripedi o ascidie intellettuali»⁴⁷.

Come l’ascidia getta via la coda e l’occhio e sprofonda in una quiescente condizione di inferiorità, così noi possiamo rifiutare il bel dono della ragione che riceviamo alla nascita, e degenerare in una soddisfatta vita di godimento

43. Ivi, p. 33.

44. Alla degenerazione delle lingue Lankester dedica una delle appendici dell’opera.

45. Ivi, p. 58.

46. Ivi, p. 59.

47. Ivi, p. 60.

materiale nell'ignoranza e nella superstizione. Non è esagerato paragonare allo spirito dell'infanzia, privo di pregiudizi e tale da fare domande su tutto, alla coda e all'occhio che nella giovane ascidia somigliano a quelli di un girino: c'è veramente da temere che i pregiudizi, le credenze acquisite e il dogmatismo della civiltà moderna conducano all'atrofia e alla perdita delle preziose qualità mentali che le nostre forme giovanili ereditano dall'uomo primitivo⁴⁸.

L'evidenza e la frequenza della degenerazione biologica deve dunque generare timori fondati anche per le sorti della civiltà e metterci in guardia. In scritti successivi, Lankester indicherà il rimedio in forme di eugenetica⁴⁹.

Stando così le cose, dare un significato morale alla degenerazione biologica era cosa che veniva spontanea a chi vedeva il mondo alla luce dell'etica calvinista. Un solo esempio basterà. Henry Drummond, teologo e professore di scienze naturali a Glasgow, al Theological College della Free Church di Scozia, in *Natural Law in the Spiritual World* (1883) interpretava la darwiniana lotta per l'esistenza come una tensione universale, uno sforzo del mondo vivente ad ascendere a forme sempre superiori, attraverso il cimento con le avversità. Nel mondo umano l'evoluzione prende la forma del progresso spirituale attraverso l'*exertion* e il lavoro. Nella natura come nella società, quando mancano stimoli e tensione si produce degenerazione. Come esempio, Drummond cita il più noto dei casi studiati da Lankester: la *Sacculina*, un organismo che da giovane somiglia a un gambero, ma poi diventa parassita del paguro eremita, riducendosi a un mero sacchetto pieno di uova, che assorbe il nutrimento dall'ospite attraverso una sorta di radici. La sua degenerazione, commenta, è una punizione per due colpe: «Innanzitutto, ha ignorato l'evoluzione; in secondo luogo, ciò che è praticamente la stessa cosa, ha evaso la legge del lavoro. Dunque la vendetta della Natura era necessaria». Allo stesso modo, la straordinaria fecondità della natura tropicale dispensa i nativi — solo

48. Ivi, p. 61.

49. A. LA VERGATA, *La sacculina e il Regno dell'uomo*, cit. L'idea che si dovesse intervenire in qualche modo per porre un freno alla «sopravvivenza degli inadatti» (concetto generico quanto quello di degenerazione) per arrestare lo scadimento della popolazione era già stata espressa da Galton e altri negli anni 1860, dunque ben prima che il termine “degenerazione” divenisse di uso corrente per indicare il pericolo (LA VERGATA, *Nonostante Malthus*, cit., pp. 187–196).

apparentemente fortunati — dalla necessità di darsi da fare: per questo l’Africa è una terra di disoccupati e pigri. Idea tutt’altro che originale, salvo la veste evolucionistica⁵⁰.

Applicare il concetto di degenerazione all’interpretazione dei fenomeni sociali divenne un’abitudine diffusa. Il tentativo più sistematico fu compiuto nel volume *L’évolution régressive en biologie et en sociologie* (Alcan, Paris 1897). Gli autori — tre belgi: Jean Demoor, zoologo, Jean Massart, botanico, e Émile Vandervelde, storico ed esponente di spicco del socialismo europeo — non perdevano tempo a giustificare la convinzione che stava alla base dell’opera (ed era condivisa da appartenenti a tutto lo spettro delle opinioni politiche), tanto la davano per scontata: fra evoluzione biologica ed evoluzione sociale, fra organismi e istituzioni, fra degenerazione in un campo e degenerazione nell’altro vi è un parallelismo completo, essendo tutti i fenomeni in questi due ordini sottoposti alle medesime leggi. Tutta l’opera era costruita su questo parallelismo o analogia; tutte le distinzioni, definizioni, classificazioni di un ordine erano rispecchiate nell’altro; tutti gli esempi confermavano la tesi centrale: «l’evoluzione è *sempre* allo stesso tempo progressiva e regressiva». Dunque, affermavano i nostri autori, l’«evoluzione regressiva», cioè la degenerazione, non è «un accidente», ma un «fenomeno universale», anzi «il necessario complemento di ogni trasformazione, sia anatomica sia sociale»: ogni modificazione comporta lo sviluppo di certe strutture e la concomitante perdita di altre. La causa della degenerazione o evoluzione regressiva era la restrizione dei mezzi di sostentamento, che generava la lotta per l’esistenza: fra le cellule dei tessuti, fra gli organi, fra gli organismi e, nel campo sociale, fra le istituzioni. Nella società, la selezione naturale propriamente detta aveva un ruolo secondario, essendo sostituita dalla selezione artificiale, ma il risultato era lo stesso: l’eliminazione degli elementi migliori. Il messaggio era chiaro: l’evoluzione esigeva che si ponesse un freno a una selezione che non premiava gli individui e le istituzioni più progressive, più capaci di sviluppo ulteriore. Curiosamente (detto a posteriori) i tre autori riconoscevano un debito fattuale e terminologico verso Georges Vacher de Lapouge, il quale, tutt’altro

50. H. DRUMMOND, *Tropical Africa*, Hodder and Stoughton, London 1888, p. 56; Id., *Natural Law in the Spiritual World* (1883), Hodder and Stoughton, London 1892, pp. 344, 350. Si vedano: A. LA VERGATA, *L’equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Morano, Napoli 1990, pp. 465–487; Id., *Nonostante Malthus*, cit., pp. 76–81.

che socialista, era il propagandista in Francia del mito della superiorità razziale degli ariani. In un articolo pubblicato nel 1894 sulla «Revue internationale de sociologie», *La vie et la mort des nations*, questi aveva affermato che il destino di una nazione dipendeva interamente dalla qualità dei suoi elementi, cioè, quasi sempre, da una minoranza conquistatrice, proprio quella che l'evoluzione normalmente eliminava per prima, col risultato che aumentava la preponderanza e il potere degli elementi inferiori. Tre socialisti, dunque, condividevano la diagnosi secondo cui «la decadenza va sempre nella direzione della selezione degenerativa ed eliminativa degli elementi superiori [della società]». Dunque, bastava invertire la tendenza alla diminuzione delle risorse per imbrigliare la lotta per l'esistenza e la conseguente controselezione. La cosa era possibile proprio perché fra i processi biologici e quelli sociali vi era una strettissima analogia⁵¹, dunque i rimedi sia al parassitismo biologico sia al parassitismo sociale erano indicati dalla natura:

... Nei parassiti sociali non vi è trasmissione ereditaria del parassitismo. I fenomeni di riproduzione non sostengono che una parte secondaria nella conservazione delle diverse varietà di parassiti. In questa materia ciò che prevale è la imitazione.

Ciò basta a spiegare perché il parassitismo sociale non induce modificazioni così profonde come il parassitismo organico. Non si nasce parassiti sociali, lo si diventa, e noi sappiamo che i caratteri acquisiti non sono trasmissibili. Tuttavia queste modificazioni avvengono nella stessa direzione: la società infestata dal parassitismo s'indebolisce, e il parassita degenera.

Se l'ordinamento sociale è difettoso, i parassiti si moltiplicano e finiscono per produrre la ruina della società ch'essi sfruttano. Se, al contrario, la società offre una forza di resistenza sufficiente, gli individui o le classi, che diventano parassiti, non tardano a venirne eliminati⁵².

51. L'unica differenza, ma fondamentale, era che il parassitismo sociale «non è soggetto alla legge organica della riproduzione, ma a quella psichica dell'imitazione»: in altre parole, era, come diremmo oggi, un fenomeno culturale, non biologico. Massart e Vandervelde erano fra i pochissimi autori di lingua francese che rifiutavano l'ereditarietà dei caratteri, fisici e mentali, acquisiti. La loro definizione di parassita era: «un essere che vive a spese di un altro senza distruggerlo e senza rendergli alcun servizio» (J. MASSART, E. VANDERVELDE, *Parassitismo organico e parassitismo sociale*, Uffici della Critica Sociale, Milano 1895, p. 3. Si tratta della traduzione italiana di *Parasitisme organique et parasitisme social*, «Bulletin scientifique de la France et de la Belgique», 25; rist. Librairie C. Reinwald, Schleicher Frères, Paris 1897).

52. *Ibidem*, p. 70.

In altre parole, il socialismo era in grado di esorcizzare lo spettro della degenerazione.

8. Segni/sintomi/cause

Tutta la vicenda della degenerazione — in tutte le sue facce — può anche essere vista come una colossale serie di variazioni su un tema fisiognomico. I corpi, i gesti, i comportamenti, le nevrosi, i fenomeni collettivi, le opere degli autori degenerati sono innanzi tutto volti. Al competente — il medico, lo psichiatra, il critico sociale — basta guardarli per interpretarli. Lombroso vede i tratti del delinquente nella forma di un orecchio o delle sopracciglia e perfino in un tatuaggio (memorabile il caso del povero disgraziato che si era fatto tatuare «Viva la Francia e le patate fritte»), Zola legge una storia familiare in un labbro, altri un declino razziale nel pallore di un viso efebico. Tutto nel mondo è volto, cioè segno.

Ma interpretare un volto e un segno può avvenire al prezzo di ignorarne la dinamicità, di congelarli nell'istante fissato come in una foto segnaletica, in una sorta di tipizzazione di una essenza. I volti dei delinquenti fotografati sono fissati per sempre nell'espressione che viene usata per considerarli tali e presentarli come tipici. È qualcosa che ricorda il procedimento del morfologo predarwiniano, che compara forme e tipi per mostrarne le somiglianze e le differenze, l'incommensurabilità o l'appartenenza a un piano comune. Nel Settecento l'anatomista olandese Camper trasformava con abili tratti sulla lavagna lo scheletro di un bue in quello di un cavallo⁵³, il pastore zurighese Lavater raffigurava la serie di volti che collegava la rana all'Apollo del Belvedere, suscitando l'ammirazione di Goethe, e l'antropologo Blumenbach faceva altrettanto per mostrare la transizione delle razze umane dal tipo calmucco al caucasico⁵⁴. Lo stesso procedimen-

53. P. CAMPER, *Deux discours sur l'analogie qu'il y a entre la structure du corps humain et celle des quadrupèdes, des oiseaux et des poissons* (1778), in *Oeuvres de P. Camper*, Jansen, Paris 1803, III, pp. 325-421. Camper si servi dell'angolo facciale per comparare su base geometrica animali e uomini delle diverse razze: rimando alla trad. tedesca *Über den natürlichen Unterscheid der Gesichtszüge im Menschen verschiedener Gegend und verschiedenen Alters*, Voss, Berlin 1792.

54. Johann Caspar Lavater è autore di quattro fortunati volumi di *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Weidmann und Steiner,

to, in un'applicazione meno divertente, viene ora usato per mostrare l'evoluzione dalla scimmia all'europeo, passando per il negro o il nativo australiano. Per il frenologo, un bernoccolo in più su un cranio normale può fare di un austero metafisico un individuo sensuale e disonesto. È facile sovrapporre un significato evolutivo alle gallerie di ritratti che portano dal normale al patologico, dall'ancestrale al progredito, dal tipico al mostruoso, dal bello al grottesco e al laido, dall'ideale al caricaturale. Un volto tipizzato è sempre una caricatura potenziale. Estetica e morale si sorreggono a vicenda nel gioco delle deformazioni. La storia stessa della forma artistica della caricatura ne offre un esempio lampante⁵⁵.

La fisiognomica evoluzionistica tipica della *vulgata* darwiniana che dilagò nella seconda metà dell'Ottocento venne usata per sottolineare al tempo stesso la realtà del progresso e la sua precarietà: se si può passare dalla rana ad Apollo, dalla scimmia al borghese, è sempre possibile scivolare all'indietro. Il pericolo imminente è incarnato nella bestia che è rimasta dentro di noi dai primordi: gli attuali selvaggi non sono forse "fossili viventi" che stanno a ricordarci come eravamo e come possiamo tornare a essere per effetto dell'atavismo? In noi sopravvive il passato della razza, compresi i tratti moralmente bestiali, sempre pronti a erompere da sotto la fragile, perché più recentemente acquisita, crosta della civiltà e dei centri nervosi del controllo razionale⁵⁶.

Ma la degenerazione comporta solo regressione e indebolimento? Qui forse si può cogliere una vera novità introdotta dall'evoluzionismo. Si tratta di una biforcazione di significato: permane l'idea che la degenerazione produca un abbassamento di livello, ma si fa strada l'idea che possa anche comportare un aumento di forza, perfino di violenza, in seguito alla caduta nel passato evolutivo. L'atavismo è infatti la ricomparsa del selvaggio, dell'uomo primitivo, dell'antenato ferino. I degenerati ritrovano allora vigore nella risorgente animalità.

Winterthur 1775-1778. Sui rapporti fra Lavater e Goethe si veda P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993.

55. A. LA VERGATA, *Introduzione*, in PICK, *Volte della degenerazione*, cit., pp. xx-xxiii.

56. A. LA VERGATA, *La bestia nell'uomo. Variazioni evoluzionistiche sul male, l'aggressività e la guerra*, in *Il dialogo tra le culture. Diversità e conflitti come risorse di pace*, a cura di C. BARALDI e G. FERRARI, Donzelli, Roma 2008, pp. 59-76.

Violenta è la «bestia umana» del romanzo omonimo di Zola (1890)⁵⁷. Violento è Mr. Hyde. Violenta la bestia che vive nel pur debole e decadente protagonista di *Vandover and the Brute* (1914) dell'americano Frank Norris, così degenerato da passare ore nella vasca da bagno fumando e mangiando cioccolatini: nessuna meraviglia che finisca con l'aver crisi di licanthropia. Ma nella *Curée* di Zola (1892) degenerato è l'efebico Maxime (*une fille manquée*), «una di quelle dissolutezze da decadenza che a volte, in una nazione marcia, esauriscono una carne e guastano un'intelligenza». Biforcazione di significati, dunque, ma compresenti, a rafforzarsi nella diagnosi: un proteo, come si diceva, su cui la ragione non ha potere. È l'ambiguità sintetizzata, in positivo, nell'aforisma della *Gaia scienza* di Nietzsche: «È creatrice tanto la fame quanto l'eccesso di pienezza»⁵⁸.

Comunque sia, l'uomo moderno cammina sul filo del rasoio. Da una parte lo minacciano eccesso di cerebralità, estenuazione dei sensi, sovraccitazione, sovraffaticamento (*surmenage*, dicono già allora i francesi: è il nostro *stress*); dall'altra debolezza della volontà, smarrimento, estetismo, pigrizia morbosa. Da una parte il decadente (si potrebbe dire un degenerato che si rende conto di essere tale, e per lo più se ne compiace); dall'altra la bestia pronta a erompere⁵⁹. Da una parte leggiamo nel primo numero (10 aprile 1886) della rivista parigina «Le Décadent»: «Fingere di ignorare lo stato di decadenza a cui siamo giunti sarebbe il colmo dell'insensatezza. Religione, costumi, giustizia, tutto decade. . . La società si disgrega sotto la corrosiva azione di una civiltà deliquescente. L'uomo moderno è un *blasé*. Ricercatezza degli appetiti, delle sensazioni, del gusto, del lusso, del godimento; nevrosi, isteria, ipnotismo, morfinomania, ciarlatanismo scientifico, schopenhauerismo estremo: ecco i prodromi dell'evoluzione sociale»⁶⁰. Dall'altra Gustave Le Bon afferma nella *Psychologie des foules*

57. Interessante ricordare i titoli a cui Zola pensò prima di scegliere quello definitivo: «il risveglio del lupo, l'azzannata, la sete del sangue, l'escrezione, l'antenato selvatico, ecc.» (BORIE, *Mythologies de l'hérédité*, cit., p. 121).

58. Nietzsche è ovviamente un caso a sé. È noto che temi della decadenza e della degenerazione sono centrali nel suo pensiero, ma solo di recente si è cominciato a prendere sul serio il linguaggio biomedico in cui ne tratta: finora per lo più si era creduto, a torto, che si trattasse di mere metafore. Si veda in proposito l'ottimo G. MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

59. LA VERGATA, *La bestia nell'uomo*, cit.

60. Cit. in CARTER, *The Idea of Decadence*, cit., p. 109.

(1895) che il sostrato inconscio da cui derivano i nostri atti coscienti è formato soprattutto da influenze ereditarie, «innumerevoli residui ancestrali che costituiscono l'anima della razza», un'anima «barbara»: «Per il solo fatto di essere parte di una folla, l'uomo discende dunque diversi gradini nella scala della civiltà. Isolato, era magari un individuo colto, nella folla è un istintivo, dunque un barbaro. Ha la spontaneità, la violenza, la ferocia e anche gli entusiasmi e gli eroismi degli esseri primitivi [. . .] La condizione di folla e il dominio delle folle costituiscono il ritorno alla barbarie»⁶¹. Per «salvare l'umanità troppo riflessiva dalla lassitudine del suo stesso pensiero», Paul Bourget vedeva due vie possibili: «o la scienza o una invasione di barbari»⁶².

Della letteratura sulla degenerazione colpisce, oltre alla genericità del termine, quella dei sintomi della malattia. Tutto è segno, tutto è sintomo. Come i volti nella fisiognomica, i sintomi sono fissi ma interscambiabili, essendo tutti manifestazioni dello stesso subdolo male subdolo. In Zola, per esempio, l'alcolismo dà luogo nella stessa discendenza (e talora anche nella stessa persona) ora all'isteria (che può voler dire sia lesbismo sia ninfomania), ora alla ninfomania, ora alla sterilità, ora al sadismo. In altri autori la ninfomania può coesistere con l'impotenza, il dandismo con l'aggressività, l'isolamento dal consorzio umano con la volontà di dominio, l'intellettualismo con la sensualità sfrenata, l'anemia e il tedio con scoppi di violenza; la pazzia è complicata dalla tubercolosi⁶³.

Di più: cause e sintomi fisici sono mescolati con cause e sintomi che oggi, proprio per distinguerli da quelli, diremmo culturali. La vecchia idea di una solidarietà tra fisico e morale si è trasformata in quella della convertibilità tra fisico e morale: un materialismo moralistico, o moralismo materialistico. In una frase che è più rivelatrice di un trattato, Huysmans ci dice che le cause determinanti della nevrosi di Des Esseintes, il protagonista di *À rebours* (1884), il romanzo simbolo della *décadence* e della degenerazione, sono rivelate al medico dalle striature biancastre che questi scopre nelle urine del paziente⁶⁴. Quale

61. G. LE BON, *Psychologie des foules* (36^a edizione, immutata dalla prima, dichiara l'autore), Alcan, Paris 1929, pp. 16, 19.

62. P. BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, Lemerre, Paris 1883, p. 15.

63. A. RÜDIN, recensione a E. KRAEPELIN, *Zur Entartungsfrage* (1908), «Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie», 6, 1909, p. 255.

64. A rigore, bisogna distinguere fra il decadente e il degenerato: la Nanà e la Dide

migliore dimostrazione dell'unione di fisico e morale? Tutta la storia di Des Esseintes è paradigmatica: erede di una famiglia decaduta, la cui linea maschile si è venuta «infemminendo», «di sangue impoverito» e «linfatico» per effetto di incroci consanguinei e atavismi, vuole fuggire dal mondo, chiudersi in un eremo, vendicarsi della giovinezza soffocata dalla madre, rifarsi delle mortificazioni subite nel collegio, assaporare ogni possibilità offerta dai sensi, senza limitazioni estetiche o morali. È una nevrosi proteiforme, che torna ogni volta «dissimulata sotto un nuovo inganno dei sensi»: iperestesia ai colori, sapori, odori (anche i caratteri tipografici di un libro o un tipo di rilegatura, per non dire dello stile degli autori, toccano i suoi nervi malati e ipereccitabili), instabilità emotiva, sensualità senza regole, «misticismo depravato e raffinatamente perverso», perfino un desiderio di istigare al crimine⁶⁵. Agli occhi di tanti lettori, tutto questo era semplicemente oscenità e depravazione. Ma le stesse teorie psichiatriche dell'epoca, è stato scritto, avevano fatto proprio il pregiudizio del benpensante, «facendo passare per depravato tutto quello che non rientrava in un'esistenza bovina o semivegetale»⁶⁶.

9. Nordau

Il giudizio appena citato somiglia a quello che William James diede di *Entartung* (1895), l'opera di Max Nordau⁶⁷ — famosa o famigerata, secondo i gusti — che ebbe una diffusione enorme: «un libro patologico su un argomento patologico»: «giudicato secondo i suoi stessi criteri»,

di Zola sono degenerati patologici; il decadente (Gautier, Baudelaire) è consapevole della condizione sua e della società in cui vive, se ne lamenta, ma al tempo stesso se ne compiace, in un atteggiamento che è stato definito “schizofrenico” (CARTER, *The Idea of Decadence*, cit., p. 81).

65. J.K. HUYSMANS, *À rebours*, rimando alla trad. di C. Sbarbaro (1944) ora, *Controcorrente*, Garzanti, Milano 1991, pp. 18–20, 119, 209, 216.

66. CARTER, *The Idea of Decadence*, cit., p. 79.

67. Nato a Budapest da famiglia ebraica di origine galiziana, medico, socialista, promotore del sionismo, poligrafo facondo e prolifico (e prolisso), autore di opere teatrali, Simon Maximilian Südfeld aveva cambiato il cognome nel suo opposto (da Süd–Feld a Nord–Au). Nel suo Pantheon dichiarava di annoverare Darwin, Fechner, Lange, Wundt, Zeller, Lazarus, Spencer, Bain, Mill e Ribot.

Nordau risultava essere lui un degenerato⁶⁸. Si trattava di una lunga, intransigente tirata contro la «grave epidemia mentale» che corrompeva gli strati superiori della società europea *fin de siècle*, soprattutto in Francia. La causa era l'esaurimento del sistema nervoso centrale, gli effetti i più diversi: cervello incapace di attività normale, debolezza della volontà, disattenzione, predominio dell'emotività, mancanza di immedesimazione negli altri o di interesse per loro, atrofia del senso morale e del dovere, estetismo svenevole. . . La sindrome collettiva constava di due fasi complementari, la degenerazione (definita secondo Morel) e l'isteria: il degenerato lancia una dottrina o una moda, gli isterici (che sono altamente suggestionabili) se ne fanno proseliti. Le conseguenze sono evidenti dappertutto, dal modo di abbigliarsi e di truccarsi all'arredamento, dai comportamenti in società alle forme del divertimento, dalla letteratura all'arte, alla filosofia. Scopo di Nordau era soprattutto stabilire il carattere patologico delle tendenze culturali, artistiche ed estetiche del suo tempo, nelle quali ravvisava una degenerazione psichica e fisica che assumeva soprattutto tre forme: egomania, misticismo e (pseudo)realismo. In pratica, Nordau bollava come patologici e tossici tutti i fenomeni culturali e gli autori che oggi consideriamo rilevanti, da Wilde al simbolismo, da Wagner a Nietzsche, dai preraffaelliti a Tolstoj, dai parnassiani a Zola, Ibsen, Whitman, Verlaine: tutti degenerati e causa di degenerazione. All'ammucchiata dei malati corrispondeva l'ammucchiata dei sintomi: asimmetria nel volto e nel cranio, «follia morale», egoismo, impulsività, eccesso di emotività, eccitabilità, suggestionabilità, debolezza mentale, abbattimento, pessimismo, abulia, quietismo, incapacità di azione (conseguenza della deficienza ereditaria del cervello), fantasticherie, incapacità di attenzione (a scuola non si studia più di due ore al giorno; gli spettacoli, i concerti e le conferenze non possono durare più di mezz'ora, perché gli spettatori non reggono oltre: un'anticipazione profetica dell'incapacità di concentrarsi oltre i tempi dello *zapping* televisivo attuale?), dubbio, ricerca delle cause remote e inaccessibili alla ragione, sistemi metafisici, incapacità di adattamento,

68. W. JAMES, «Psychological Review», 2, 1895, pp. 290–294, rist. in ID., *Essays, Comments, and Reviews*, Harvard University Press, Cambridge 1987, p. 507. E, recensendo sulla stessa rivista il volume di W. HIRSCH, *Genie und Entartung. Eine psychologische Studie* (Leipzig-Coblenz 1894): tolti tutti i sintomi di pretesa degenerazione, quello che rimane come «tipico uomo normale [...] è una perfetta nullità» (ivi, p. 513).

anarchia, spirito rivoluzionario, misticismo, mancanza di armonia, squilibrio, mania di collezione e «oniomania»⁶⁹, gusto del *bric-à-brac* e delle cianfrusaglie, sovrabbondanza nell'arredamento, conformismo ma anche eccentricità e ricerca di originalità a ogni costo, alterazioni della percezione ottica (il rosso piace molto ai degenerati perché è «dinamogeno»; mentre il viola è «snervante» e «inibitorio»: Manet lo predilige perché è malato di nervi), tendenza a raggrupparsi in circoli e sette (mentre l'artista sano ed equilibrato è individualista), ossessioni, delirio, indifferenza all'opinione della maggioranza, pratiche sessuali indicibili (perfino la richiesta di matrimonio fra persone dello stesso sesso!)⁷⁰. Nessuna meraviglia che Nordau, il quale pure preponeva all'opera una lettera dedicatoria a Lombroso piena di ammirazione, dichiarasse di non condividere l'opinione «secondo cui i degenerati superiori sono una forza attiva del progresso umano»⁷¹.

Sulle cause che guastavano il sistema nervoso Nordau era altrettanto ecumenico: intossicazioni (da alcol, narcotici, stimolanti, cibo malsano), aria deteriorata delle grandi città, eccitazione nervosa continua, affaticamento e conseguente «depressione della vitalità» per lo sforzo eccessivo del sistema nervoso e il logoramento dei tessuti, vita frenetica, mezzi di trasporto pericolosi per la salute (in primo luogo i treni che con le vibrazioni danneggiano la colonna vertebrale: sindrome definita *Railway spine*⁷²). . . La prima generazione acquisiva l'isteria, la successiva la ereditava. Ne derivava un circolo vizioso mi-

69. Ovvero la mania dello *shopping*. Il termine era stato coniato dallo psichiatra francese Magnan. La *shopaholic* protagonista dei bestseller di Sophie Kinsella non è un tipo umano nuovo.

70. Che le pratiche sessuali non orientate alla genitalità riproduttiva vengano spesso considerate segno di anormalità è perfino superfluo sottolineare. «Ci sono tre fattori che hanno determinato la crisi dell'impero romano, fattori che ritroviamo anche oggi: il declino demografico, i filosofi del nulla che anche oggi sono portatori del nichilismo, e la diffusione di pratiche sessuali atipiche»: non sono parole pronunciate da Nordau, ma dall'allora ministro del Welfare della Repubblica italiana, Maurizio Sacconi, al convegno su "Donne e impresa", organizzato il 29 ottobre 2009 da Confartigianato al Centro Capranica di Roma (fonte con virgolettato: Agenzia Dire, venerdì 30 ottobre 2009, ore 12.18). Domanda: oggi siamo nel Basso impero o nella *fin de siècle* di Nordau? Ho ricordato sopra il giudizio di James su Nordau.

71. Sul contrasto fra Nordau e Lombroso a proposito dei rapporti fra genio e degenerazione si veda LA VERGATA, *Lombroso e la degenerazione*, cit.

72. Quest'ultima oggetto, come le altre presunte cause di degenerazione, del sarcasmo di G.B. SHAW, *The Sanity of Art: an Exposure of the Current Nonsense about Artists Being Degenerate*, The New Age Press, London 1908 (ma scritto nel 1895), in particolare pp. 88-90.

diale: la diminuita resistenza alla fatica spinge all'uso di stimolanti o narcotici, i figli degenerati ereditano una capacità di resistenza ancora minore, quindi hanno maggior bisogno di stimoli artificiali, che però li avvelenano ulteriormente, e così via. Le conseguenze della degenerazione erano sotto gli occhi di tutti: ovunque alterazioni mentali e fisiche, aumento dei suicidi, dei crimini, della follia, invecchiamento precoce (una volta i capelli bianchi, la calvizie e la necessità degli occhiali non si presentavano prima dei cinquant'anni. . .). In Francia, poi, isteria e nevristenia erano più diffuse che altrove, aggravate da cause locali: la perdita di sangue dovuta alla Rivoluzione e alle guerre napoleoniche, la catastrofe del 1870 (che aveva provocato una «vera e propria epidemia di malattie mentali»).

Il disastro era dunque inevitabile? No, scrive Nordau, che era pur sempre medico e confidava nelle possibilità della scienza. Innanzi tutto, di fronte al cittadino degenerato, si poteva ancora riporre una speranza nel «popolo delle campagne, [. . .] al fondo del quale rimane ancora un po' di resistenza nervosa intatta»⁷³. E poi, la malattia era destinata a non durare. Prima o poi, infatti, l'umanità si ristabilirà: deboli e degenerati periranno, poiché la natura alla lunga elimina gli errori, i quali, per di più, degenerando degenerando, finiscono con l'essere sterili (la *vis medicatrix naturae*, come in Morel!); i forti si adatteranno alle acquisizioni della civiltà o le subordineranno alle proprie capacità organiche⁷⁴. Intanto, si può, si deve attuare una terapia semplice ed

73. Opinione condivisa da molti: si veda per esempio W.H. ERB, *Über die wachsende Nervosität unserer Zeit*, Koester, Heidelberg 1893, p. 26. Si veda G.A. HÖFLER, *La naissance de la "nervosité" issue de l'esprit de la modernité technologique. Dégénérescence et nomadisation chez Max Nordau et Adolph Wahrmund*, in *Max Nordau (1849–1923)*, sous la dir. de D. Bechtel, D. Bourel, J. Le Rider, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 154: vi si menziona anche il caso dell'orientalista Adolph Wahrmund, che invocava un ritorno alla stabilità della vita ariana, di contro al nomadismo ebraico, per impedire il crollo dovuto alle «innovazioni sociali che si profilano per far fronte ai nuovissimi mezzi di trasporto e di comunicazione».

74. Il Nordau futurologo è capace di profezie di portata ancora più ampia. Prevede una grande catastrofe politica, perché le attuali nazioni non coincidono con le razze: i piccoli popoli spariranno; solo i grandi rimarranno, perché la loro grandezza non è dovuta alle circostanze, ma alle loro virtù razziali innate. Tutto ciò può sembrare crudele, dice, ma per ogni essere vivente «l'esistenza è una lotta senza quartiere». Si giungerà all'unificazione razziale dell'Europa. Ci saranno ondate successive di emigrazione della popolazione eccedente verso il sud del mondo, che causeranno l'eliminazione prima delle inferiori razze native, poi degli stessi europei divenuti stanziali in quelle regioni e corrotti dal clima tropicale; e così via, finché il raffreddamento della Terra non restringerà all'Equatore la zona abitabile. Poi. . . è chiedere troppo (M. NORDAU, *Paradoxe*, Leipzig 1885,

efficace: «schiacciare senza pietà» egomaniaci, naturalisti, pornografi e compagnia bella. Non è necessario ricorrere a tribunali e polizia. Basta che gli psichiatri svolgano la loro missione sociale, divulgino la verità della scienza, additino al pubblico colto i disturbi mentali degli artisti e degli scrittori degenerati. Si istituisca una «Società di cultura etica», un comitato composto dai cittadini migliori, con potere di biasimo pubblico allo scopo di «annientare l'opera e l'autore», facendogli terra bruciata intorno. È curioso che il sionista Nordau faccia la stessa diagnosi che troviamo nella «Corrispondenza antisemita», organo principale dell'antisemitismo del periodo bismackiano, del 1 settembre 1889 (dove si legge: «la degenerazione dell'arte è il veicolo più sicuro della degenerazione morale e anche fisica»)⁷⁵ e proponga qualcosa di tristemente simile al *Kampfbund für deutsche Kultur* che sarà fondato da Alfred Rosenberg nel 1929.

Nordau era convinto che le conquiste del progresso esigessero sempre di più dal sistema nervoso e che solo i più forti e sani potessero reggerne il passo. Non era l'unico. Per fare un solo, illustre esempio: lo psichiatra Emil Kraepelin non esprimeva una semplice opinione personale quando, nel 1893, scriveva che «le capacità di azione e di resistenza dell'uomo civilizzato non sembrano essersi sviluppate all'altezza delle influenze degli straordinari cambiamenti del generale modo di vivere»: era un fatto che una parte dell'umanità attuale non possedesse capacità di adattamento sufficienti a sopportare senza danni l'intensificazione e l'ampliamento del *Lebensarbeit*; l'attuale *Nervosität* del genere umano è «una specie di malattia di crescita»⁷⁶. Non a caso Kraepelin studiò il sovraffaticamento degli studenti. Forse queste diagnosi psicopatologiche sono le antenate delle attuali critiche all'eccesso di informazioni che sommerge l'individuo e, rendendo impossibile una selezione, ottunde la capacità di discriminare e si traduce di fatto nel grado zero dell'informazione.

Giudizi simili non erano prerogativa degli psichiatri: basti pensare al Nietzsche che già in *Menschliches, allzu Menschliches* (1878) additava nel «peso schiacciante della civiltà», nella «sovraeccitazione delle

capp. xv, xvi).

75. Cit. in J.M. FISCHER, *Max Nordau, la dégénérescence*, in *Max Nordau*, cit., p. 110.

76. Si veda ERB, *Über die wachsende Nervosität unserer Zeit*, cit.; ma le citazioni potrebbero moltiplicarsi.

forze nervose e di pensiero» e nell'«irrequietezza moderna» le cause per le quali «le classi colte dei paesi europei sono diventate completamente nevrotiche e quasi ognuna delle loro famiglie più grandi si è avvicinata, in qualche membro, alla pazzia»⁷⁷; o al Simmel di *Die Grossstädte und das Geistesleben* (1903) e di altri saggi, in cui lo smarrimento o l'indifferenza del *blasé* sono descritte come risposte tipiche all'eccesso di stimoli e all'intensificazione nervosa della vita nelle metropoli⁷⁸. E nemmeno erano una prerogativa del *Kulturpessimismus* che fu un tratto saliente della cultura tedesca fra Otto e Novecento. John Ruskin aveva ammonito a non turbare il «naturale torpore della sana ottusità» con un eccesso di sollecitazioni culturali artificiali, pena l'«effetto debilitante che il moderno desiderio di varietà culturale (*cultural diversity*) ha sulla capacità individuale di valutazione» e di nutrire genuino interesse per poche cose, ma grandi⁷⁹. In tutt'altro contesto, anche Durkheim, che troppo spesso viene presentato come colui che distinse nettamente fra cause biologiche individuali e cause sociali, attingeva a piene mani al linguaggio della psichiatria e della degenerazione nel trattare dei rapporti fra i due ordini di fattori. Nell'affrontare la sfida della civiltà, scriveva, il cervello diventa «più voluminoso, ma anche più delicato», perciò va incontro a «difficoltà e privazioni» sconosciute a cervelli meno raffinati (primitivi, selvaggi, idioti ecc.); l'aumento delle capacità intellettuali è inoltre pagato con l'atrofia di altre funzioni, poiché il bilancio dell'organismo deve restare in parità. Certo, Durkheim insistette per tutta la vita sulla priorità delle cause sociali su quelle psicologiche anche nello studio di fenomeni patologici come il suicidio, ma scrisse chiaramente che le cause sociali

77. F. NIETZSCHE, *Menschliches, allzu Menschliches*, rimando alla trad. it. di S. Giametta *Umano, troppo umano*, Mondadori, Milano 1989, I, §§ 244, 285. Da notare che nel § 224 della stessa opera Nietzsche parla anche di «nobilitazione attraverso la degenerazione» e afferma che «le nature degeneranti sono di massima importanza ovunque debba seguire un progresso. Ogni progresso deve in complesso esser preceduto da un parziale indebolimento». Non è però questa la sede per affrontare un pensatore così complesso e sfuggente.

78. Questo e scritti di altri autori sono raccolti *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco da Bismarck e Weimar*, a cura di T. Maldonado, Feltrinelli, Milano 1979. Vedi anche *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, a cura di M. Nacci, Loescher, Torino 1982.

79. J. RUSKIN, *Works*, ed. by E.T. COOK and A. WEDDERBURN, George Allen, London 1903-1912, xxiv, pp. 483, 486, 489; xxvii, pp. 148-149, 164. Cfr. J.C. SHERBURNE, *John Ruskin or the Ambiguities of Abundance. A Study in Social and Economic Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1972. Ovviamente la *cultural diversity* di Ruskin non è la multiculturalità che è oggi oggetto di studio antropologico e sociologico.

possono «trasformarsi in cause organiche e fissarsi nell'organismo»: *in questo senso* un sistema nervoso tarato è l'effetto non solo di una predisposizione ereditaria, ma anche delle condizioni sociali⁸⁰. Nello studio del suicidio Durkheim fa uso dei termini e dei concetti della psicopatologia. Definisce la nevrasenia uno «stato intermedio» fra l'equilibrio e la malattia mentale, e la follia «soltanto una forma estesa di degenerazione nervosa»: «Di per sé — scrive — la nevrasenia è una predisposizione molto generale, che non conduce necessariamente ad alcun atto determinato, ma può, secondo le circostanze, assumere le forme più diverse»⁸¹. Il suicidio miete vittime soprattutto fra i nevrasenici perché il loro sistema nervoso indebolito oppone minore resistenza a situazioni drammatiche determinate da cause sociali. Lo sviluppo estremo della civiltà genera *sia* le cause sociali del suicidio *sia* le condizioni biopsichiche delle vittime. Nel rappresentare la «iperciviltà» Durkheim parla un linguaggio che già conosciamo:

L'iperciviltà (*hypercivilisation*) che genera la tendenza anomica e la tendenza egoistica ha anche come effetto quello di affinare i sistemi nervosi e di renderli eccessivamente delicati; con ciò stesso questi sono meno capaci di applicarsi con costanza a un oggetto definito, più impazienti di ogni disciplina, più suscettibili tanto di irritazione violenta quanto di depressione esagerata. Per contro, la cultura (*culture*) rozza e rude implicita nell'altruismo eccessivo dei primitivi fa sviluppare una insensibilità che facilita la rinuncia⁸².

La società «forma l'individuo a sua immagine e somiglianza», certo, ma l'eredità ha il suo peso, un'eredità che Durkheim intende indiscutibilmente in senso «lamarckiano»⁸³.

80. E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Alcan, Paris 1893; ID., *Suicide et natalité. Étude de statistique morale*, «Revue philosophique», 26, 1888, pp. 460-462; entrambi cit. in R.N. NYE, *Sociology and Degeneration. The Irony of Progress*, in *Degeneration. The Dark Side of Progress*, cit., p. 61. Alle acute osservazioni su Durkheim contenute nel saggio di Nye attingo abbondantemente nelle considerazioni che seguono.

81. Come la «proteiforme» degenerazione di Morel. E. DURKHEIM, *Le suicide. Étude de sociologie* [Alcan, Paris 1897], PUF, Paris 1995, p. 45.

82. Ivi, pp. 365-366.

83. In *De la division du travail social* Durkheim dedica molte pagine all'importanza dell'eredità organica (biopsichica), anzi sottolinea la continuità fra l'eredità biologica, che assegna gli individui, secondo le loro qualità naturali, a determinati ruoli sociali nelle società primitive e l'eredità sociale, che di quella biologia è una trasformazione successiva e prende il posto.

10. La faccia oscura del progresso

Come si è detto, le teorie della degenerazione presero slancio dopo l'incontro con l'evoluzionismo biologico e con le dottrine del progresso biosociale che fiorirono in concomitanza con la diffusione delle idee di Darwin (e soprattutto di quelle che gli venivano attribuite). Salvo eccezioni, evoluzione fu sinonimo di progresso. A prima vista, ciò può sembrare paradossale, visto che le prime idee sulla decadenza e la degenerazione erano comparse proprio in contrapposizione alla dottrina illuministica del progresso e alla Rivoluzione francese. Per De Maistre, per esempio, l'idea che l'uomo si fosse gradualmente elevato dalla barbarie era l'"errore originario" dell'Illuminismo. Non a caso, le opere dei grandi antropologi culturali vittoriani (Tylor, Lubbock, McLennan, Maine) contengono attacchi rituali a dottrine degenerazionistiche come quelle sostenute da Richard Whately, arcivescovo di Dublino, o da William Cooke Taylor. Secondo questi ultimi, l'uomo aveva iniziato il suo cammino da una condizione di civiltà, ma una parte soltanto dell'umanità aveva proseguito sulla strada giusta, mentre il resto era decaduto; la civiltà era un dono divino, non una conquista. Gli antropologi sostenevano invece che il progresso, salvo intoppi locali, era una legge sia della natura sia della storia: i primitivi e i selvaggi attuali erano non i decaduti, ma i non progrediti, immagini viventi dell'umanità dei primordi.

L'antropologia culturale vittoriana ripropose nel clima positivistico la concezione stadiale, illuministica, dello sviluppo della civiltà. Inserita in questo quadro attraverso la mediazione della medicina e della psicologia, la degenerazione cessò di essere l'alternativa radicale al progresso sul piano della filosofia generale della storia e divenne la minaccia sempre presente, l'ombra che accompagna il progresso⁸⁴. La paura, manifestatasi subito dopo la pubblicazione dell'*Origin of Species*, che nelle nazioni civili la selezione naturale avesse cessato la sua opera benefica e che i peggiori esemplari della popolazione potessero prendere il sopravvento sui migliori per effetto del numero e della loro stessa brutalità, che li spingeva a riprodursi senza ritegno, fece il resto. Come abbiamo visto, il degenerato divenne il diverso: il

84. *The Dark Side of Progress*, come recita il sottotitolo del volume *Degeneration* curato da Gilman e Chamberlin, cit. (vedi *supra* nota 3).

delinquente, la prostituta, l'omosessuale, la massa minacciosa. Inoltre, negli anni 1880 «la teoria biosociologica della degenerazione emerge potente come controteoria di fronte alla democrazia di massa e al socialismo»⁸⁵.

Evoluzione e degenerazione divennero dunque due facce della stessa medaglia, dello stesso complesso di idee, dello stesso sforzo di razionalizzazione della realtà e controllo sociale. Ma, se la funzione ideologica della degenerazione fu costante, il modo in cui si esercitò e i suoi obiettivi subirono cambiamenti anche notevoli.

Parte della difficoltà di offrire una spiegazione storica completa della degenerazione deriva dalla pluralità delle sue manifestazioni. La parola “degenerazione” comportava al tempo stesso uno scenario di declino razziale (che potenzialmente coinvolgeva qualunque membro della società) ed una spiegazione dell'alterità, mettendo al sicuro l'identità, di volta in volta, dello scienziato, dell'uomo (bianco), della borghesia, di contro alla superstizione, alla finzione, all'oscurità, alla femminilità, alle masse ed all'aristocrazia decadente [...] Al lettore veniva minacciato un mondo di entropia o qualche futura dissoluzione di posizioni stabili, ma nello stesso tempo veniva offerta una garanzia: il degenerato aveva una fisionomia definita⁸⁶.

Per questi motivi, le dottrine della degenerazione «non sono riducibili a un unico messaggio, movente o “gruppo d'interessi”». Quello della degenerazione era «un linguaggio diseguale, plurale», non semplicemente trasferito da un ambito all'altro; non era peculiare di una parte politica, anzi fu usato a piene mani per dare espressione alle idee e alle ideologie più disparate. Del resto, «linguaggi, moventi, interessi, teorie non si esauriscono mai nell'“utilità funzionale” percepita dai contemporanei o dagli storici successivi»⁸⁷.

85. ПИСК, *Volti della degenerazione*, cit., p. 218.

86. Ivi, pp. 230–231.

87. Ivi, pp. 54, 56.

La deformazione perversa dell'ordine in Sade

FRANCESCO PAOLO ADORNO

Che trovare una definizione del diverso, dell'anormale, dell'eccedente, del mostro sia un compito difficile se non impossibile, è una banalità che chiunque abbia compiuto una minima ricerca in questo senso non ha difficoltà ad accettare. I biologi e i filosofi contemporanei, edotti dalle difficoltà dei loro predecessori, ma anche dai progressi della biologia, hanno evitato accuratamente di avventurarsi in definizioni ontologiche del mostro o anche del diverso, lasciando alla statistica il compito di cercare, di indicare e, al limite, di definire provvisoriamente l'Altro. È questa, come si sa, la conclusione a cui mette capo Canguilhem nei suoi classici saggi sulla differenza tra normale e patologico, riproponendo in maniera teoricamente più pregnante quanto Diderot aveva già affermato: «l'uomo è solo un effetto comune, il mostro solo un effetto raro»¹. D'altra parte, un genetista come Goldschmidt aveva forgiato qualche anno prima di Canguilhem la nozione di *hopeful monster*, grazie alla quale si riprometteva di rendere conto della produttività stocastica della natura e della presenza di devianze da un fenotipo ideale della specie, senza avventurarsi in difficoltose ontologie².

Che la definizione della mostruosità e dell'alterità, fosse compito sterile è stato d'altronde ben chiaro alla maggior parte dei filosofi del XIX e XX secolo. Gehlen, uno dei fondatori dell'antropologia filosofica, afferma addirittura il carattere mostruoso dell'umanità in apertura de *L'Uomo*: «Tutte le particolari capacità umane vanno rapportate alla questione di come possa essere vitale un essere così "mostruoso", cioè

1. D. DIDEROT, *Le rêve de d'Alembert*, in *Œuvres*, I, Laffont, Paris 1994, p. 636.

2. R. GOLDSCHMIDT, *The Material Basis of Evolution*, Yale University Press, New York 1942. Si veda S.J. GOULD, *Hen's teeth and horse's toes. Further reflections in natural history*, Norton, New York-London 1983, trad. it. *Quando i cavalli avevano le dita*, Feltrinelli, Milano 2006.

che equivale a stabilire il buon diritto alla problematica biologica»³. La mostruosità dell'uomo si manifesta nella differenza ontologica che lo separa dal resto della natura, concretamente constatabile nella mancanza di una serie di caratteristiche che appartengono agli altri animali; più radicalmente, secondo Gehlen, la sua essenza consisterebbe addirittura nella sua manchevolezza. Come affermano Herder e Nietzsche⁴, l'uomo è un caso d'eccezione all'interno della natura perché è «senza mezzi da un punto di vista organico», sprovvisto cioè di tutte quelle caratteristiche che permettono agli altri animali di sopravvivere⁵.

Idea ripresa in maniera altrettanto perturbante da Jean-Claude Beaune, secondo il quale, «l'uomo è un mostro mal riuscito, che è regredito o che si è sottratto al normale e il cui destino più o meno accettato senza difficoltà confina correntemente con quello che è assegnato alla scimmia, al pre-ominide, allo schiavo, al folle, al nano — e che fu, ma forse lo è ancora, talvolta anche quello del bambino, e della donna». E gli appare quindi del tutto legittimo chiedersi, rovesciando la prospettiva, se «l'uomo normalissimo non sia un mostro mal riuscito, incapace di assumere la propria singolarità, la propria vigliaccheria, la propria vecchiaia, la propria alterità o forse la propria inumanità»⁶.

La cosa interessante da notare è che Gehlen, nella sua definizione biologica della mostruosità dell'uomo, non fa che riprendere la nota tesi di Ludovijk Bolk secondo cui molte caratteristiche dell'uomo sono primitive. La nozione di primitività, scrive Gehlen, significa che

3. A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1978, trad. it. *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 62. Si veda M. FIMIANI, *Antropologia filosofica*, Editori Riuniti, Roma 2005.

4. «Principio: l'elemento che nella lotta con gli animali procurò all'uomo la sua vittoria ha al tempo stesso comportato la difficile e pericolosa, morbosa, evoluzione dell'uomo. L'uomo è l'animale non ancora stabilizzato» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884, Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, VII-2, Adelphi, Milano 1967, p. III). Si veda il commento di M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tubinga 1954, trad. it. *Che cosa significa pensare?*, a cura di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1996, p. 53.

5. A. GEHLEN, *L'Uomo*, cit., pp. 88-89. L'idea che l'uomo sia un animale carente e che questa carenza rappresenti la sua specificità è stata fortemente messa in dubbio dalla biologia e dall'etologia contemporanea. Si veda R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 9-42.

6. J.-C. BEAUNE, *Sur la route et les traces des Geoffroy Saint-Hilaire*, in *La vie et la mort des monstres*, sous la dir. de J.-C. Beaune, Champ Vallon, Seyssel 2004, p. II.

«determinate particolarità degli organi — come la dentatura priva di spazi vuoti, la mano con cinque dita e altre ancora — devono essere “arcaiche”, ossia vecchie dal punto di vista della storia dell'evoluzione» e che «esse sono da intendersi come stati fetali fissati e divenuti permanenti»⁷.

Gehlen completa le teorie di Bolk con le tesi di Portmann, secondo il quale i primi mesi di vita del neonato non sono che la prosecuzione di uno stato fetale. Non avendo un ambiente definito e mancando di tutte quelle proprietà che permettono agli altri animali di sopravvivere, l'uomo è naturalmente portato a costituirsi un ambiente adatto, poiché possiede almeno la capacità fondamentale di ricreare condizioni di vita soddisfacenti in tutte le situazioni. Ma le tesi di Bolk e Portmann, che ribadiscono non solo l'esistenza dei mostri ma, addirittura, che l'uomo è un mostro nel regno animale, almeno dal punto di vista morfologico e fisiologico, non fanno altro che prolungare e riprendere tanto lo “scandaloso” materialismo di La Mettrie⁸, per il quale il primo anno di vita dell'essere, umano è una primavera extra-uterina, quanto le teorie di Geoffroy de Saint-Hilaire sulla generazione dei mostri.

L'ipotesi di un essere umano naturalmente mostruoso è suscettibile di avere delle ripercussioni molto più ampie di quelle che Gehlen immaginava, se anche Sloterdijk in un saggio del 2000, *La domesticazione dell'essere*, si impadronisce di questa idea per considerarla come il risultato di una serie di processi naturali casuali e sviluppa questa tesi servendosi, con qualche aggiunta, degli stessi punti di riferimento di Gehlen. Per Sloterdijk, non c'è niente di innato nella mostruosità dell'uomo, poiché l'uomo ha innestato sui processi produttivi stocastici della natura, la sua capacità di guidarli e di piegarli al proprio volere, producendo un essere che è assolutamente mostruoso rispetto al resto della natura e dando vita a una «onto-antropo-mostrologia»⁹.

Al di là delle sterili polemiche che queste affermazioni di Sloterdijk hanno sollevato, il vero problema riguarda il ruolo mostruoso che

7. A. GEHLEN, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Rowolt, Hamburg 1986 (trad. it. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, p. 86).

8. J.O. LA METTRIE, *L'homme-plante*, Leida 1748, p. 124.

9. P. SLOTERDIJK, *Die Domestikation des Seins*, in ID., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 2001 (trad. it. *La domesticazione dell'essere*, in ID., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, p. 132).

l'uomo gioca rispetto al resto degli animali, grazie alla sua capacità di formarsi e, contemporaneamente, di dare forma al mondo circostante, producendo un ambiente capace di accoglierlo adeguatamente. Se l'ambiente che lo circonda diviene "mondo" intorno all'uomo, ciò manifesta tanto la sua divinità quanto la sua mostruosità, con l'immediata conseguenze di metterne in risalto la sua posizione assolutamente scomoda, a metà strada tra l'animale, con cui condivide la pesante costituzione biologica, e la divinità, con cui condivide, appunto, la capacità di formare un mondo.

Il materialismo settecentesco, malgrado sia scientificamente superato, conserva ancora una certa legittimità teorica se La Mettrie, Diderot, Geoffroy de Saint-Hilaire, per riprendere i nomi appena menzionati, vengono ripetutamente citati o ripresi in qualità di "precursori" — categoria teorica abbastanza antipatica per non dire completamente svalutata. Il fatto è che il materialismo settecentesco ha proposto un'immagine della natura, pur se dai tratti scientifici piuttosto sfocati date le conoscenze tecniche dell'epoca, che ha acquisito una sempre maggiore legittimità e verosimiglianza, come i riferimenti impliciti appena ricordati, mostrano abbastanza chiaramente. Basta aprire un qualsiasi testo di Diderot per leggere delle affermazioni che, pur bisognose di complementi e precisazioni, non potrebbero essere assegnate a un'età mitica della biologia, ma semplicemente a una preistoria rudimentale di questa scienza che in fondo è nata proprio in quel periodo. Diderot era d'altronde contemporaneo di Cuvier, a cui Foucault riconosce il merito di aver proposto quel nucleo concettuale costituito dalla nozione di vita, intorno al quale si è progressivamente costituita la biologia contemporanea. Senza Cuvier, Darwin non sarebbe stato compreso, e con lui tutte le teorie e le classificazioni biologiche novecentesche sarebbero rimaste lettera morta. Anzi per essere più precisi e per entrare nel vivo del soggetto, Foucault afferma addirittura che Cuvier avrebbe aperto quello spazio teorico poi occupato totalmente da Sade. Questo perché, contro l'egemonia nella tassonomia classica delle piante, sotto l'impulso di Cuvier, la biologia recupera i poteri dell'animalità che, presa nell'ambiguità di una vita che rischia di scivolare da un momento all'altro nella morte, permette di pensare che nella natura c'è posto anche per il male, la distruzione, il difforme¹⁰.

10. Foucault scrive che Sade è il rovescio «vellutato e meraviglioso» di Cuvier: M.

Rileggendo la proposta di Foucault sul mostruoso nel corso *Les Anormaux*, Annie Ibrahim scrive giustamente che il rapporto di causa ed effetto tra la fisiologia delle mostruosità dispiegata dai vari Buffon, Maupertuis e Diderot e la minaccia di autodistruzione dell'ordine sociale è tutta da provare, ma aggiunge anche che tale fisiologia forse non ha tutti i mezzi per evitare che si stabilisca questo rapporto. E forse Sade dimostra proprio che questo rischio esiste, è reale, e che anzi è più fondato di quanto si pensi, trattandosi quasi di una conseguenza naturale di un certo tipo di riflessione sulla generazione dei mostri¹¹.

Si sa che Sade, il "divin marchese", epiteto che in qualche modo fa eco a quanto detto da Sloterdijk più sopra ricordato, è stato il degno successore del materialismo settecentesco, ma anche di Epicuro e Lucrezio. Nei suoi romanzi i riferimenti in tal senso si sprecano, e anzi si può anche dire che la maggior parte delle sue dissertazioni filosofiche, che inframmezzano le lunghe descrizioni delle infinite permutazioni dei corpi, sono il risultato di un *pastiche*, di un *collage* di passaggi interi delle opere dei vari Fréret, Hévetius, D'Holbach, La Mettrie, e Voltaire¹², che ne fanno un degno rappresentante anche dell'Illuminismo. Imprigionato per la maggior parte della sua esistenza, un po' per evitargli di commettere guai irreparabili, un po' per tenerlo al sicuro, si sa che una delle cose più insopportabili dei suoi romanzi è la luce che illumina tutti gli angoli dell'esistenza umana, anche quelli più reconditi e normalmente nascosti. A differenza degli altri romanzieri libertini, Sade non allude, ma dice, non suggerisce ma mostra, non fa parlare il desiderio nel suo gioco di mancanza e ricerca, ma manifesta il piacere prodotto da modalità diverse di far funzionare il corpo. Non è quindi sbagliato affermare che il mondo di Sade non possiede inconscio, sogno, limite, rimozione, che si tratta di un mondo pieno, interamente e immediatamente realizzato¹³. «Dire tutto», impone Juliette alla filosofia¹⁴. D'altra parte, «se non si

FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, p. 300.

11. A. IBRAHIM, *Les aléas de l'inquiétude sourde de la molécule*, in *Qu'est-ce qu'un monstre?*, sous la dir. d'A. Ibrahim, PUF, Paris 2005, p. 67.

12. Si veda J. DEPRUN, *Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach*, in *Roman et Lumières au XVIII^e siècle*, Editions Sociales, Paris 1970.

13. L. OST, *Sade et la loi*, Odile Jacob, Paris 2005, p. 7.

14. D.A.F. DE SADE, *Histoire de Juliette, ou les Prosperité du vice*, in ID., *Œuvres*, III, Gallimard,

è detto tutto, non si è detto niente»¹⁵. A partire da questo imperativo imposto alla narrazione, non c'è voluto molto per riconoscere in Sade il perfetto portavoce non solo dell'ordine borghese, ma anche di un uso totalitario della ragione che rappresenta, nell'ottica della Scuola di Francoforte, un raffinamento e un perfezionamento interno, quasi naturale quindi, della razionalità dell'Illuminismo¹⁶. Ma questo illuminismo, questo totalitarismo della descrizione, il luogo in cui si annida e da cui si irradia la perversione sadiana conduce, e non potrebbe essere altrimenti, a una catastrofe. Il luogo teorico verso cui indirizza il testo sadiano non è quello di una scienza ultrasensibile dell'essere, del mondo trascendente delle idee, ma è quello di una disciplina del corpo «che spinge il sensibile alla sua estremità, dietro e al di sotto (cata) delle stesse apparenze»¹⁷.

A giustificazione o motivazione dei suoi banchetti, Sade adduce lo scopo dichiarato di conoscere completamente tutte le manifestazioni del cuore umano, come per esempio accade ne *Le 120 giornate di Sodoma*¹⁸. Dire tutto è il progetto enciclopedico all'opera, portato alla perversione perché Sade non si propone solo di dire tutto, ma di dire tutto e ciò che lo eccede. E dato che la natura crea tutte le combinazioni possibili, ne deriva quasi istantaneamente un'*ars combinandi* dei corpi reiterabile all'infinito e l'enumerazione al di là dell'immaginabile delle passioni di cui rendere conto (per es. ne *Le 120 giornate* sono descritte o semplicemente menzionate 150 passioni semplici o di prima classe raddoppiate in altrettante doppie o di seconda classe). Perversione perché quando si dice tutto non si dice mai troppo e viceversa, e dire il tutto e il troppo appare evidentemente come un compito impossibile da realizzare¹⁹.

Ma l'eccedenza mostruosa di questo movimento che fa esplodere

Paris 1998, p. 1261.

15. *Ibidem*.

16. T.W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung* (1947), Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969, trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 100.

17. L. OST, *Sade et la loi*, cit., p. 127.

18. Il duca di Blangis chiede alla Duclos delle precisazioni che lo possono aiutare a conoscere il cuore umano, opera sul telaio nel castello di Silling (D.A.F. de SADE, *Les 120 journées de Sodome*, in Id., *Œuvres*, 1, Gallimard, Paris 1990, p. 102). Tutte le disavventure di Justine, le acrobazie raccontate ai libertini e da loro praticate, sono considerate come nient'altro che esperimenti condotti in vista della conoscenza totale del cuore umano.

19. M. HÉNAFF, *L'invention du corps libertin*, PUF, Paris 1978, p. 66.

qualsiasi tentativo tassonomico — come si sa una delle tensioni fondamentali dell'Illuminismo — dice che il mostruoso è nascosto, ma in fondo neanche tanto, nelle pieghe del reale, che a essere mostruoso è il reale interamente dispiegato. Si potrebbe dire quasi che Sade operi assumendo e andando contro la denegazione freudiana, mettendo a nudo il dietro e il sotto del reale, in qualche modo sviluppando un diniego della denegazione. Il vero senso dell'operazione sadiana, la sua scandalosità, sta forse nella capacità di corrompere la circolazione ufficiale del senso, di violare il fondamento stesso del patto sociale in tutte le sue manifestazioni, dalle convenzioni letterarie a quelle matrimoniali, da quelle psicologiche a quelle politiche²⁰, attraverso uno sguardo che porta non tanto su un aldilà del reale, ma sul reale indagato a 360 gradi.

L'interpretazione di Barthes, pur muovendo su un piano teoricamente diverso, operando con altri strumenti ermeneutici, è assolutamente complementare con quanto detto finora. Barthes afferma che la città «suscitata da Sade», quasi un falansterio organizzato come un'utopia, insomma una sorta di città «immaginarica», è in realtà «interamente sospesa alla parola, non perché sia la creazione del romanziere (situazione a dir poco banale), ma perché all'interno dello stesso romanzo sadiano c'è un altro libro, libro testuale, tessuto di pura scrittura, e che determina tutto ciò che accade "immaginaricamente" nel primo: non si tratta di raccontare, ma di raccontare che si racconta»²¹. La specificità del testo di Sade sta proprio in questo raddoppiamento che gli rende possibile un'operazione che, nell'ottica di un'analisi della perversione dell'ordine, acquista una notevole importanza teorica. Sade preferisce il discorso al referente, poiché, come dice Barthes, «si colloca sempre dalla parte della *semiosis*, non della *mimesis*: ciò che egli "rappresenta" è incessantemente deformato dal senso, ed è al livello del senso, non del referente, che dobbiamo leggerlo»²². In altri termini, Sade rende concepibile quello che altrimenti resterebbe oscurato dal e nel referente. Non c'è spazio per l'ineffabile, per l'inconcepibile, per l'osceno: tutte le possibilità sono percorse,

20. L. OST, *Sade et la loi*, cit., p. 13.

21. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1970, trad. it. *Sade, Fourier, Loyola*, Einaudi, Torino 1977, p. 23.

22. Ivi, p. 25.

non solo quelle reali, ma anche quelle immaginarie; e queste ultime possono cominciare ad aspirare a una certa concretezza a causa di un discorso che non può tenerle in riserva. Il discorso scientifico, biologico e morale del suo tempo, permette a Sade una scorribanda narrativa tale da saturare l'immaginario e da mostrare tutto il senso alla superficie del testo stesso. Il mostruoso non è quindi l'altro del discorso ma sgorga dalla saturazione del senso nel discorso stesso, operata dalla moltiplicazione all'infinito delle combinazioni possibili che il corpo umano e la ricerca del piacere possono produrre. Semiotica, morale, biologia convergono in un discorso che dice sempre la stessa cosa: la ripetizione perversa del piacere nell'ordine infinito in cui disporre i corpi.

A stretto rigor di logica quindi in Sade, il passaggio dal biologico al morale è immediato, senza transizione alcuna²³. In più luoghi è ripetuta l'idea che la costituzione morale è naturale²⁴, con due conseguenze assolutamente fondamentali. In primo luogo, è definitivamente impossibile dedurre l'esistenza di un diritto naturale, o ancora più precisamente di una legge e di una giustizia naturale: su questo piano vizio e virtù sono assolutamente equivalenti. Le conseguenze sono disastrose per l'ordine sociale poiché si decreta un'assoluta indifferenza verso il bene, la virtù e la giustizia. E come potrebbe essere altrimenti se la filosofia della natura di Sade è un materialismo rigido e senza finalità? Un materialismo esangue, ridotto a una sola proposizione, riproposta fino alla nausea, come le combinazioni dei corpi: la natura è governata dal caso²⁵. Il rapporto esclusivo intrattenuto con il caso genera evidentemente un'immagine della natura ben lontana dalla figura materna e affettuosa, calorosa e protettrice, presente nelle pagine di un Rousseau²⁶. Sade sembra molto vicino a Hobbes, ma sembra annunciare ancora di più la teoria della natura matrigna di un Leopar-

23. Sulle conoscenze biologiche di Sade, si veda J. DEPRUN, *Sade et la philosophie biologique de son temps*, in Id., *De Descartes au romantisme. Etudes historiques et thématiques*, Vrin, Paris 1987.

24. Si veda L. OST, *Sade et la loi*, cit., p. 157. E poi questi passaggi che sono fondamentali: D.A.F. de SADE, *La philosophie dans le boudoir*, in Id., *Œuvres*, III, cit., p. 69; ivi, p. 124; Id., *La nouvelle Justine*, in Id., *Œuvres*, II, Gallimard, Paris 1995, p. 680.

25. Si veda PH. MENGUE, *L'ordre sadien. Loi et narration dans la philosophie de Sade*, Kimé, Paris 1996.

26. Certo il rapporto con Rousseau non si esaurisce in questa differenza, si veda D.A.F. DE SADE, *Histoire de Juliette*, cit., pp. 838–839.

di. Natura che, però, da matrigna diventa mostruosa quando si tratta delle descrizioni fisiche dei personaggi dei romanzi, assolutamente smisurati, tanto nella costituzione fisica quanto in quella morale; capaci di *performances* sessuali, ma anche gastronomiche, sconosciute ai comuni mortali. D'altra parte, quasi in contrappunto alle orge sessuali Sade propone con golosità la descrizione di pranzi e di cene che sono vere e proprie orge²⁷. Rispetto a un importante rappresentante del materialismo settecentesco come La Mettrie che aveva chiaramente stabilito una continuità biologica tra tutti gli esseri, uomini, animali e piante, Sade opera un passaggio supplementare perché considera, con la più grande disinvoltura, il mostruoso come una dimensione essenziale della natura, senza arretrare davanti a nessuna conseguenza²⁸, neanche quelle più paradossali. È quanto, per esempio, Bataille riconosce affermando che la proposizione fondamentale di Sade è che «la vita era, a suo avviso, la ricerca del piacere, e il piacere era proporzionato alla distruzione della vita. In altre parole, la vita attingeva al più alto grado d'intensità in una mostruosa negazione del suo principio»²⁹.

La seconda conseguenza riguarda il soggetto, questa costruzione intellettuale fondamentale della filosofia occidentale. È abbastanza facile constatare che Sade l'ha completamente eliminato, tramite una *reductio ad absurdum*, o una perversione della lezione di un La Mettrie, in perfetta coerenza con il suo materialismo, riducendolo a una macchina con soli due elementi, la testa e gli organi sessuali, laddove la testa non è altro che uno strumento che «amplifica, raffina e moltiplica gli effetti della sensibilità nervosa grazie alla sua doppia funzione fondamentale: parlare/immaginare»³⁰. Questa riduzione del soggetto alla pura materialità del suo desiderio è tanto più perturbante in quanto ridistribuisce i rapporti tra i due elementi, il pulsionale e il simbolico, che lo costituiscono in relazione al desiderio. Quando Sade percepisce l'esistenza di una contraddizione tra questi due elementi,

27. Si veda D.A.F. DE SADE, *Les 120 journées de Sodome*, cit., p. 92, e ID., *Histoire de Juliette*, cit., p. 707.

28. N. SCLIPPA, *Le jeu de la sphinge. Sade et la Philosophie des Lumières*, Peter Lang, New York 2000, p. 8.

29. G. BATAILLE, *L'érotisme*, Editions de Minuit, Paris 1956, trad. it. *L'eroticismo*, SE, Milano 1986, p. 171.

30. M. HÉNAFF, *L'invention du corps libertin*, cit., p. 49.

la schiva sopprimendo uno dei due poli: «fa passare le pulsioni nel simbolico, con la conseguenza di pervertire il simbolico stesso, di farlo delirare immaginando l'istituzione perversa, mettendo in scena una contro-società che conosce come sole leggi quelle che derivano al desiderio libertino»³¹.

Tutto è ridotto, ma sarebbe più giusto dire ricondotto, al godimento puro e immediato. Anche le funzioni intellettuali più raffinate e il loro esercizio, nel caso specifico la storia e la filosofia, sono sviluppate in funzione del godimento dei sensi.

Per quanto riguarda la storia, basta ricordare che ne *Le 120 giornate*, uno dei ruoli principali è giocato dalle "storiche" che, attraverso i loro racconti, hanno la funzione di far nascere il desiderio, di pungolarlo e di fornirgli tutti gli esempi della sua imminente liberazione. Le "storiche" descrivono le combinazioni che i libertini poi si diletteranno a ripetere per constatarne il valore. Ed è necessario che i dettagli descritti siano, come nella storia vera, quanto più precisi e numerosi è possibile³².

Ma l'ordine che subisce la perversione più sottile è sicuramente l'ordine della ragione o, in altri termini, la filosofia, fin dalle dichiarazioni di intenti in cui Sade si dichiara filosofo egli stesso³³. A questo proposito basterebbe leggere una lunga nota in cui Sade, attraverso l'elogio della filosofia di cui afferma di essere un adepto, tenta di dimostrare di non essere l'autore di *Justine*, ovvero di non essere se stesso³⁴. D'altra parte, come abbiamo già osservato, i romanzi di Sade sono assolutamente impastati di citazioni filosofiche, la cui origine non è neanche vagamente dissimulata. Ma basterebbe interrogarsi sul titolo e sulla struttura della *Filosofia nel boudoir* per ricavare osservazioni interessanti sul rapporto con la filosofia di Sade. In particolare, tutta questa opera, come è stato pertinentemente osservato, sembra essere una riscrittura perversa del *Simposio* di Platone e, volendo stabilire un gioco di corrispondenze, il discorso di Diotima sta a Platone come la dissertazione di Dolmancé, «Francesi, ancora uno sforzo...» sta a Sade. Insomma erotica e filosofia sono anche in Sade elementi

31. *Ibidem*.

32. Si veda D.A.F. DE SADE, *Les 120 journées de Sodome*, cit., p. 102, laddove la Duclos si fa riprendere per aver taciuto dettagli fondamentali.

33. Si veda J. DEPRUN, *Sade philosophe*, in D.A.F. DE SADE, *Œuvres*, I, cit., pp. LIX–LXIX.

34. Ivi, p. LXI.

complementari che riprendono la stessa scintilla da cui è sgorgato lo stupore del filosofo, ma la messa in scena di questo rapporto orchestrata dal “divin marchese” produce risultati notevolmente diversi da quelli platonici. E sarebbe sufficiente ricordare che, come scrive Belaval, il *boudoir* si trova a mezza strada tra la camera da letto e il salone in cui la società settecentesca si riunisce per conversare, leggere, ascoltare, riflettere, insomma per filosofeggiare, per dare al gesto di Sade tutto il suo valore dissacrante. Se non bastasse, un piccolo ricorso all’etimologia di *boudoir*, che viene dal verbo *bouder* — ritirarsi dal mondo, per scontentezza o indifferenza, per restare in solitudine — eliminerebbe gli ultimi dubbi. In questa solitudine, al di fuori del mondo, la ragione si lascia andare all’immaginazione e all’invenzione sfrenata e illimitata³⁵. Nel *boudoir*, la filosofia è sì convocata e discussa, presentata e necessaria, ma Sade le fa subire una leggera torsione, la inserisce in luoghi simbolici che le danno un altro senso, la perverte usandola come uno strumento da utilizzare per mostrare la parte nascosta del reale, il dietro, ciò che in genere si tace, la fa agire al di fuori dei luoghi che normalmente frequenta, la spinge in un mondo che finge di ignorare e da cui tuttavia nasce — anche qui la denegazione freudiana è all’opera ma perversita.

Infine ci si potrebbe chiedere in che cosa consista la filosofia di Sade. A questa domanda, sicuramente la più complessa, si può rispondere, almeno in prima battuta, in poche parole. Per quanto riguarda la filosofia della natura tutto si riduce a una visione generale fondata sulla preminenza esclusiva del caso. Sade è un materialista convinto e questo materialismo ha due conseguenze strettamente correlate: un ateismo irriducibile e un’indifferenza assoluta alla moralità delle azioni umane³⁶. Insomma tutto il contrario di quanto Diderot riassume efficacemente quando scrive che «le leggi civili sono solo l’enunciazione della legge di natura, che è impressa nel fondo dei nostri cuori e che sarà sempre la più forte»³⁷. Ma la filosofia di Sade conduce a difficoltà quasi insolubili, non altro perché appare difficile conciliare l’onnipotenza delle passioni con una casualità naturale del tutto indifferente

35. PH. MENGUE, *L'ordre sadien*, cit., p. 119.

36. Per esempio in D.A.F. DE SADE, *Histoire de Juliette*, cit., pp. 193–195. O ancora meglio, sempre nella stessa opera, il discorso di Pio VI a Juliette, in particolare ivi, p. 875.

37. D. DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, Le Livre de Poche, Paris 1995, p. 464.

alle tendenze individuali, che siano passionali, virtuose o dettate dal vizio³⁸.

Conseguenza immediata di questa perversione dell'ordine della ragione è una serie di proposizioni sul politico e in particolare sul valore, l'importanza e la funzione del contratto sociale che, senza esitare, possiamo definire come propriamente mostruose. Basta leggere alcune pagine del discorso già ricordato, uno dei tanti intermezzi che sollevano il lettore dalla ripetizione monotona della disposizione geometrica in cui i corpi si otturano gli uni con gli altri, «Francesi, ancora uno sforzo. . .», per convincersene. In realtà, è tutto il testo sadiano a essere percorso dalla volontà di pervertire tutte le manifestazioni di questa forma di associazione politica, finanche le più quotidiane e le più banali; di pervertirle, non di trovare un'alternativa, né di ricorrere a modelli sostitutivi ormai esauriti (il codice nobiliare o altro). Il matrimonio è costantemente preso di mira, in un crescendo di descrizioni di relazioni incestuose che culminano nella dichiarazione di Noirceuil che descrive la sua fantasia di sposarsi due volte nello stesso giorno, una volta vestito da uomo e una volta da donna, contemporaneamente a Juliette che deve seguire la stessa procedura a parti invertite³⁹. Non a caso la sodomia, in quanto contravviene alle regole procreatrici del contratto matrimoniale, è il rapporto sessuale prediletto da Sade e dai suoi personaggi⁴⁰. Si potrebbe continuare con altri esempi che tutti dicono, moltiplicandosi, che l'apparato teorico-pratico che supporta il contrattualismo per il sadico e il sadiano è da gettare alle ortiche. Questo è sicuramente uno degli elementi che lo rende mostruoso, politicamente mostruoso per una ragione fondamentale. Durante la rivoluzione francese, come Foucault ha osservato, il mostro era colui il quale voleva uscire dal contratto sociale per ritornare allo stato di natura. Il mostro è tale perché rinunciando alla sua natura sociale fa risorgere l'animalità che sonnecchiava in lui. In altri termini, al riconoscimento che non esistono mostri poiché tutti gli esseri sono mostruosi, tesi fondamentale per qualsiasi materialismo, corrisponde la consapevolezza che l'unico modo per affrancarsi dal disordine na-

38. Su questo punto si veda PH. MENGUE, *L'ordre sadien*, cit., p. 243.

39. D.A.F. DE SADE, *Histoire de Juliette*, cit., p. 752. Si veda M. HÉNAFF, *L'invention du corps libertin*, cit., p. 257.

40. Ivi, p. 263.

turale è entrare a far parte del consesso civile. E chiunque ne voglia uscire, per il solo fatto di non accettare l'ordine sociale, dimostra agli occhi dei filosofi del XVIII secolo e malgrado il loro materialismo, di essere un mostro e in più anche stupido, o almeno non molto bravo in aritmetica, perché non riesce a capire che la composizione degli interessi particolari in un interesse generale è una fonte maggiore di guadagno della ricerca del proprio interesse individuale⁴¹.

Una delle ragioni che giustificano l'incessante critica del contratto è stata proposta da Deleuze sulla scia di quanto affermato da Bataille sul linguaggio di Sade. Un linguaggio, scrive Bataille, che impedisce l'annodarsi di una normale relazione tra colui che parla e il suo ascoltatore. La conseguenza di questo rapporto interpersonale che si crea, o piuttosto non si crea, nel e attraverso il linguaggio è senza appello: «il sadico abomina e straccia qualunque contratto»⁴². Per lui il contratto non è altro che un inganno che genera una serie di conseguenze assolutamente nefaste, la prima delle quali si nasconde nel sacrificio dell'interesse particolare a vantaggio dell'interesse generale, con la segreta speranza di ricavare un vantaggio su un altro piano. È quanto Chigi dice a Juliette: «si dice che l'uomo vuole vivere in società e che per questo è necessario che sacrifichi una parte della sua felicità individuale alla felicità pubblica. D'accordo: ma come si può pretendere che abbia fatto un tale patto senza essere sicuro di ricevere almeno tanto quanto dà? Ora, non riceve niente dal patto che fa, acconsentendo alle leggi, poiché è infinitamente più costretto di quanto sia soddisfatto, e per una sola occasione in cui la legge lo garantisce ce ne sono mille in cui lo infastidisce»⁴³. E certo, la promessa di una protezione dai pericoli che si corrono stando al di fuori del consesso civile non può spingere ad accettare il patto sociale, poiché è proprio tale protezione che per Sade è da evitare assolutamente. Sembra quindi giustificato affermare che Sade rovesci il modello sociale del contratto nel suo contrario negativo con una serie di conseguenze che sfiorano il paradossale, ma che rappresentano in realtà solo l'esito catastrofico del

41. M. FOUCAULT, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Gallimard-Seuil, Paris 1999, pp. 83-85, trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 89-91.

42. G. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, Editions de Minuit, Paris 1967, pp. 19-20.

43. D.A.F. DE SADE, *Histoire de Juliette*, cit., p. 836.

processo di corrosione che tutti i concetti della politica subiscono⁴⁴. In questo senso l'interpretazione proposta da Deleuze, per quanto tenda a esacerbare alcuni aspetti del testo sadiano, offre degli interessanti spunti di riflessione. Deleuze ricorda che contro la costituzione, Sade si fa il paladino dell'istituzione. Mentre il contratto «suppone la volontà dei contraenti, definisce tra di loro un sistema di diritti e di doveri, non prevede la presenza di terzi e vale per una durata limitata», l'istituzione «tende a definire uno statuto di lunga durata, involontario e incedibile, costitutivo di un potere, di una potenza il cui effetto si produce su terzi»⁴⁵. Accentuando ancora l'aspetto dinamico e energetico dell'istituzione, Deleuze ricorda non solo che l'istituzione rende le leggi inutili poiché sostituisce «al sistema dei diritti e dei doveri un modello dinamico di azione, di potere e di potenza», ma anche che Saint-Just, per esempio, reclamava più istituzioni e meno leggi. La distinzione giuridica tra contratto e istituzione, proposta in maniera quasi scandalosa a proposito del sesso, tende a mettere in evidenza che mentre «le leggi legano le azioni, le immobilizzano e le moralizzano», delle istituzioni pure, senza leggi, «sarebbero per loro natura dei modelli di azioni libere, anarchiche, in movimento perpetuo, in rivoluzione permanente e in stato di immoralità costante»⁴⁶. La conseguenza è che istituzioni perfette sono quelle che garantiscono un movimento perpetuo, che implica un'aggravante di non secondaria importanza, ovvero la creazione di un'equivalenza a due termini — istituzione perfetta uguale insurrezione permanente — che, dato che si parla di Sade, scivola immediatamente verso un terzo elemento, lo stato generale di prostituzione, per cui l'istituzione perfetta, che garantisce una situazione di insurrezione permanente è lo stato di prostituzione generale. Ma questo processo corrosivo non si arresta qui perché la prostituzione e la dissolutezza dei costumi, l'istituzione dell'immoralità generale ha un effetto conservativo sulla Repubblica come, secondo Sade, «i legislatori della Grecia avevano perfettamente compreso». È stato necessario e importante «depravare i membri della società perché la loro dissoluzione morale influisse su quella utile all'interno organismo e producesse l'insurrezione sempre indispensa-

44. L. OST, *Sade et la loi*, cit., p. 15.

45. G. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, cit., p. 76.

46. Ivi, p. 68.

bile in un regime che, perfettamente felice come quello repubblicano, deve necessariamente suscitare l'odio e la gelosia di tutto ciò che lo circonda. L'insurrezione pensavano quei saggi legislatori, non è affatto uno stato morale, ma deve essere ugualmente lo stato permanente di una repubblica; sarebbe quindi assurdo e pericoloso esigere che coloro i quali devono mantenere il perpetuo scompiglio immorale dell'organismo sociale fossero essi stessi degli individui molto morali, poiché lo stato morale di un uomo è uno stato di pace e di tranquillità, mentre il suo stato immorale è una condizione di movimento perpetuo che lo avvicina alla necessari insurrezione, in cui bisogna che il repubblicano tenga sempre il regime di cui fa parte»⁴⁷. Insomma, come Sade ricorda fin troppo spesso, se è vero che in prima battuta, «la legge non può essere oltrepassata che verso l'anarchia come istituzione», è altrettanto vero che la constatazione che «l'anarchia non possa essere istituita che tra due regimi di leggi, quello vecchio e quello nuovo, non toglie che questo breve momento divino, quasi ridotto a zero, testimonia della sua differenza di natura con tutte le leggi». Come dice Chigi a Juliette, «il regno delle leggi è vizioso, inferiore a quello dell'anarchia, la prova maggiore di quello che dico è l'obbligo in cui è il governo di cadere egli stesso nell'anarchia quando vuole rifare la sua costituzione»⁴⁸. Lascio che queste frasi facciano eco, con tutte le conseguenze del caso, con alcuni enunciati di Carl Schmitt, ma anche di altri autori, sullo stato d'eccezione, e chiudo con quest'altra ennesima paradossale affermazione di Chigi a Juliette che le ricorda che «i tiranni (un'altra forma della mostruosità in politica) non sono mai generati dall'anarchia, ma crescono all'ombra delle leggi, o trovano nelle leggi la fonte della loro legittimità»⁴⁹.

47. D.A.F. DE SADE, *La philosophie dans le boudoir*, cit., p. 129.

48. G. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, cit., p. 77.

49. Ivi, p. 76.

Legge ed eccezione in Goethe. Le malformazioni vegetali

LEONARDO PICA CIAMARRA

Nel 1820 Goethe pubblica il secondo dei *Quaderni di morfologia*. Vi sono raccolti piccoli scritti, appunti, interventi, anche poesie; in breve, più ancora che nel primo quaderno, pochissimo di sistematico: giusto “materiali” per quella che per lui è, nel senso più generale, una scienza della natura. Uno di questi materiali, l’articolo intitolato *Rielaborazioni e raccolte*, affronta la questione delle — come si può senz’altro dire — “anomalie dell’ordine”, nel riferimento al libro di Georg Friedrich Jäger *Sulle malformazioni delle piante, un contributo alla storia e alla teoria degli sviluppi anomali dei corpi organici*, pubblicato nel 1814. Von Jäger — medico ma soprattutto paleontologo, in rapporti con Cuvier e allievo di Kielmeyer — vi esamina le *Missbildungen* e *Missentwicklungen* vegetali, come le chiama, nel diretto confronto con l’idea della metamorfosi. Si tratta, come si sa, dell’idea centrale della teoria botanica di Goethe, il quale propone la spiegazione dello sviluppo delle varie strutture della pianta come trasformazione continua e differenziata di un singolo organo fondamentale, la foglia, già nel *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu Erklären* del 1790 (al quale il lavoro di Jäger fa diretto riferimento¹), poi ripubblicato nel 1817 proprio nel primo degli *Hefte zur Morphologie*. Le pagine di *Rielaborazioni e raccolte* rendono quindi conto del confronto di Goethe con analisi tanto vicine ai propri interessi al tempo della preparazione per la stampa della seconda edizione del suo primo saggio botanico. Più precisamente, la redazione del piccolo scritto può essere fatta risalire al settembre 1817, una data significativa sia per la prossimità alla redazione di altri scritti importanti su

1. Si veda G.Fr. JÄGER, *Über die Missbildungen der Gewächse: ein Beytrag zur Geschichte und Theorie der Missentwicklungen organischen Körper*, Jh.Fr. Steinkopf, Stuttgart 1814, p. 6.

materie diverse², sia e anzitutto perché consente di registrare come Goethe abbia avvertito l'esigenza di fissare le proprie osservazioni sulle malformazioni delle piante già a poche settimane dall'uscita del primo Quaderno (pubblicato difatti nel luglio), quasi a voler subito aggiungere qualcosa al saggio sulla metamorfosi appena rimesso in circolazione.

In *Nacharbeiten und Sammlungen*, l'elogio del «fidato, diligente» lavoro di osservazione del «nostro ottimo Jäger»³ si accompagna alla contestazione — delicata ma puntuale — delle unilateralità del suo modo di rappresentare. La struttura dell'argomentazione è tipica per questo genere di confronti in Goethe. Ricorda, per esempio, quella che nel precedente Quaderno era stata dispiegata, a una diversa altezza, dall'articolo *Scoperta di un eccellente precursore*, dedicato alla teoria epigenetica di Caspar Friedrich Wolff. In quel caso Goethe rimpiangeva che il rigoroso empirismo di Wolff, avente quale «massima fondamentale [...] che non si possa ammettere [...] nulla, se non ciò che si è visto con gli occhi», conducesse costui a una comprensione unilaterale della legge di formazione e trasformazione del vivente, ossia a riconoscere nella mutazione della pianta soltanto la contrazione e la riduzione — per esempio il decrescere della forza vegetativa come principio dell'alterazione della foglia nelle parti del fiore — ma non «che questo contrarsi si alternasse a una espansione», cioè che tale alterazione fosse in pari tempo un perfezionamento. Questo, dice Goethe con parole celebri, «egli non lo vide», perché, «per quanto eccellente fosse questo metodo mediante cui ha prodotto così tanto, tuttavia l'eccellente uomo non pensava che ci fosse una differenza tra vedere e vedere, e che gli occhi dello spirito devono operare in un continuo legame vivente con gli occhi del corpo, poiché altrimenti si corre il rischio di vedere e tuttavia di lasciarsi sfuggire quel che si vede». In breve, l'empirismo di Wolff, radicato anch'esso nel pregiu-

2. I rapporti sotterranei tra questo e altri scritti composti in quei mesi, come il ciclo poetico *Urworte. Orphisch*, lo schizzo *Geistesepochen*, il piccolo saggio *Einwirkung der neueren Philosophie* e altri ancora, ben meriterebbero un'indagine dedicata, da tentare però in altra sede.

3. J.W. GOETHE, *Nacharbeiten und Sammlungen*, in *Goethes Werke* ("Weimarer Ausgabe"), Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1887–1919, sez. II, vol. VI, pp. 169–186, qui p. 172. D'ora in poi cito da questa edizione con la sigla WA seguita dal numero romano in maiuscolo della sezione, dal numero romano in maiuscoletto del volume e dal numero arabo della pagina.

dizio di una forza che decresce meccanicamente, non è in grado di vedere la totalità del movimento della forma, ossia «il cammino verso il compimento»⁴ — come Goethe lo chiama — che le è immanente.

Alla medesima segreta ma visibile destinazione al compimento della *Pflanzen-Entelechie* — l'espressione è di Goethe⁵ — allude anche, in consonanza con l'obiezione appena ricordata, un'osservazione introduttiva delle *Rielaborazioni e raccolte* a proposito dell'opera svolta in campo botanico da disegnatori, pittori e incisori. «Chi deve imitare, chi deve nuovamente produrre — vi si legge — deve comprendere la cosa, vederla in profondità, altrimenti nell'immagine giunge soltanto una parvenza e non il prodotto della natura»; perciò, quando si tratta di «rendere conto dei delicati passaggi onde cui forma si muta in forma», è necessario chi sappia «soprattutto scorgere, con occhi spirituali, l'organo atteso, che necessariamente segue, nell'organo che si prepara, la regola nella deviazione»⁶.

Alla fine, la vera critica metodologica che la somma ocularità goetheana rivolge qui insieme contro empirismo scientifico e realismo figurativo intollerantemente intesi è, come Goethe scrive altrove nei medesimi anni, l'obiezione che la «stupefacente mania che [...] si debba vedere tutto coi propri occhi» si accompagna per principio alla mancata consapevolezza del fatto «che gli oggetti li si vede anche con i propri pregiudizi»⁷. Non esiste una visione empirica impregiudicata, ma solamente quella che coglie o manca l'intuizione della totalità della forma, e quindi della sua legge di sviluppo, nella e attraverso la configurazione momentanea da essa assunta. Tutto perciò si decide nell'ancoraggio degli occhi del corpo al giusto fuoco degli occhi dello spirito, i quali sono occhi anch'essi, occhi viventi, destinati ad afferrare non concetti o principi da cui derivare conseguenze ma intuizioni (della totalità) al cui interno stesso intuire ciò che (di particolare) di volta in volta si fa presente, secondo quella ch'è poi la descrizione che il vecchio Goethe farà del «fenomeno originario», il quale appunto «non è da considerare al modo di un principio fondamentale [*Grundsatz*]

4. WA II, VI, 155–156, *Entdeckung eines trefflichen Vorarbeiters*.

5. WA II, VI, 177, *Nacharbeiten und Sammlungen*. Su questo uso terminologico si veda la documentazione di K. HILGERS, *Entelechie, Monade und Metamorphose. Formen der Vervollkommnung im Werk Goethes*, Fink, München 2002.

6. WA II, VI, 172–173, *Nacharbeiten und Sammlungen*.

7. WA II, XI, 271, *Das Sehen in subjectiver Hinsicht, von Purkinje*.

dal quale risultino molteplici conseguenze, ma è da vedere come una apparenza fondamentale [*Grunderscheinung*] all'interno della quale è da intuire il molteplice»⁸.

Di conseguenza, ciò che va superato in una fedele osservazione della natura è non soltanto la tentazione di piegare l'incontro con il fenomeno alle prescrizioni dell'astrazione concettuale (ed è nota in proposito, per esempio, la vera e propria indignazione di Goethe verso il «cattivo divertimento sofisticato» in cui un passo della prefazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel «sfigura» lo sviluppo della pianta⁹). Ma ciò che va superato è del pari il pregiudizio opposto, o meglio l'astrazione uguale e contraria, consistente nel distaccare il misurabile, cioè la realtà e l'esperienza quantitativamente ridotte, dall'incommensurabile che gli è visibilmente intrecciato (il «fondamento insondabile» di ogni cosa e la compromissione soggettiva in cui essa si rende totalmente esperibile) ed elevarlo a sola realtà. È questo, per inciso, lo stesso nucleo del corpo a corpo di Goethe con l'ottica di Newton intorno alla spiegazione del colore.

Ma torniamo al punto (anche se ce ne siamo allontanati meno di quanto non sembri). Quando, in *Rielaborazioni e raccolte*, Goethe esprime l'auspicio che qualcuno voglia portare a compimento l'«albero della scienza botanica» di cui egli ha soltanto piantato il seme, dichiara che il «nostro ottimo Jäger [...] avrebbe potuto prevenire tutti i nostri desideri e redigere l'opera alla quale alludiamo, se avesse voluto

8. WA IV, XLII, 167, Lettera a C.D. von Buttell del 3 maggio 1827.

9. WA IV, XXIII, 180–181, Lettera a T.J. Seebeck del 28–29 novembre 1812, che così continua: «Se l'uomo empirico, disposto in modo materiale, è cieco rispetto all'idea, allora lo si compatirà e lo si lascerà stare alla sua maniera, anzi dai suoi sforzi si trarrà molto di utile. Ma se un pensatore eccellente, il quale ha penetrato un'idea e sa bene quel che essa vale in sé e per sé e quale superiore valore contenga, esprimendo essa un immenso processo naturale, se egli se ne prende gioco per sfigurarla sofisticamente e negarla e annullarla con parole ed espressioni che si tolgono artificiosamente le une le altre, allora davvero non si sa più cosa dire!». Il passo che provoca l'indignazione di Goethe è il seguente: «Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa loro eguale necessità costituisce ora la vita dell'intiero» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri (1933), La Nuova Italia, Firenze 1973, I, p. 2).

osservare tanto la condizione sana delle piante quanto quella malata di esse»¹⁰. Con ciò egli non sta semplicemente lamentando che la circostanziatissima trattazione delle malformazioni vegetali di Jäger (centinaia di pagine) non sia accompagnata da una altrettanto accurata trattazione della fisiologia delle piante. Sta piuttosto denunciando l'errore di metodo di questa trattazione, consistente nell'aver preso le mosse dall'aspetto patologico prima di aver guadagnato piena contezza della metamorfosi «fisiologicamente pura», con il risultato di non aver saputo riconoscere — come accadrebbe a un disegnatore non sufficientemente esperto — i segni della «regolarità nella difformità».

Alla fine, possiamo dire, è un problema di pratica dell'individuale, di esperienza della variabilità e multiformità della salute. Nelle prime pagine del suo studio Jäger aveva avanzato alcune definizioni di base alquanto recise. «Chiamiamo in generale *malattia* — scriveva — ogni deviazione del processo di sviluppo dell'individuo da quello del genere». Se le cause di tale deviazione non dipendono da «un disturbo dello sviluppo [...] da parte di potenze esterne» ma da un «errore delle forze che stanno in generale a fondamento dello sviluppo», la «designeremo con l'espressione *sviluppo anomalo*»¹¹. Con chiaro riferimento a questi passi, Goethe annota: «ma l'abnorme non è immediatamente da considerare come malato o patologico [...]; non è perciò corretto parlare di errori [...]; anche i termini sviluppo anomalo, deformazione, mutilazione, deperimento, dovrebbero essere usati con prudenza, poiché in questo regno la natura, pure operando con la massima libertà, non può tuttavia allontanarsi dalle sue leggi fondamentali». E spiega: «La natura forma in maniera normale quando dà la regola a innumerevoli particolarità, le determina e condiziona; i fenomeni diventano invece abnormi quando le particolarità prevalgono e si producono in maniera arbitraria, apparentemente casuale. Ma poiché entrambi i casi sono strettamente apparentati e un unico spirito anima sia il regolato sia lo sregolato, ne viene un'oscillazione tra il normale e l'abnorme, giacché la formazione e la trasformazione si danno sempre il turno, cosicché l'abnorme sembra divenire normale e il normale abnorme». E conclude: «Vorrei che ci si lasciasse proprio riempire da questa verità: che in nessun caso si può pervenire ad una visione completa, se non si

10. WA II, VI, 172-173, *Nacharbeiten und Sammlungen*.

11. JÄGER, *Über die Missbildungen*, cit., pp. 1-2.

considerano sempre contemporaneamente operanti o oscillanti l'uno verso l'altro il normale e l'abnorme»¹².

Normale e abnorme, quindi, sono entrambi momenti della fisiologia del vivente, anzi, non è possibile una visione adeguata del vivente se non ammettendo questa oscillazione continua, nella quale non vi è nulla di malato, propriamente nulla nemmeno di imperfetto, giacché non vi alcuna imperfezione nella individualità vivente, che per lo più è deviazione dalla regola. Rischiando il gioco di parole, si può dire allora che “normale”, per chi incontra i fenomeni nella loro individualità e particolarità, è non già il “normale” ma bensì la continua commistione di “normale” e “abnorme”, regola e deviazione, stabilità e mutazione. L'essere individuale che aderisce più di tutti alla norma si colloca, per dire così, ad un estremo — non nel mezzo — dello spettro della mobilità della forma. Allorché realizza in sé il massimo della regolarità non può che risultare raro, appunto «il normale che sembra divenire abnorme» appena citato, se non persino, nei casi apicali, qualcosa che per la compiutezza del proprio perfezionamento deve travalicare i limiti della sua stessa regola «e diventare qualcosa di diverso e incomparabile», come l'usignolo delle *Affinità elettive*, che «per molte sue note è ancora un uccello; ma poi si eleva al di sopra della propria classe e pare voler insegnare ad ogni pennuto che cosa significhi cantare»¹³.

Alla medesima altezza, sull'estremo opposto dello spettro si colloca il mostruoso, ossia la deviazione giunta a rasentare la perdita d'identità, che però fin tanto che metamorficamente non consuma tale perdita e resta viva, feconda e non sterile (cosa non scontata, perché il mostruoso può essere patologico, ma certamente possibile) non è da annoverare neppure essa al malato. Piuttosto vale da dimostrazione di come continuamente «la natura oltrepassi i confini che essa stessa si è posta, raggiungendo così un'altra completezza», per cui — come ancora Goethe insiste nel commento a Jäger — «facciamo bene a servirci qui il meno possibile di espressioni negative»: giustamente — aggiunge — in questo senso «gli antichi chiamavano *τερας*, *prodigium*, *monstruum*, un segno prodigioso, pieno di significato, degno di ogni attenzione». Così per esempio la “rosa prolifera”, la quale al centro del

12. WA II, vi, 174–175, *Nacharbeiten und Sammlungen*.

13. WA I, xx, 310–311, *Die Wahlverwandschaften*.

calice e della corolla fa crescere non già, come sarebbe normale, gli organi sessuali del fiore ma al contrario un nuovo calice e una nuova corolla e all'interno di questi magari altri e altri ancora, è senz'altro qualcosa di «deforme», dice Goethe, poiché in essa «viene superata la bella forma della rosa e abbandonata alla smisuratezza la regolata limitatezza»¹⁴; e tuttavia è anche qualcosa di perfettamente integro nella propria fisiologia di formazione vivente e si trova anzi a meritare un posto d'onore nella *Metamorfosi della piante*, perché proprio questo anomalo andamento dei fiori lungo lo stelo mostra nella «massima chiarezza»¹⁵ come i calici non siano altro che foglie trasformate, ossia esibisce la riprova visiva del carattere fogliare di tutti gli organi della pianta¹⁶; col risultato che il fiore «deforme» è quello che più di ogni altro offre all'intuizione sensibile la regolarità della regola.

Tra questi due estremi — qui, per semplicità di esposizione, presentati sotto forma di specie ma ancora più interessanti agli occhi di Goethe quando incarnati da particolarità individuali all'interno della medesima specie (e sempre più, con gli anni, Goethe rivolge attenzione a questi casi, dai confronti con la *Philosophie anatomique* di Geoffroy Saint-Hilaire e con la *Organographie vegetal* di de Candolle, anche per il tramite di Soret, negli anni '20¹⁷, fino a osservazioni puntuali come la nota su una *Mostruosa rapa ranuncola* del settembre 1830 o sintesi generali come lo schizzo su *La tendenza a spirale della vegetazione*) — tra questi due estremi si distende la molteplicità e multiformità della salute del vivente.

Tale multiformità è essa stessa un capitale problema di filosofia della natura, e in questi termini Goethe l'affronta di lì a qualche anno, quando — in un delicatissimo confronto con il medico Ernst Heinrich Meyer riportato nell'articolo *Problema e replica* (apparso nella seconda serie dei *Quaderni di morfologia*, 1823) — s'interroga intorno alla

14. WA II, vi, 174, *Nacharbeiten und Sammlungen*.

15. Si veda WA II, vi, 80, *Metamorphose der Pflanzen*, § 103.

16. Si veda sul punto D. KUHN, *Nachwort*, a J.W. GOETHE, *Naturkundliche Schriften*, in *Id. Sämtliche Werke*, xxiv, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1987, p. 951.

17. Per un inquadramento si veda P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993, in part. pp. 93 e 218. Dei colloqui con Soret è da poco uscita l'eccellente traduzione italiana J.W. GOETHE, F. SORET, *Conversazioni*, a cura di R. Pettoello e F. Botticchio, Morcelliana, Brescia 2010.

concomitanza paradossale di «*vis centrifuga*» e «*vis centripeta*»¹⁸ nella determinazione della «felice mobilità e flessibilità» delle forme vegetali¹⁹, come la chiama nella storia dei propri studi botanici; ossia intorno alla questione dell'equilibrio che, imperscrutabilmente ma necessariamente, deve sussistere tra la forza che spinge a un continuo incremento della mutevolezza della forma — con l'implicito rischio della dissoluzione nel «privo di forma» e della dispersione «nell'infinito» — e, dall'altro lato, quello che egli denomina «l'impulso alla specificazione, la compatta capacità di persistenza di ciò che è pervenuto a realtà», ossia la «tenacia» della regola o carattere, cui, dice, «nessuna esteriorità può nuocere»²⁰ (o anche — per ricordare un verso scritto proprio negli stessi giorni della discussione delle *Missentwicklungen* di Jäger — che «*keine Zeit und keine Macht zerstückelt*»²¹). Ma la multiformità, la variazione metamorfica, l'oscillazione, è una cifra di tutto il vivente e come tale merita di essere riguardata anche al di là del terreno specificamente botanico. Sempre all'interno di un'interrogazione circa la fisiologia del vivente, ossia i limiti e le potenzialità della variazione fisiologicamente sana, Goethe affronta, per esempio, la medesima questione nelle considerazioni rivolte nel 1824 al lavoro di D'Alton sugli *Scheletri dei roditori*, dove — commentando questo scritto di grande impatto in quegli anni, che mostra come questa classe di animali sia organizzata intorno a un insieme fondamentale di leggi, o meglio *Anlagen*, in grado di diversificarsi in numerose direzioni — tiene a mettere in rilievo che «nella vita organica anche l'inutile, anzi anche il dannoso, viene ricompreso nel circolo necessario dell'esistenza, per agire nel tutto e come essenziale mezzo di collegamento di disparate singolarità»²². Ancora di più, nell'intervento sulla *Psicologia* di Ernst Stiedenroth dello stesso anno, quel che vale per piante, animali e altre formazioni individuali della natura viene riproposto con chiarezza

18. WA II, VII, 75, *Problem und Erwiderung*.

19. Si veda WA II, VI, 120, *Der Verfasser theilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit*.

20. WA II, VII, 75, *Problem und Erwiderung*.

21. WA I, XLIA, 215, *Urworte. Orphisch*. «E non vi è tempo né poter che infranga / Forma coniata che vivendo si sviluppa»: sono i celebri versi di chiusura della prima stanza ("Daimon") di questo ciclo poetico, composto — alla confluenza tra studi naturalistici e immersione nella cultura classica — nello stesso 1817 e pubblicato per la prima volta in apertura dello stesso secondo *Quaderno di morfologia*.

22. WA II, VIII, 248, *Die Skelette der Nagethiere, abgebildet und verglichen von d'Alton*.

anche per la vita dello «spirito umano», nel quale — dice Goethe esplicitando un parallelismo che allude a un'identità sostanziale — «*come nell'universo, non vi è niente di sopra e niente di sotto*», ma «tutto eleva eguale diritto ad un comune punto centrale, che manifesta la sua segreta esistenza proprio nel rapporto armonico di tutte le parti verso di esso»²³.

Si tratta — qui e in precedenza — di principi, di modi di considerare che, se sono concepiti proprio per aderire fino all'estremo ai singoli fenomeni osservati e renderne conto nel modo più fedele possibile, circolano però ampiamente tra i diversi ambiti dell'esperienza. Questa ricchezza di implicazioni delle movenze che Goethe ripropone in tutti i diversi momenti della propria considerazione, ma tipicamente nell'adesione più attenta all'oggetto di volta in volta considerato, è avvertita con chiarezza dagli interpreti più sensibili alla sua visione del mondo.

Così è per esempio Ernst Cassirer a riprendere — assai efficacemente — le considerazioni morfologiche sull'oscillazione continua tra normale e abnorme a illustrazione della «tolleranza» di Goethe in sede pedagogica²⁴. Centrali per una formazione e un'educazione alla personalità e alla libertà individuale gli appaiono concetti come quello di «ordine mobile», avanzato da Goethe nella poesia *Metamorfosi degli animali*²⁵; o il riconoscimento — nel commento alla disputa tra Cuvier e Saint-Hilaire all'Académie française nel 1830 — del fatto che «valore e dignità della legge» riposano sul suo essere «sì stabile e eterna e però al tempo stesso vivente», come dimostrano proprio «le deviazioni, le malformazioni, le smisurate deformità», che tutte, dice Goethe, anche

23. WA II, XI, 74–75, Ernst Stiedenroth *Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen*, corsivo mio.

24. Si veda E. CASSIRER, *Goethes Idee der Bildung und Erziehung* (1932), ora in Id., *Gesammelte Werke* ("Hamburger Ausgabe"), vol. XVIII, hrsg. von B. Recki, Felix Meiner, Hamburg 2004, pp. 127–148. Per la connessione tra idea di tolleranza e concezione naturalistica in Goethe Cassirer rimanda anche al saggio coevo di J. COHN, *Goethes Denkweise*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 41 (1932), pp. 1–56. Su questi aspetti della ricezione goethiana di Cassirer si veda anche: Th. KNOPPE, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Felix Meiner, Hamburg 1992, pp. 75 e ss.; R.H. STEPHENSON, «Ein künstlicher Vortrag»: *die symbolische Form von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, Cassirer und Goethe*, hrsg. von B. Naumann, B. Recki, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 27–42.

25. WA I, III, 91, *Metamorphose der Thiere*.

le più imprevedibili, lasciano nondimeno riconoscere la «ineluttabile signoria della legge»²⁶; o, ancora, l'altezza di un'idea di metamorfosi che — come Goethe rivendica di contro al principio della «simmetria» del botanico svizzero Augustin de Candolle — «è un concetto più elevato, che domina sia sulla regolarità che sulla irregolarità», e grazie al quale perciò «diventano comprensibili tutti i successi e gli insuccessi dei prodotti della natura e si disvela l'eterna libertà di vita, che permette alle piante di svilupparsi nelle condizioni più favorevoli e più sfavorevoli», sicché, «allorquando, vuoi in obbedienza a leggi interne vuoi per effetto di cause esterne, una pianta muta la propria forma e il rapporto delle sue parti, ciò va visto come interamente conforme alla legge e nessuna di queste deviazioni può essere considerata come malformazione o regressione»²⁷. E Cassirer commenta: «Si intende cosa dovesse significare per il Goethe pedagogo questo allentamento del concetto di vita, tale tuttavia da non doverne danneggiare minimamente la unità e conclusione. Con identico amabile sguardo egli trae anche qui ogni forma dell'esistenza umana e spirituale nel proprio circolo e non esclude per principio nulla come anomalia e deformità»²⁸.

Prima di Cassirer però era stato Georg Simmel — di cui Cassirer fu anche brevemente allievo — a riprendere i medesimi temi e luoghi morfologici (fino all'apocrifo frammento *Sulla natura*: «anche il più innaturale è natura!»²⁹) per delucidare la novità del concetto di *verità* avanzato da Goethe: un concetto così alto e libero dalle *impasse* della logica, dice Simmel, «da racchiudere egualmente in sé il vero e il falso nella loro opposizione relativa»³⁰. Se difatti, con le parole di Goethe, «condizioni necessarie dell'esistenza sono legate al vero come al falso»³¹ (e potremmo dire anche: alla regola come alla deviazione), quel che è decisivo è soltanto l'appropriatezza all'individualità vivente

26. WA II, VII, 189–190, *Principes de philosophie zoologique. Discutés en Mars 1830 au sein de l'académie royale des sciences par Mr. Geoffroy de Saint-Hilaire. Paris 1830.*

27. WA II, VI, 276–277, *Wirkung dieser Schrift und weitere Entfaltung der darin vorgetragenen Idee.*

28. CASSIRER, *Goethes Idee der Bildung*, cit., p. 133.

29. WA II, XI, 6, *Die Natur. Fragment.*

30. G. SIMMEL, *Goethe* (1913), ora in Id., *Gesamtausgabe*, xv, hrsg. von U. Kösser, H.-M. Kruckis, O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 35.

31. WA II, III, 212, *Geschichte der Farbenlehre.*

che configura in sé a proprio modo la vita e la sua regola, non cioè l'isolato contenuto logico e la rispondenza di esso a un astratto sistema di riferimenti valido per tutti ma ciò che, secondo la sua forma, è «al proprio posto» o anche (per usare un concetto che, come mostra peraltro la stessa epigrafe della seconda considerazione inattuale, è goetheano prima ancora che nietzscheano) la “utilità alla vita”, alla singola vita individuale, al di là di ogni opposizione «tra giusto e ingiusto»³². Nello stesso senso anche la morale goetheana s'incentra, per Simmel, su «ciò che è indispensabile» alla singola forma vivente: una «adeguatezza» che si eleva oltre l'opposizione polare di bene e male, per aderire impregiudicatamente alla «compiutezza della vita» individuale³³.

Sono soltanto accenni, ma forse non inutili a dare un'idea — attraverso due tra i più potenti interpreti filosofici di Goethe nel Novecento — di che cosa è in gioco in termini di visione del mondo, di teoria della conoscenza, di etica e di metafisica, ma se vogliamo anche di disposizione religiosa, in queste considerazioni morfologiche su rose o barbabetole mostruose. D'altronde, e chiudo con questa osservazione, è proprio questo modo di considerare l'anomalia come qualcosa di sano e vitale ad aprire lo sguardo del morfologo sul mondo umano, che notoriamente è per Goethe quello in cui si presenta in modo più deciso, anzi continuo, appunto l'elemento arbitrario, la forza e la capacità di prevalere della particolarità, in breve il disordine, perché è il luogo dove tutto è *individualità*, peculiarità, in certo senso tutto è *anomalia* (e vale la pena di notare, a conferma, che l'uso linguistico del termine *Anomalie* in Goethe è per lo più quello della peculiarità caratteriale: in questo senso, per esempio, egli parla in *Poesia e verità* delle «mie anomalie»³⁴). Di fatto, a questo mondo del “limite” — dove cioè ogni cosa è, se così si può dire, “al limite” — lo sguardo del mor-

32. SIMMEL, *Goethe*, cit., p. 36.

33. Ivi, p. 45. Si veda anche WA IV, xxiii, 86, Lettera a Zelter del 3 dicembre 1812: «A noi sono dati la ragione e un volere intrepido affinché ci si trattenga non soltanto dal male, ma anche da un eccesso di bene». Su questi aspetti della lettura simmeliana di Goethe si veda V. PINTO, *Forma e finalità. Studio su Simmel*, Cleup, Padova 2005.

34. WA I, xxix, 22, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Per una prospettiva più generale sulla connessione tra elemento individuale e ordine dello sviluppo, che è al centro del problema del mondo umano e anzitutto del mondo storico in Goethe, mi permetto di rimandare al mio L. PICA CIAMARRA, *Goethe e la storia. Studio sulla “Geschichte der Farbenlehre”*, Liguori, Napoli 2001.

fologo non si potrebbe neppure accostare, né potrebbe trovare posto nel medesimo occhio del romanziere e del poeta, se non fosse uno sguardo continuamente esercitato nella propria pratica naturalistica all'incontro con le *rebus singularibus*, e perciò stesso all'esperienza di avere a che fare — come il vecchio Goethe dice a un interlocutore di prim'ordine dei propri studi scientifici, il giovane fisiologo Johannes Peter Müller — con leggi «di cui nel fenomeno si possono indicare soltanto eccezioni»³⁵.

35. WA IV, XLVI, 170, Lettera a J.P. Müller del 24 novembre 1829. Proprio in riferimento all'interpretazione di processi della visione fino ad allora considerati patologici come invece processi fisiologici, ossia sani e non anormali, il giovane Müller (in seguito anche maestro di Hermann von Helmholtz, altro importante teorico della visione e lettore non meno ricettivo che critico degli scritti di Goethe e Schopenhauer su questa materia) aveva recepito positivamente gli studi di Goethe sulla vista e i colori: si veda J.P. MÜLLER, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtsinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über den menschlichen Blick*, C. Cnobloch, Leipzig 1826, in part. pp. 393–397; in proposito si veda anche M. WENZEL, *Natur-Kunst-Geschichte. Goethes Farbenlehre als universale Weltanschauung*, «Goethe-Jahrbuch», 124 (2007), pp. 115–125.

Ordinamento del tempo evolutivo e anomalie dell'*adulescere*

MONICA RICCIO

1. A partire dal xv secolo, l'organizzazione scolastica in Europa conosce mutamenti radicali: dal "disordine" di un insegnamento caratterizzato dalla mancanza di gradualità e dalla promiscuità di età diverse dei discenti, all'"ordine" del collegio¹, istituzione sostenuta da un progetto didattico-educativo insieme globale e minuzioso, che regola il tempo dell'apprendimento e dello studio con rigore, senza lasciare vuoto alcuno, e struttura il ciclo di studi secondo un'articolatissima gradualità ascensionale².

Foucault, nel suo *Sorvegliare e punire*, rileva a questo proposito «un fenomeno importante: lo sviluppo, all'epoca classica, di una nuova tecnica atta a prendere in carico il tempo di esistenze singole, [...] ad assicurare un cumulo della durata. [...] È questo tempo disciplinare ad imporsi a poco a poco alla pratica pedagogica, specializzando il tempo di formazione e distaccandolo dal tempo adulto»³.

Dell'ampia e penetrante analisi di Foucault qui interessa seguire soprattutto un'indicazione: quella della novità di un progetto di irreggimentazione del tempo della crescita. Insieme alla volontà di controllo, che secondo Foucault guida questo rinnovamento, tale progetto infatti

1. Su questo passaggio si veda Ph. ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime* (1960), trad. it. *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari 1991 (prima ed. it. 1968), pp. 155-199.

2. Esemplare la *Ratio studiorum* che regolava l'apprendimento nei collegi guidati dalla Compagnia di Gesù, nelle sue ripetute e successive redazioni. Si veda *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, v, *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, ed. Ladislaus Lukács, Institutum Historicum Societatis Iesu ("Monumenta Historica Societatis Jesu", 129), Roma 1986, pp. 357-454.

3. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993 (prima ed. it. 1976), pp. 171-172.

non può che rappresentare, anche, il risultato di una scoperta, il segno di una rinnovata percezione e di una nuova inquietudine. Il tempo dell'*adulescere*, nel momento stesso in cui viene riconosciuto nella sua specificità e nella sua *durata*, mostra il suo carattere radicalmente indefinibile e sfuggente, si mostra come «una durata che sfugge»⁴.

Foucault nota che «i procedimenti disciplinari fanno apparire un tempo lineare i cui momenti si integrano gli uni negli altri e che si orientano verso un punto terminale e stabile. Insomma, un tempo “evolutivo”»⁵. Ma qui si colloca uno snodo cruciale e insieme estremamente problematico: il tempo dell'*adulescere*, tempo di somma trasformazione nella vita umana, non coincide completamente e *naturalmente* con un tempo evolutivo. È necessario, si avverte come necessario — e i procedimenti disciplinari dell'istituzione collegiale lo testimoniano — un “ordinamento” artificiale. Si perde, in età moderna, la fiducia nella naturale continuità del tempo della crescita fino al suo termine *ad quem*, l'*adultus*, participio passato che esprime il già compiuto, e quindi stasi, perfezione; si perde la percezione della naturalità dell'infanzia e del suo naturale e veloce trapassare nell'età adulta senza lasciare traccia.

Questo mutamento affiora, prima ancora che nella teoria e nella pratica pedagogica, sul terreno in cui più radicale è la rivoluzione della modernità, quello teoretico-gnoseologico. Qui, nella ridefinizione del concetto di ragione e del suo uso, la figura del bambino ricorre di frequente, quasi l'infanzia fosse luogo necessario della ridefinizione dell'umana natura ragionevole; portando però con sé, spesso, un unico connotato: l'essere «non ancora ragionevole». Connotato ovvio e certo non nuovo dell'infanzia, che perde però la sua ovvietà nel suo essere spesso rimarcato e nel rimanere unico a caratterizzare la prima età della vita, la cui durata si configura come esclusivamente percorsa dal «non ancora».

«La ragione non è nata con noi — dichiara Hobbes nel *Leviatano* — e non si acquisisce soltanto per esperienza come la prudenza, ma la si consegue con l'industria, cominciando con la corretta attribuzione dei nomi e impadronendosi successivamente di un metodo buono e ordinato [...]» Questo è scienza, conclude. «Di conseguenza, i bambini

4. Ivi, p. 175.

5. *Ibidem*.

non sono in alcun modo dotati di ragione fino a che non hanno acquisito l'uso del linguaggio, ma sono detti creature ragionevoli per la visibile possibilità di avere l'uso della ragione in un tempo futuro»⁶.

Il percorso che la ragione moderna deve seguire per farsi scienza non è il cammino dell'esperienza, della crescita, il cammino naturale della vita, ma è «industria», costruzione; è, in una parola, metodo.

Le ricerche di Hobbes e di Descartes convergono nel proporre e nell'affermare l'assoluta necessità di un cammino della ragione che la preservi dall'errore, un cammino che calibri e soppesi i suoi passi senza alcun sostegno esterno alla ragione stessa. Perché ciò che conta non è tanto il possesso della ragione, che non v'è dubbio sia di tutti gli uomini; piuttosto è l'uso che se ne fa⁷.

Ma è Descartes che, solo — proprio nel nome di questa ragione che va guidata verso un uso corretto —, mostra l'anomalia di un soggetto ragionevole che nasce senza possedere ancora l'uso completo della ragione; mostra le discontinuità e i salti del processo di crescita, che non può semplicemente essere sottratto alla natura per essere affidato all'«industria». Nessuna garanzia, infatti, è offerta da forme di ordinamento come quella del collegio; Descartes stesso ne ha frequentato per molti anni uno dei più prestigiosi, quello di La Flèche, e ne è uscito, alle soglie dell'età adulta, senza alcuna certezza, ancora desideroso di «imparare a distinguere il vero dal falso» per «procedere sicuro nel cammino della vita», come dichiara nel *Discorso sul Metodo*⁸. Questa sicurezza si può acquisire solo attraverso una sapiente guida del proprio intelletto, un metodo, appunto. Ma, ed è qui lo scarto paradossale del pensiero cartesiano rispetto ad ogni pretesa pedagogica, nessuna regola, nessun esercizio, nessun metodo è possibile prima che si possenga intero l'uso della ragione. Egli stesso, nel racconto di sé che offre come testimonianza di un cammino della ragione che si voglia retto e indirizzato alla verità — nel *Discorso*, ma

6. TH. HOBBS, *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1997 (prima ed. 1989), I, v, pp. 38 e 39.

7. Ivi, pp. 35 e 36; si veda R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, trad. it. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2003 (prima ed. 1986), I, p. 292.

8. Ivi, p. 297. Per notizie sugli anni trascorsi da Descartes nel collegio di La Flèche si veda G. RODIS-LEWIS, *Descartes*, trad. it. *Cartesio. Una biografia*, a cura di G. Auletta, Roma, Editori Riuniti 1997, cap. II, pp. 23-40.

anche nelle *Meditazioni* — dichiara di aver atteso il raggiungimento di un'età «matura» per ricostruire tutto dalle fondamenta⁹. Il tempo del “non ancora” della vita umana — non ancora ragionevole, non ancora adulta — costituisce per Descartes un'antiorità in qualche modo inutilizzabile e al tempo stesso insanabile, insuperabile, se non a costo di grande fatica.

Il percorso cartesiano verso l'affrancamento dall'errore e la conoscenza della verità ha inizio proprio dal riconoscimento di questa antiorità: «Prima di essere uomini siamo stati tutti bambini e abbiamo dovuto vivere a lungo sotto il dominio dei nostri istinti e dei nostri precettori [. . .]. Perciò è quasi impossibile che i nostri giudizi siano così genuini e così solidi come se fin dal momento della nascita avessimo posseduto l'intero uso della nostra ragione [. . .]»; così il *Discorso*¹⁰. I *Principia philosophiae* si aprono con una constatazione analoga, accentuando, nella causale dell'*incipit* — «quoniam infantes nati sumus» — la problematizzazione di un dato fin qui ovvio e *naturale*, l'essere nati, appunto, bambini: «Poiché siamo nati infanti e abbiamo portato vari giudizi circa le cose sensibili prima di avere intero l'uso della nostra ragione, molti pregiudizi ci distolgono dalla conoscenza del vero»¹¹.

Il pregiudizio infantile costituisce l'ostacolo più tenace e più insidioso alla conoscenza del vero, perché il *prima* dell'infanzia non si risolve naturalmente nel *poi* dell'età adulta. Per Descartes, il tempo non conta, o non basta; non guarisce dall'infanzia, come diceva invece Gracián, pressappoco negli stessi anni, ne *El Discreto*¹². Il breve dialogo che vi si svolge tra l'autore e un canonico è tutto fondato sulla progressione, sulla gradualità del raggiungimento di perfezione e compiutezza

9. Si veda R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, trad. it. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, in ID., *Opere filosofiche*, cit., II, II Meditazione, p. 17.

10. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, cit., p. 299.

11. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, trad. it. CARTESIO, *I principi della filosofia*, a cura di P. Cristofolini, Bollati Boringhieri, Torino 1992, I, I, p. 75. Nella nota a *infanti* (ivi, nota 7, p. 113) il traduttore precisa: «Traduciamo *infantes* con “infanti” (piuttosto che con “bambini” o altri termini generici), perché tutto il passo indica il primo periodo della vita come periodo di privazione (della ragione, del giudizio, e prima di tutto della parola); dunque la parola *infanti* può con giustizia esser letta nel suo significato etimologico pregnante di “non parlanti”. Si veda Platone, *Repubblica*, 402a».

12. B. GRACIÁN, *El Discreto* (1646), in ID., *Obras Completas*, II, ed. M. Arroyo Stephens, Turner, Madrid 1993, p. 154.

dell'età adulta: «cada día adelantando», «cada día perfectionando»¹³. La stessa gradualità proposta e irregimentata nei collegi della Compagnia di Gesù, in cui Graciàn, gesuita, studiò e insegnò a lungo.

È proprio di questa gradualità che Descartes diffida. Le antiche città che si sono ingrandite «col passare del tempo» [*par succession de temps*], o i popoli che si sono civilizzati «un po' alla volta» [*peu à peu*] mutando via via il proprio sistema di leggi non possono che risultare mal proporzionati e disordinati; ben altrimenti che se piano urbano o costituzione fossero stati stabiliti da uno solo, e una volta per tutte¹⁴. Il diventare adulti per progressione graduale — *par succession de temps* — analogamente, non approda a perfezione e compiutezza, né ad una ragione adulta. Perché «c'è un difetto nell'origine, c'è una corruzione originaria nella natura temporale dell'individuo che inerisce strutturalmente all'ordine storico del costituirsi dei giudizi [...]»¹⁵. Nel *prima* dell'infanzia c'è infatti una tenace, oscura permanenza. Il pregiudizio infantile, giudizio formulato in assenza di una ragione compiuta, con il solo sussidio dei sensi e dell'immaginazione, sommamente ingannevoli, o delle opinioni altrui — di precettori e nutrici — si incide nel corpo, cui nella prima età «la nostra mente è tanto strettamente legata», «aderente», in cui è tanto profondamente «immersa»¹⁶. E l'«aderenza» del corpo alla mente nella prima età è la stessa «aderenza» dei falsi giudizi alla memoria: quando anche, «negli anni già maturi, la mente non serve più tutta al corpo, né riferisce ad esso tutte le cose» e «scopre che moltissime delle cose, che prima aveva così giudicato, sono false» non riesce comunque facilmente ad espungerle dalla memoria, «e finché aderiscono ad essa, possono essere causa di vari errori». Così per esempio, avendo immaginato «fin dalla prima età» che le stelle sono piccolissime, pur sapendo che sono invece grandissime, facciamo grande fatica a immaginarle diversamen-

13. Ivi, p. 153.

14. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 298–299.

15. F. BONICALZI, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Jaca Book, Milano 1998, p. 77. Sul tema dell'infanzia in Descartes il volume rappresenta lo studio più acuto e completo. Della stessa autrice si veda anche *Sensi, infanzia e il sapere del corpo*, in *Descartes: Principia Philosophiae (1644–1994)*, a cura di J.R. Armogathe, G. Belgioioso, Vivarium, Napoli 1996, pp. 53–54.

16. CARTESIO, *I principi della filosofia*, cit., I, 71, pp. 108–109.

te da prima¹⁷. La memoria delle cose corporee è anch'essa corporea — i ricordi si incidono come pieghe nel molle cervello infantile — e compie anch'essa un tragitto troppo lungo, spesso inaffidabile per ciò che concerne la certezza della verità¹⁸. Attraverso questo “mezzo” difettoso e insidioso l'infanzia guadagna la sua permanenza, oscura perché non saputa, riposta nelle pieghe del corpo, eccedente perché fuori da un processo ordinato e lineare di crescita.

Non sono solo i nostri giudizi a essere condizionati e sviati dall'«essere stati bambini». Tutti i nostri pensieri, e le nostre emozioni, portano il segno, oscuro, della nostra prima età. «C'è un tale legame tra la nostra anima e il nostro corpo, che i pensieri che hanno accompagnato alcuni movimenti del corpo fin dall'inizio della nostra vita, li accompagnano anche ora, di modo che, se gli stessi movimenti sono suscitati di nuovo nel corpo da qualche causa esterna, suscitano anche nell'anima gli stessi pensieri e, viceversa, se abbiamo gli stessi pensieri, essi producono gli stessi movimenti»¹⁹. L'unione stretta tra pensieri e moti del corpo, la sua azione spesso oscura perché affonda le sue radici nella prima infanzia, può spiegare anche la natura di passioni come l'amore. L'amore intellettuale, razionale, che ci fa scegliere un oggetto perché lo riteniamo degno, è sempre — «finché la nostra anima è unita al corpo» — accompagnato dall'amore «che si può chiamare sensuale, o sensitivo», un sentimento che ci fa avvertire «calore intorno al cuore, ed una grande abbondanza di sangue nei polmoni, che fa sì che si aprano anche le braccia come per abbracciare qualcosa»²⁰. Questo sentimento, confuso ma fortissimo, è stato tra i primi a essere avvertito nell'infanzia, e ha lasciato anch'esso tracce indelebili, e non

17. Ivi, I, 72, p. 110.

18. «Quanto alla memoria, credo che quella delle cose materiali dipenda dalle vestigia che restano nel cervello a seguito di qualche immagine che vi sia rimasta impressa [...]. Le vestigia nel cervello lo rendono atto a muovere l'anima come l'aveva mossa prima, facendole così ricordare qualcosa. Allo stesso modo in cui le pieghe in un pezzo di carta, o di stoffa, li rendono adatti ad essere piegati di nuovo come in precedenza, più che se non fossero mai stati piegati in quella maniera». Lettera a Mesland, Leida, 2 maggio 1644, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619–1650*, testo francese, latino e olandese, a cura di G. Belgioioso, pp. 1910–1911. Si veda anche R. DESCARTES, *L'Homme*, trad. it. CARTESIO, *L'Uomo*, in ID., *Opere filosofiche*, cit., I, v, pp. 258–260; ID., *Regulae ad directionem ingenii*, trad. it. CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in ID., *Opere filosofiche*, cit., I, *Regulae VII–XII*, pp. 36–65.

19. Lettera a Elisabetta, maggio 1646, in DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., pp. 2196–2199.

20. Lettera a Chanut, 1 febbraio 1647, ivi, p. 2385.

sapute, dentro di noi. L'unione tra anima e corpo doveva essere, alla nostra nascita, strettissima; per questo motivo «le prime disposizioni del corpo che hanno accompagnato [...] i nostri pensieri quando siamo venuti al mondo, hanno dovuto più strettamente unirsi ad essi di quelli che le accompagnano in seguito»²¹. La natura dell'amore è così «difficile da conoscersi», la scelta — da adulti — dell'oggetto d'amore così enigmatica, proprio perché l'amore è sempre accompagnato da un'impressione, oscura o dimenticata, della prima infanzia. Lo stesso Descartes, nello spiegare, su richiesta del corrispondente Chanut, la causa che ci porta ad amare una persona piuttosto che un'altra, riporta un esempio che risale alla propria infanzia: innamorato, da bambino, di una coetanea un po' strabica, aveva impresso nel cervello insieme ciò che la vista gli rimandava — gli occhi storti — e ciò che in lui produceva la passione d'amore. Molto tempo dopo, guardando le persone strabiche, si sentiva «incline ad amarle più di altre», senza conoscerne il motivo²².

La «permanenza» dell'infanzia nelle nostre passioni adulte ha naturalmente, per Descartes, sembianze meno minacciose del pregiudizio, che insidia la conoscenza della verità dalle fondamenta. I segni che le prime passioni hanno impresso nel corpo infantile non vanno necessariamente contrastati o rimossi; sono anzi, in una certa misura, accettati nel loro mistero mai del tutto svelabile. Essi confermano, d'altra parte, le anomalie, il disordine del tempo dell'*adolescere*.

Descartes riconosce dunque il rischio della pura virtualità dell'umano o dell'umanamente compiuto, e la labilità, invece, del tempo della crescita voluto e letto come tempo evolutivo; non cede alle lusinghe del «non ancora» dell'infanzia e alla tentazione di costruire sul tempo dell'*adolescere* l'effimero di uno schema evolutivo che pretenda di accompagnare lo sviluppo della ragione fino al tempo adulto; coglie infine, della crescita, l'anomalia, vale a dire il nesso problematico della crescita della mente — la conquista di un retto uso della ragione — con la crescita del corpo e le sue trasformazioni. E questo nesso non consente di pensare ad un processo ordinato, ma suggerisce piuttosto

21. Ivi, p. 2387.

22. Lettera a Chanut, 6 giugno 1647, ivi, p. 2473. A proposito della originalità della teoria cartesiana delle passioni, e del nesso che vi si stabilisce con l'esperienza della prima infanzia, si veda J.G. COTTINGHAM, *Ragione e passioni: dimensioni etiche e antropologiche della Philosophy of Mind di Descartes*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», xxxiii, 2003, pp. 208–231.

arresti, ritorni indietro, permanenze.

2. L'*Essay Concerning Human Understanding* di Locke costruisce, pur nella prossimità cronologica e concettuale, un progetto gnoseologico radicalmente alternativo a quello cartesiano. L'intento è «esaminare l'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana», senza pretendere di indagare né la natura né l'essenza della nostra anima, seguendo un metodo «storico e semplice»²³. In questa prospettiva, il discernimento del vero dal falso, la minaccia dell'errore, si spostano ai margini rispetto alla ricerca cartesiana. E l'infanzia sembra essere restituita senza timori alla naturalità di quelli che sono da sempre evidenziati come i suoi caratteri più propri: il dominio delle sensazioni e la virtualità, la sola potenzialità, di una ragione adulta e compiuta. Si raggiunge, quest'ultima, attraverso un percorso graduale, una progressione esperienziale che non conosce salti né cesure. La mente, come un foglio bianco, acquisisce tutte le idee dall'esperienza: dalla sensazione e dalla percezione delle proprie operazioni²⁴; si hanno idee dal momento in cui si ha una qualche sensazione²⁵. «Anzitutto, i sensi fanno entrare idee particolari, cominciando ad arredare quel locale vuoto; e la mente, familiarizzandosi a poco a poco con alcune idee, le ripone nella memoria e dà loro dei nomi. In seguito, vengono a presentarsi alla mente altre idee, che essa astrae da quelle prime, ed apprende gradualmente l'uso dei nomi generali. In questa maniera la mente si rifornisce di idee e di linguaggio, ossia dei materiali sui quali eserciterà la sua facoltà discorsiva. E l'uso della ragione diviene più evidente ogni giorno, via via che aumentano questi materiali sui quali essa opera»²⁶.

Questa progressione graduale dell'umana conoscenza è però rimarcata, nel *Saggio*, quasi esclusivamente all'interno della confutazione della teoria delle idee innate; confutazione fondante del progetto lockeano, che come tale ricorre a più riprese nel testo, ma che, in accordo con la sua funzione preliminare, occupa per intero i primi capitoli. All'interno di questa argomentazione è anche frequente il richiamo

23. J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, trad. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari 1988, I, 1, 2, pp. 22-23.

24. Si veda LOCKE, *Saggio*, ed. Laterza cit., II, I, 2-4, pp. 95-97.

25. Ivi, 23, p. III.

26. Ivi, I, II, 15, p. 35.

all'infanzia: i bambini infatti sono la prova più efficace dell'inesistenza di idee innate, perché non le percepiscono dentro di sé.

La linearità progressiva dell'ampliamento dell'uso della ragione — dalla prima infanzia all'età adulta — viene quindi proposta in un contesto polemico, e ne risulta condizionata, in certo qual modo parzializzata²⁷.

Va ricordato, per inciso, che l'esistenza di idee innate non costituisce mai, per Descartes — certamente tra gli obiettivi polemici di Locke, anche se non l'unico²⁸ — un sostegno contro i pericoli della permanenza infantile, del pregiudizio che si è impresso nella memoria, delle anomalie del tempo della crescita. Il dominio del corpo e la pervasività delle sensazioni in età infantile oscurano completamente la percezione delle idee innate. E la loro percezione in età adulta, pure conquistata grazie alla maggiore autonomia della mente dal corpo, non è di aiuto nel contrastare quel nesso tra pensieri e movimenti del corpo che nell'infanzia si è oscuramente stabilito²⁹.

Locke, nell'opporre l'esempio dei bambini alla teoria dell'esistenza di idee innate, propone invece un'assoluta trasparenza, e consapevolezza, della mente infantile. «Dire che vi sono delle verità impresse nell'anima, le quali l'anima non percepisce o non intende affatto, è [...] quasi una contraddizione, in quanto l'atto dell'imprimere se significa qualcosa, non è altro che il far sì che certe verità siano percepite. [...] Se dunque i bambini e gli idioti hanno un'anima, una mente, la quale ha in sé tali impressioni, bisogna che i bambini e gli idioti inevitabilmente percepiscano queste impressioni, conoscano necessariamente tali verità e vi consentano; ma poiché ciò non accade, è evidente che tali impressioni non esistono affatto»³⁰. Si riconosce cioè ai bambini, ai «bambini piccoli», capacità di conoscenza, di riconoscimento della verità, e di assenso. D'altra parte l'affiancamento dei

27. La stessa lettura del pregiudizio formatosi nell'infanzia ne è un esempio: alcune dottrine, «che non hanno fonte migliore della superstizione di una nutrice, o dell'autorità di una vecchietta» possono, col tempo, «assurgere alla dignità di principi di religione e di morale» grazie alla loro precoce instillazione «nell'intelletto ignaro e ancora privo di pregiudizi (come il foglio bianco che riceve ogni carattere)» dei bambini. Ivi, I, III, 22, p. 67.

28. Più marcato sicuramente il riferimento polemico alle «nozioni comuni» dei Neoplatonici di Cambridge; si veda per esempio la citazione del *De Veritate* di Herbert of Cherbury in LOCKE, *Saggio*, ed. Laterza cit., I, III, 15, pp. 61–62.

29. Si veda Lettera a X***, agosto 1641, in DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., p. 1517.

30. LOCKE, *Saggio*, ed. Laterza cit., I, II, 5, p. 29.

bambini agli idioti, e più oltre ai deficienti, ai selvaggi, agli ignoranti, sembrerebbe suggerire piuttosto una carenza di consapevolezza, intelligenza, comprensione. È vero che le verità reputate innate sono di solito massime generali, ed è come tali che Locke le discute: «poiché, di grazia, quali massime generali, quali principi universali si scoprono mai nei fanciulli, nei deficienti, nei selvaggi e nella gente rozza e illetterata? Le loro nozioni sono poche di numero, e assai limitate; e prendono occasione dagli oggetti che sono da loro meglio conosciuti, e che impressionano i loro sensi in modo più frequente e più forte. Un bimbo conosce la sua nutrice e la sua culla, e, gradualmente, viene a conoscere le cose diverse che servono ai suoi giuochi, via via che procede nell'età»³¹.

La mente dei bambini e degli ignoranti è d'altra parte il terreno di verifica migliore perché intatto, non alterato da nozioni acquisite, dall'educazione o dal costume; i principi innati, se ci fossero, dovrebbero apparire qui «più distinti e più evidenti» perché «più vicini alla sorgente»³².

Resta dunque in queste pagine il continuo richiamo ad una nettezza assoluta del punto di partenza — il foglio bianco, il locale vuoto — e alla trasparenza e immediatezza del percorso esperienziale e conoscitivo. Elemento già rilevato da Condillac, che pur ponendo le sue ricerche sul solco dell'opera lockeana, dichiara che Locke è «passato con troppa leggerezza sull'origine delle nostre conoscenze [. . .]. Egli ritiene, per esempio, che appena riceve idee dai sensi, l'anima può, a piacere, ripeterle, comporle, unirle insieme [. . .]. Ma risulta che, nell'infanzia, abbiamo provato sensazioni molto prima di saperne trarre idee»³³.

Immediatezza e trasparenza, in questo contesto, denotano anche il processo rammemorativo: se ci fossero nella mente idee innate, che la mente in atto non pensi, dovrebbero, di necessità, essere nella memoria; «ossia, devono essere conosciute, quando se ne richiama la memoria, come altrettante percezioni che siano state già prima nella mente a meno che la reminiscenza possa sussistere senza re-

31. Ivi, 27, p. 46.

32. Ivi, I, III, 20, p. 66.

33. E.B. de CONDILLAC, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, trad. it. in Id., *Opere*, Utet, Torino 1976, p. 84.

miniscenza. Poiché il ricordarsi una cosa significa percepirla con la memoria o con una consapevolezza del fatto che essa è stata percepita o conosciuta in precedenza, senza di che, ogni idea che entri nella mente è nuova»³⁴.

Superata la confutazione delle idee innate, ed esaminando una dopo l'altra le facoltà della mente, Locke ammette naturalmente la possibilità dell'oblio. Molte delle idee che si sono prodotte nella mente dei fanciulli con le prime sensazioni non lasciano traccia, a meno che non vengano rinnovate nel corso della vita: «così le idee della nostra giovinezza, non meno dei nostri figliuoli, spesso muoiono prima di noi»³⁵.

Ma ciò non nega, evidentemente, né la trasparenza né la linearità di un processo rappresentato come ordinato, progressivo, che assorbe e cancella le oscurità e le anomalie della crescita, del tempo lungo del "non ancora".

Del resto, quella del *Saggio* è un'argomentazione "descrittiva", che segue, come si è detto, un «metodo storico e semplice». Non ha intenti prescrittivi, o emendativi; intenti che Locke perseguì invece in un testo pensato originariamente come un capitolo del *Saggio: Of the Conduct of the Understanding*. Qui Locke non intende mostrare come l'intelletto «si comporta», ma offrire indicazioni «circa la retta strada lungo la quale condurre il proprio intelletto»³⁶. Indicazioni che sono tanto più importanti in quanto qualsiasi azione, e la volontà stessa, dipendono dall'intelletto: non solo quindi mirano alla conoscenza della verità, ma anche ad una buona condotta morale.

In questa guida dell'intelletto alla "rettitudine" vengono in primo piano temi nel *Saggio* lasciati ai margini, come la preservazione dall'errore. Soprattutto l'accento si sposta sulla nostra natura "non ancora" ragionevole alla nascita e arretra, invece, la fiducia in un percorso "naturalmente" evolutivo, trasparente e lineare. Più volte è ribadita l'oscurità, e in qualche modo la minaccia, di ciò che è dentro di noi: idee e immagini che si trovano nella mente degli uomini³⁷; la verità è un «tesoro nascosto»: spesso non basta, per accedervi, l'uso della ragione

34. LOCKE, *Saggio*, ed. Laterza cit., I, IV, 20, p. 85.

35. Ivi, II, X, 5, p. 154.

36. J. LOCKE, *Of the Conduct of the Understanding*, trad. it. *La condotta dell'intelletto*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Rusconi, Milano 1979, XLI, pp. 760-761.

37. Ivi, I, p. 664.

naturale, perché questa può rovinarsi o perdersi, a causa per esempio dei pregiudizi³⁸. Esercizio e abitudine vengono opposti, sempre, alla “naturalizza”: i doni di natura, le facoltà naturali, non permettono di raggiungere la perfezione, non fanno la differenza tra gli uomini, non preservano dall’errore; solo l’abitudine formata dall’esercizio garantisce questi risultati³⁹. Bisogna essere abituati «per tempo», «per mezzo di un esercizio costante», al «ragionamento rigoroso»⁴⁰. «Anche se tutti ci consideriamo creature ragionevoli — avverte infatti Locke — in quanto per nascita apparteniamo al genere umano, tuttavia dovremmo più esattamente dire che la natura ci dona soltanto i semi della razionalità. Noi siamo nati per essere, se vogliamo, creature ragionevoli; ma soltanto la pratica e l’esercizio ci rendono tali»⁴¹. L’esercizio diviene quindi operazione fondamentale per lo sviluppo della razionalità e per la prevenzione dell’errore; e la «preoccupazione» a proposito ha non di rado, in queste pagine, accenti cartesiani. Il pregiudizio, per esempio, è un «grande ostacolo alla verità», un «grande e dannoso impostore [. . .], perché riveste l’errore delle sembianze della verità»⁴². Ha anche una presa tenace e precoce sulla nostra mente; infatti «molti uomini si abbandonano [*give themselves up*] ai primi giudizi del loro spirito [*to the first anticipations of their minds*] e sostengono con molta tenacia quelle opinioni che per prime vi si sono insinuate [*that first possess them*]»⁴³.

L’esercizio che solo, e praticato con estrema gradualità, può contrastare la precoce formazione di cattive abitudini e di pregiudizi, assume qui una fisionomia sottilmente coercitiva ed esterna, per così dire, allo sviluppo naturale della mente. Evidente quando si tratta di intervenire «fin dalla giovane età»: se pure si raccomanda di non imporre principi ai figli o ai discepoli, si invita poi a ricorrere alla ripetizione perché una regola possa «inculcarsi», perché si possa indurre un’abitudine ad una «condotta» mentale corretta e d’altra parte prevenire il radicamento di una cattiva abitudine⁴⁴.

38. Ivi, III, p. 671.

39. Si veda ivi, IV, p. 678.

40. Ivi, VI, p. 682.

41. Ivi, p. 684.

42. Ivi, X, p. 696.

43. Ivi, XXVI, pp. 731–732.

44. Si veda ivi, XLI, p. 763.

Riprende qui Locke, per cenni, elementi presenti nei suoi *Some Thoughts Concerning Education*, pubblicati nel 1693, qualche anno prima della stesura del *Of the Conduct of Understanding*. Al fondo di entrambi i testi, evidentemente, la convinzione non solo dell'opportunità ma dell'assoluta necessità di una buona educazione che proponga il prima possibile alla mente infantile il percorso obbligato della ragione. La mente dei bambini, si dice in apertura dei *Pensieri*, è come l'acqua, e come tale può e deve essere indirizzata, incanalata, giacché «le minime o quasi insensibili impressioni della nostra tenera infanzia hanno conseguenze importantissime e permanenti»⁴⁵. Molle, plasmabile, e vuota la mente nella prima infanzia; «come un foglio bianco, o quasi cera da modellarsi e acconciarsi come piace»⁴⁶. Ma la forma che si dà è quella di una ragione che il bambino non possiede ancora, è un abito, un'abitudine appunto⁴⁷. Troppo spesso nell'educazione dei bambini, denuncia Locke, non si tiene fede al principio per cui bisogna essere guidati unicamente dalla ragione; «non vi si bada quanto sarebbe necessario nel tempo debito; non si disciplina lo spirito, non lo si piega alla ragione quando è ancora tenero e in condizioni favorevoli ad essere diretto»⁴⁸. Ma quando, in realtà, non è ancora compiutamente ragionevole. La ragione è un'abitudine che va contratta per tempo, quanto prima, per forza, o per disciplina; è un abito che deve condurre una creatura naturalmente ragionevole al possesso pieno e all'uso corretto della ragione. «Il male non consiste nell'aver desideri appropriati alle concezioni e ai gusti delle differenti età, ma nel non subordinarli alle norme e al freno della ragione. [...] Colui infine che non è abituato a sottomettere la propria volontà alla ragione degli altri mentre è giovane, difficilmente si sottometterà ai dettami della ragione propria quando sarà in età di usarne»⁴⁹.

Locke propone dunque, muovendo da presupposti lontani dalla

45. J. LOCKE, *Some Thoughts Concerning Education*, trad. it. *Pensieri sull'educazione*, Sansoni, Firenze 1968 (prima ed. 1922), I, p. 1.

46. Ivi, 217, p. 219.

47. Nei *Thoughts*, come poi in *Of the Conduct*, abitudine ed esercizio svolgono un ruolo cruciale. Si suggerisce di non imporre regole alla memoria, ma di ricorrere a una pratica costante e graduale: «procedendo l'età, quando una regola si sia mediante l'esercizio ben consolidata, ne potrete aggiungere un'altra» (LOCKE, *Pensieri sull'educazione*, cit., 65, p. 44).

48. Ivi, 34, p. 23.

49. Ivi, 36, p. 25.

rigida sostanzialità del *cogito* cartesiano, e dalla netta, sostanziale separazione di mente e corpo, un ordinamento del tempo dell'*adulescere* che lascia trasparire, nella sua trama, un timore analogo a quello cartesiano rispetto a ciò che in questo tempo può avvenire, ed una elusione del corpo e della sua crescita forse anche più completa di quella cartesiana⁵⁰. Descartes voleva sradicare ciò che nell'infanzia, inevitabilmente, aveva messo robuste radici; Locke costruisce invece un sistema di regole teso ad impedire che condotte o giudizi sbagliati si radichino nella mente. L'intento è educativo, formativo, nel senso più pieno del termine, e mostra quindi anche le difficoltà di ogni approccio educativo a quella sorta di enigma rappresentato dalla natura non ancora ragionevole dell'infanzia, dalla sua durata e dal suo superamento.

Rousseau dirà, qualche decennio più tardi, che il periodo che va dalla nascita ai dodici anni è «il più pericoloso della vita», perché in esso «germogliano errori e vizi, senza che esista strumento alcuno per eliminarli; e quando lo strumento si offre, le radici sono ormai così profonde che è troppo tardi per estirparle»⁵¹. Il «pericolo» è rappresentato proprio dal tempo lungo della crescita, dallo «sviluppo naturale», ed è scongiurabile solo con un'«educazione negativa»: non far nulla, perdere tempo, perché il bambino giunga *naturalmente* all'età della ragione senza pregiudizi e senza abitudini, pronto allora a ricevere un'educazione che lo renda «il più saggio degli uomini»⁵².

50. L'educazione coinvolge infatti l'igiene del corpo perché cresca sano e robusto, ma soprattutto perché sia «idoneo a servire lo spirito» (Ivi, 36, p. 25).

51. J.-J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, trad.it. *Emilio o dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Mondadori, Milano, 1997, p.95.

52. *Ibid.* È evidente su questo punto la distanza dalla proposta educativa lockeana. Questa distanza del resto è esplicitata fino alla stigmatizzazione poche pagine prima, laddove Rousseau, non senza parzialità, rimprovera a Locke di aver sostenuto che bisogna ragionare con i bambini, educare per mezzo della ragione: «Tra tutte le facoltà dell'uomo la ragione [...] è quella che si sviluppa più difficilmente e più tardi: e proprio questa si vuole adoperare per sviluppare le prime!» (pp. 88-89).

PARTE III

ANOMALIE DELLA RAGIONE E
DEFORMITÀ DEL POLITICO

L'anomalia dell'Eden: l'Adamo cannibale del Nuovo Mondo (xvi secolo)

DAVIDE BIGALLI

1. Cristoforo Colombo descriveva in termini entusiastici le terre da poco rinvenute, in una relazione stesa, in data 15 febbraio 1493, per i sovrani di Castiglia¹. Il documento originale è andato perduto, ma ne sono rimaste altre due redazioni, sotto forma di lettere, l'una indirizzata a Luis de Santángel, l'altra a Gabriel Sánchez. La scelta dei destinatari era ben meditata, giacché entrambi facevano parte di quella che è stata definita come la «lobby colombiana»² ed erano personalità influenti nel piano di finanziamenti anche futuri all'impresa del navigatore: Luis de Santángel in quanto *escribano de ración* di corte, Gabriel Sánchez ricopriva l'incarico di tesoriere generale del regno di Aragona³. Nella lettera a Luis de Santángel, in data 15 febbraio 1493, si esprimevano i sentimenti della scoperta:

Tanto questa [Hispaniola] quanto le altre isole sono fertilissime in modo straordinario, ma questo lo è in maniera superlativa. Sulla costa si aprono molti porti senza paragone migliori di quanto io ne conosca in Europa, e molti fiumi buoni e grandi che è una meraviglia. Le sue terre sono elevate, ed essa contiene molte catene di montagne con monti altissimi [...] e tutte sono bellissime, di mille forme, e tutte praticabili e piene di alberi di mille

1. C. DE LOLLIS, *Cristoforo Colombo nella leggenda e nella storia*, prefazione di R. Almagià, nota di aggiornamento di E. Migliorini, Sansoni, Firenze 1969, pp. 112-114; R. ALMAGIÀ, *Cristoforo Colombo visto da un geografo*, introduzione e note di O. Baldacci, Olschki, Firenze 1992, pp. 91-92; F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Columbus*, Oxford University Press, Oxford 1991, trad. it. *Cristoforo Colombo*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 85.

2. Così Fernández-Armesto (*ibidem*).

3. M. SERRANO Y SANZ, *Orígenes de la dominación española en América*, I, *Estudios históricos*, Bailly-Baillière, Madrid 1918, pp. xcviij-clxxii; FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Cristoforo Colombo*, cit., pp. 83-84; P.E. TAVIANI, *Cristoforo Colombo. La genesi della grande scoperta*, De Agostini, Novara 1980², II, p. 272.

specie e di tale altezza che pare tocchino il cielo. [...] E l'usignuolo cantava, e cantavano altri uccellini di mille specie [...]»⁴.

Ma proprio quest'ultima asserzione, del canto dell'usignuolo, ripresa fedelmente da Pietro Martire d'Anghiera⁵, nel momento stesso in cui si pone come elemento di asseverazione realistica della descrizione fornita dal navigatore, si rivela in realtà spia di una *forma mentis*, della strumentazione concettuale con la quale Colombo percepisce la realtà nuova: nella scrittura colombiana, come ha rilevato Leonardo Olschki⁶, si possono osservare in azione gli stereotipi di uno «schema letterario che la poesia latina e volgare del Medio Evo era andata formando in una secolare costanza di struttura»⁷. Attraverso questa operazione, Colombo può ritradurre l'assolutamente nuovo per entro i termini di una tradizione consolidata, con un effetto assai forte di rassicurazione. I dati che la realtà esperita gli mostra divengono così significanti di un universo narrativo dove trovano e ritrovano sistemazione e al quale rimandano. La scoperta diviene agnizione. Leonardo Olschki ha quindi avanzato l'ipotesi che l'attenzione dimostrata da Colombo per la bellezza del mondo naturale si inserisca in una plurisecolare visione di geografia fantastica, che muove dalle fonti bibliche, per attraversare la letteratura dell'Occidente medievale⁸. Si intende dire del plesso mitografico raccolto nella immagine del Paradiso Terrestre. Paradossalmente, l'osservazione di Olschki, secondo la quale probabilmente Colombo — a differenza del fiorentino Amerigo Vespucci — ignorava il poema dantesco, viene a corroborare il sospetto della presenza, nella scrittura di Colombo, di un'immagine latente, pervenuta dai versi di Dante attraverso la tradizione lirica gallego-portoghese⁹.

4. *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo (1492-1493)*, a cura di R. Caddeo, Bompiani, Milano 1939, pp. 352-353.

5. Si veda PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA, *Mondo nuovo (De orbe novo)*, a cura di T. Celotti, Alpes, Milano 1930, p. 92: «Bordeggiando sulle coste di alcune [isole], udirono nel mese di novembre cantare gli usignoli nel folto dei boschi».

6. L. OLSCHKI, *Storia letteraria delle scoperte geografiche. Studi e ricerche*, Olschki, Firenze 1937, pp. 11-21.

7. Ivi, p. 17.

8. Ivi, pp. 18-19.

9. Si veda A. FITZGERALD BELL, *A literatura portuguesa (História e crítica)*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1931, pp. 15-62; G.C. ROSSI, *Storia della letteratura portoghese*, Sansoni,

E al Paradiso Terrestre Colombo farà esplicito riferimento nella relazione del terzo viaggio, laddove riconsidera le dottrine geografiche mutate dall'Antichità, per pervenire a nuove congetture sulla forma della terra:

La Sacra Scrittura attesta che Dio Signor Nostro fece il paradiso terrestre, vi pose l'albero della vita, e da esso scaturisce una sorgente dalla quale provengono in questo mondo quattro fiumi principali: il Gange in India, il Tigri e l'Eufrate in [+], i quali dividono una catena di montagne, formano la Mesopotamia e colano quindi in Persia, e il Nilo, che nasce in Etiopia e sfocia in mare ad Alessandria. Non trovo, e non ho mai trovato nessun scrittore latino o greco il quale definisca certificatamente la postura nel mondo del paradiso terrestre, né mai l'ho vista fissata in nessun mappamondo con autorità basata su prove¹⁰.

Nella mente del navigatore, proprio mentre veniva raccogliendo i documenti che avrebbero costituito il *Libro de las profecias*, nel quale si sarebbero dispiegate le sue preoccupazioni profetiche e messianiche¹¹, e si sarebbe dato corpo alle sue ragioni profonde, rispetto a denigratori e ai sovrani stessi, si viene componendo in nuova forma la stessa figura del mondo, a conferma, ossessivamente ribadita, dei dati della tradizione:

[...] credo che in quel luogo è il paradiso terrestre dove nessuno può giungere se non per volontà divina. E credo che questa terra, che ora le Altezze Vostre hanno ordinato di scoprire, sia vastissima e che altre ne esistano a mezzogiorno delle quali mai si ebbe notizia.

Io non ammetto che il paradiso terrestre abbia la forma di aspra montagna, come è stato descritto, ma ritengo che si trovi sulla sommità di quel luogo che ha la figura del picciuolo della pera e che, a poco a poco, procedendo verso di esso, da una gran distanza si vada gradualmente ascendendolo. E credo che, come ho detto, nessuno possa giungere al suo culmine, e che quest'acqua [Orinoco] possa scaturir da quel luogo, per quanto sia lontano, e venire a sboccare colà donde io vengo, formandovi questo lago. Questi sono grandi indizi del paradiso terrestre, perché la situazione è conforme

Firenze 1953, pp. 1-13.

10. *Relazioni di viaggio e lettere di Cristoforo Colombo (1493-1506)*, a cura di R. Caddeo, Bompiani, Milano 1941, pp. 172-173.

11. Si veda J. GIL, *Mitos y utopias del descubrimiento*, 1, Alianza, Madrid 1989, trad. it. *Miti e utopie della scoperta. Cristoforo Colombo e il suo tempo*, Garzanti, Milano 1991, pp. 180-227; G. TARDIOLA, *Cristoforo Colombo e le meraviglie dell'America. L'esotismo fantastico medievale nella percezione colombina del Nuovo Mondo*, De Rubeis, Anzio 1992.

al parere dei santi e dei dotti teologi che ho citato, e anche le tracce sono molto conformi con la mia idea, giacché non ho mai letto o udito che una tal simile quantità d'acqua dolce si trovasse tanto addentro e sì vicina alla salata. Tal veduta è corroborata dal soavissimo clima di questi luoghi¹².

Convinto di trovarsi nei pressi della realtà edenica, Colombo volge lo sguardo sulla popolazione autoctona. Tzvetan Todorov ha osservato come l'atteggiamento del navigatore nei confronti degli *indios* sia di sostanziale indifferenza: alla meraviglia e al piacere della contemplazione della natura corrisponderebbe l'incapacità di percepire l'"altro" nella sua qualità di uomo¹³. Ma questa lettura, a mio avviso, trascura quell'universo immaginario e fantastico da cui Colombo procedeva, dove la presenza, il sospetto, del Paradiso Terrestre si saldava in un plesso mitografico con il ricordo dell'età dell'oro e la vagheggiata innocenza delle genti vicine alla realtà edenica. In altri termini, l'indigeno americano non può essere concepito come totalmente "altro", giacché è presente, è personaggio, della stessa struttura narrativa che Colombo viene riproponendo. La identificazione degli *indios* con il mondo edenico altro non è se non un ulteriore rinvio alla realtà consegnata nella tradizione e che ora, agli interlocutori europei dell'*Almirante*, si dà per ritrovata.

Agli occhi di Colombo, la condizione di ingenuità degli indigeni si presente immediatamente come bellezza fisica, sottolineata dalla nudità. Scrive nel *Diario de a bordo*, in data 13 ottobre 1492:

Sorto il giorno, vennero alla spiaggia molti di questi uomini, tutti giovani [...] e tutti di buona statura e assai belli. I loro capelli non sono crespi, ma lisci e grossi come crini di cavallo. Hanno la fronte e la testa molto larghe [...] e gli occhi bellissimi e non piccoli: Di essi nessuno è di colore scuro, ma hanno il colore dei Canariani [...], le gambe generalmente molto dritte e il ventre non grosso e ben fatto¹⁴.

12. *Relazioni di viaggio e lettere di Cristoforo Colombo*, cit., pp. 173–174. Per una valutazione complessivamente restrittiva della sincerità e della consistenza delle convinzioni avanzate da Colombo, e per la collocazione dell'Eden e per gli esiti messianici della propria impresa, si veda A. SCAFI, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 206–209.

13. Si veda T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Seuil, Paris 1982, trad. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Einaudi, Torino 1998 (prima ed. it. 1984), pp. 41–61.

14. *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo*, cit., p. 93.

Preme sottolineare immediatamente la preoccupazione sottesa alla descrizione dell'*Almirante*: queste popolazioni nulla hanno a che vedere con gli abitanti dell'Africa, come indicano e l'assenza di capelli crespi e il colore chiaro della pelle¹⁵. Quando alla descrizione dell'aspetto fisico si accompagna l'osservazione dei comportamenti culturali, si ripercorre il cammino di traduzione e riconduzione del nuovo nei termini del già noto; alla bellezza fisica, segno dell'appartenenza a una natura di cui si sono già decantate le meraviglie, si salda il motivo dell'ingenuità e dell'innocenza dei costumi, dette dalla nudità. Anche in questa direzione, si può cogliere — nella retorica della nudità — un settore antiafricano, giacché, come ha finemente osservato Kate Lowe, la nudità del negro africano, nell'immaginario europeo, vale a rimandare a una sfrenata e ferina lussuria, e non a immagini di innocenza edenica: «gli africani non erano nudi, ma spogliati»¹⁶. Un plesso, quello di nudità e innocenza, che si ritrova nella già ricordata lettera a Luis de Santángel:

Le popolazioni di quest'Isola [Hispaniola], come quelle delle altre Isole che ho scoperto e delle quali ho avuto notizia, vanno nude, uomini e donne, come vengono generate, per quanto alcune donne si coprono una sola parte del corpo con una foglia o con una pezzuola di cotone che preparano per tale scopo. Non hanno ferro, né acciaio, né armi, al cui uso non sono adatti, non perché non siano gente ben disposta e di buona statura, ma perché sono straordinariamente paurosi.

[...] Vero è che, quando si sentono rassicurati e perdono un po' della loro paura, si dimostrano tanto onesti e liberali di quanto possiedono che non lo crederebbe chi non lo constatasse. Qualunque cosa si domandi loro di quello che hanno, mai rispondono negativamente, anzi la offrono e mostrano tanto affetto che par vogliono dare il cuore [...]

A completare il ritratto di questa gente, vera e propria *tabula rasa* di fronte al discorso egemonico dell'Europeo, viene la proposizione di una religiosità naturale, sicuro segno — che l'*Almirante* non manca

15. Si veda K. LOWE, *The Stereotyping of black Africans in Renaissance Europe*, in *Black Africans in Renaissance Europe*, ed. by Th.F. Earle, K.J.P. Lowe, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006², pp. 17–47; si veda anche R.G. MAZZOLINI, *Il colore della pelle e l'origine dell'antropologia fisica*, in *L'epopea delle scoperte*, a cura di R. Zorzi, Olschki, Firenze 1994, pp. 227–239.

16. LOWE, *The Stereotyping of black Africans*, cit., p. 21.

17. *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo*, cit., pp. 354–355.

di sottolineare — di promettenti possibilità di conversione:

Essi non professano né setta né idolatria veruna, ma tutti credono che la potenza e il bene siano nel cielo, e credevano fermamente che io con le mie navi e la mia gente fossi sceso dal cielo, e con questa persuasione mi ricevevano in ogni dove, dopo che avevano smesso le loro paure. E questo non avviene perché siano ignoranti, ma al contrario sono di ingegno molto acuto e navigano per tutti i mari ed è incredibile come sappiano dar buone informazioni su tutto, eccetto che non hanno mai visto gente vestita né navigli simili ai nostri¹⁸.

È un testo indubbiamente stratificato, dove nella scrittura dell'*Almirante*, insieme alla riproposizione stereotipa dell'umanità ingenua, si delinea uno spazio di tensione e di incontro fra due mondi culturali: paradossalmente, il testo dell'Europeo si scinde in due subsistemi narrativi, speculari, quello occidentale e quello indigeno. E se la differenza immediatamente risalta nelle forme dei codici di abbigliamento, nella radicale distinzione fra il vestire e l'andare nudi, il testo di Colombo è abitato da una sezione di non detto, di implicito, che è la autoappercezione del Sé del civilizzato, mentre si pone una sezione esplicita, che nelle parole dell'Europeo consegna l'immagine che l'*indio* se ne viene facendo. E ancora, alla religiosità naturale (come tale designata dall'Europeo) degli autoctoni, dove peraltro la figura di Colombo e dei suoi trovano una collocazione e una giustificazione, corrisponde invece lo strutturato mondo religioso del cristiano, che della sua fede fa il parametro con cui giudicare la religiosità dell'altro. La distinzione dei livelli di complessità dei sistemi religiosi — espressa nel discorso dell'Europeo — sarà alla base della convinzione di Colombo sulla facilità della conversione degli *indios* — «convertirli alla nostra santa fede per la quale hanno molta propensione»¹⁹. Alla autorappresentazione di Colombo come scopritore (l'immagine con cui si muove nel teatro della corte spagnola) corrisponde il sospetto della traduzione, da parte degli autoctoni, della sua presenza come momento di un mito, che essi vedono in atto²⁰.

Nel discorso della scoperta, l'umanità che abita le isole caraibiche quindi si pone come un significante che rinvia a un patrimonio dell'im-

18. Ivi, pp. 355–356.

19. Ivi, p. 357.

20. Si veda TODOROV, *La conquista dell'America*, cit., p. 50.

maginario, dal quale trae senso l'impresa tutta: la presenza prossima del Paradiso Terrestre e dell'oro. Lo stesso protagonista della scoperta si vede come parte della realtà osservata, nel gran teatro che la narrazione ricostruisce agli occhi del lettore. Lungo questa prospettiva, l'alterità che gli *indios* attribuiscono all'Europeo viene assunta come un ruolo. Ma Colombo, nel momento in cui assume questo ruolo — di creatura oltremondana, celeste — e dichiara con ciò una propria condizione di oggetto osservato e interpretato dagli autoctoni, si rivela impermeabile alla percezione dell'alterità dell'osservatore indigeno. Di qui, a mio avviso, il particolare lavoro ermeneutico che vediamo all'opera nella scrittura dell'*Almirante*. Un lavoro che non necessita della mediazione di un linguaggio, giacché Colombo nutre la paradossale convinzione di cogliere quanto detto in un'altra lingua, convinzione che rinvia al presupposto di una sostanziale soggiacente affinità delle lingue, come sostiene in data 13 gennaio 1493:

Nel parlar con quell'Indiano, l'ammiraglio capì alcune sue espressioni, di guisa che riuscì a intendere varie cose, ma gli indigeni che seco recava capivano assai di più nonostante la differenza del linguaggio causata dalla gran distanza dei varii paesi²¹.

Ma questa distanza, per altro lato, consente la radicale riduzione del mondo indigeno al sistema di valori europei, ribadendo la fondamentale "ambiguità" che abita questo primo movimento della scoperta dell'America²². Ma l'alterità dell'*indio* viene indicata con il riferimento a un'altra figura della diversità, quella del passato. Così si apre una grande parabola che muove dalla descrizione-traduzione realizzata da Pietro Martire d'Anghiera che riconduce l'umanità primitiva d'America alle figurazioni classiche — «Si sarebbe creduto di vedere quelle splendide naiadi o quelle ninfe delle fontane tanto celebrate nell'antichità»²³ — per concludere con la rappresentazione nelle incisioni di Theodore de Bry di un'umanità primitiva, proiettata dal presente in

21. COLOMBO, *Giornale di bordo*, cit., p. 283. Si veda TODOROV, *La conquista dell'America*, cit., pp. 36-40.

22. Ivi, pp. 51-52. Si veda anche G. BELLINI, *Amara America meravigliosa. La Cronaca delle Indie tra storia e letteratura*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 13-29.

23. PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA, *De orbe novo*, I, 5, cit. in TODOROV, *La conquista dell'America*, cit., p. 44.

un tempo preistorico, in un passato dell'Occidente che rivive sotto gli occhi dell'osservatore civilizzato.

2. L'alterità viene immediatamente colta e presentata nella *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*, redatta il 1 maggio del 1500 da Pero Vaz de Caminha, scrivano e cronista di bordo, nella quale si dava conto della scoperta della costa brasiliana a opera della spedizione diretta da Pedro Álvares Cabral. Nella scrittura di Vaz de Caminha agiscono quegli elementi dell'immaginario europeo che abbiamo visto determinare lo sguardo di Colombo, ma con una sensibilità differente, che coglie e accoglie la diversità nei suoi aspetti più radicali, quali la contrapposizione tra nudo e vestito e la questione della comprensione linguistica.

Parlava [un vecchio *indio*] per tutto il tempo in cui il Capitano stette con lui, davanti a noi tutti, senza che nessuno lo capisse, né lui capiva noi per quante cose gli chiedessimo attorno all'oro, giacché desideravamo sapere se in quella terra ce n'era²⁴.

In questo universo della relazione interpersonale, intessuto di gesti e di parole che, incomprensibili, sembrano rinviare a un mondo di significati reciprocamente impenetrabili, la scrittura di Pero Vaz de Caminha può dispiegare appieno quello che è stato definito il suo "visualismo", «la forza con cui l'autore pone dentro gli occhi la movimentata azione che descrive»²⁵. Grazie a questo atteggiamento, la scrittura di Pero Vaz si condensa in puntuali descrizioni, che trascorrono dalla rappresentazione dei tratti somatici, delle abitazioni degli indigeni, per concludere nell'attenta relazione di movimenti, atteggiamenti e reazioni nei confronti dell'agire degli Europei; ma a queste corrispondono scarse notizie, e una fondamentale indifferenza, nei confronti delle strutture culturali, sociali e religiose²⁶.

24. A. UNALI, *La "Carta do achamento" de Pero Vaz de Caminha*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1984, p. 102.

25. M. VIEGAS GUERREIRO, *Introdução*, in PERO VAZ DE CAMINHA, *Carta a el-rei d. Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de maio de 1500)*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1974, p. 25.

26. Ivi, p. 21. Si veda anche M. MASSIMI, M. MAHFOUD, P.J. CARVALHO DA SILVA, S.H.S. AVANCI, *Navegadores, colonos, missionários na Terra de Santa Cruz: um estudo psicológico da correspondência epistolar*, Loyola, São Paulo 1997, pp. 29-36.

Ma il “visualismo” dell'autore portoghese consente di cogliere immediatamente il perturbante che la nuova terra presenta; in primo luogo, la nuova forma dell'orizzonte:

Dalla parte del deserto [la terra] ci apparve, vista dal mare, molto grande poiché, per quanto spingessimo lo sguardo non potevamo veder se non terra con boschi, e ci sembrava molto estesa²⁷.

Alla immediata percezione della dilatazione dello spazio si accompagna il senso della chiusura di un orizzonte che coincide con il fronte della foresta, una linea che insieme intercetta il percorso dello sguardo e rimanda alla profondità di un mondo inviolato²⁸. Ma nella scrittura di Pero Vaz compare un'altra figura del perturbante: si intende dire dello spazio che temporalmente è alle spalle e nel futuro dei naviganti, il mare, quella sterminata estensione oceanica dalla quale i Portoghesi sono emersi per collocarsi nel primo piano della pagina del cronista:

In questo giorno [22 aprile], al vespro, avvistammo la terra! Dapprima un grande monte, molto alto e rotondo; e altre catene più basse a sud di questo; e pianura, con grandi boschi: al monte alto il capitano diede nome — Monte di Pasqua e alla terra — la terra della Vera Croce²⁹.

Una vista che verrà annullata dalla linea della foresta, che si pone come una quinta dalla quale prenderà azione il dramma che la penna di Pero Vaz viene descrivendo³⁰:

di lì [dall'attracco alla foce del fiume] avvistammo degli uomini che andavano lungo la spiaggia, in numero di sette o otto, secondo quanto ci dissero le imbarcazioni piccole, che erano arrivate prima³¹.

Gli avvenimenti e le cose, ridotti all'essenziale, sono presentati in modo che l'occhio che segue la pagina coincide con l'organo che

27. UNALI, *La “Carta do achamento”*, cit., p. 116.

28. Si veda G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris 1963, trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 1972, p. 247.

29. UNALI, *La “Carta do achamento”*, cit., p. 84.

30. La dimensione teatrale della scrittura di Pero Vaz è stata efficacemente sottolineata da V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Uno spettacolo per il Re. L'infanzia di Adamo nella Carta di Pero Vaz de Caminha*, «Quaderni portoghesi», 4, 1978.

31. UNALI, *La “Carta do achamento”*, cit., p. 85.

segue l'azione nello spazio scenico costituito dalla pagina stessa. Così, gli indigeni emergono dalla foresta e si rendono visibili nella spiaggia, spazio liminare tra i due universi contrapposti, l'oceano e la selva. Per distaccarsi dallo sfondo solo in un secondo momento, per un'azione più articolata:

E mentre [Nicolau Coelho] cominciava a muoversi verso quel luogo, si mossero verso la spiaggia uomini, a gruppi di due o di tre, di modo che quando il battello arrivò alla foce del fiume, già si contavano diciotto o venti uomini.

Erano bruni, tutti nudi, senza niente a coprir le loro vergogne. In mano recavano archi con le frecce. Venivano tutti di corsa sul battello; e Nicolau Coelho fece loro segno che deponessero gli archi. E li deposero³².

Lungo una modalità descrittiva già individuata, con la presenza di impliciti selettori antiafricani, l'attenzione di Pero Vaz, in una scrittura colta e non aliena da echi classici³³, balza in primo piano la bellezza dei corpi degli indigeni: «Loro caratteristica è di essere scuri, tendenti al rosso, con bei volti e bei nasi, di bella complessione»³⁴. Alla bellezza dei corpi si accompagna, immediatamente, il ricordo della loro esibizione integrale: «Vanno nudi, senza coprirsi. Non curano di mostrare o coprire le proprie vergogne; e in questo hanno tanta innocenza come nel mostrare il volto»³⁵. Il corpo nudo dell'indigeno si presenta come un testo che cela significati che l'Europeo può cogliere solo con l'applicazione del lavoro ermeneutico:

[...] questa gente è buona e semplice. E vi si imprimerà facilmente qualunque stampo che volessimo dare loro. E se Nostro Signore, che ha dato loro bei corpi e bei volti, come a buoni uomini, ci ha condotto fin qui, credo che non sia stato senza ragione.

Pertanto Vostra altezza, che tanto desidera accrescere la santa fede cattolica, deve curare la loro salvezza. E a Dio piacerà che ciò si realizzi con poca fatica³⁶.

32. Ivi, pp. 85–86.

33. Si veda L. STEGAGNO PICCHIO, *Storia della letteratura brasiliana*, Einaudi, Torino 1997, pp. 28–29.

34. UNALI, *La "Carta do achamento"*, cit., p. 88.

35. *Ibidem*.

36. Ivi, p. III.

L'*achamento* della Terra da Vera Cruz si iscrive allora nella storia provvidenziale, dove il Portogallo rinviene il senso della propria missione nell'impresa di cristianizzazione del mondo³⁷. Lungo questa prospettiva, l'*indio* brasiliano viene immesso nel corso della storia del mondo, fuoriesce da uno stato di "innocenza" nel quale — come nell'emergere dalla foresta, all'occhio dell'Europeo — si confonde ancora con la natura; quella bellezza fisica, che per un lato significa l'intenzione divina, dall'altro è il segno dell'indistinto, di una non compiuta umanità, che consentirà certo l'applicazione della civiltà e della fede come un'impressione su materia vergine. «Sono molto ben curati e puliti e in questo mi sembra che sono come gli uccelli o gli animali delle selve, ai quali l'aria dona penne e pellicce migliori degli animali domestici»³⁸. Nella *Carta* il concetto di "innocenza" denuncia una complessa stratificazione³⁹: centro immobile della contemplazione dell'Europeo, viene sottoposto a una torsione determinata dall'azione di due vettori di significato, che concludono a una polarizzazione latente: in primo luogo, si evidenzia il rapporto fra la umanità autoctona e una natura benevola, che la riconosce come una parte di sé: lungo questa prima direttrice di senso, acquista forte valenza significativa, aldilà di una mera descrizione oggettiva, l'immagine che ci lascia il cronista, dell'emergere dapprima, e poi del distinguersi, degli *indios* dal fronte compatto, impenetrabile, della foresta. Ed è nello spazio liminare costituito dalla spiaggia, in quella zona indistinta tra la selva — donde fuoriescono gli indigeni — e il mare — dal quale provengono i *navegadores* — che si stabilisce un primo rapporto dove

37. Si veda M. BARRADAS DE CARVALHO, *L'idéologie religieuse dans la Carta de Pero Vaz de Caminha*, «Bulletin des études portugaises et de l'Institut Français du Portugal», n.s., xxii, 1960; D. BIGALLI, *Sub specie prophetiae: percorsi di lettura del messianismo nella cultura portoghese*, in *Humanismo para o nosso tempo. Homenagem a Luís de Sousa Rebelo*, ed. A.A. Nascimento, H.C. Langrouva, J.V. de Pina Martins, T.F. Earle, Acadêmia das Ciências, Lisboa 2004.

38. UNALI, *La "Carta do achamento"*, cit., p. 104. Per Anna Unali, il testo denuncia la simpatia di Pero Vaz nei confronti degli *indios*, frutto di «una cultura raffinata e una profonda sensibilità» (*ibidem*, n. 39). Lo stesso testo viene invece indicato come sintomo di una volontà di denigrazione nei confronti degli indigeni in MASSIMI, MAHFOUD, CARVALHO DA SILVA, S.H.S. AVANCI, *Navegadores, colonos, missionários*, cit., pp. 33-34.

39. Si veda D. BARCA, *L'estado de inocência degli indios brasiliani in alcune relazioni di viaggio del XVI secolo*, in *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture*, atti del congresso internazionale (Napoli, 15-17 dicembre 1994), a cura di M. Luisa Cusati, Istituto Universitario Orientale-Liguori, Napoli 1997, I, pp. 284-295.

possiamo cogliere, *en raccourci*, il processo di civilizzazione che si viene instaurando proprio nel tempo puntuale, nel momento descritto da Pero Vaz; un processo che, nella mente del Portoghese concluderà nella desiderata e propugnata evangelizzazione, come figura della assimilazione integrale, del reciproco riconoscersi e fondersi delle due umanità. In questo primo movimento, la natura benigna assicura la perfezione fisica alla umanità che ancora non si è separata da essa, alla stregua di altre sue creature, altrettanto depositarie di bellezza, ma altresì è la matrice che ne assicura la sopravvivenza:

Non coltivano i campi, né allevano. Non vi sono buoi, vacche, capre, pecore, galline e quant'altri animali avvezzi al vivere degli uomini. Mangiano solo di questo igname, ché ve n'è molto, e di questa semente e frutti che gli alberi e la terra producono spontaneamente. E con questo cibo sono così numerosi e così robusti e in carne come non siamo noi, per quanto grano e legumi mangiamo⁴⁰.

Ma la natura è anche matrice in altro senso: come il ventre fecondo dal quale sorge l'umanità autoctona, alla luce dell'incontro con gli Europei. C'è comunque un altro aspetto che si intende ora considerare. Alla opposizione già individuata, tra *indio* ed Europeo, si accompagna un'altra, radicale, opposizione, che ruota attorno alla partizione sessuale dell'umanità, una umanità dove si coniugano e mescolano i due poli più sopra individuati. Anzi, a ben vedere, la polarizzazione sessuale viene implicitamente a ricalcare la polarizzazione etnica, in una dialettica *indias* (donne) / Europei (uomini)⁴¹. Un prepotente primo piano, dove relegati nello sfondo si individuano i componenti maschili della comunità autoctona.

Insieme a loro si trovavano tre o quattro fanciulle, assai giovani e belle, con i capelli nerissimi e lunghi sulle spalle, e le loro vergogne così eminenti e così chiuse, di vello folto e pulito, che, di guardarle molto bene, non provavamo nessuna vergogna⁴².

L'orizzonte mentale del cronista portoghese individua un dimensione nella quale opera certo la contrapposizione tra mondo naturale

40. UNALI, *La "Carta do achamento"*, cit., p. III.

41. Si veda R. ROMANO, *I conquistadores: meccanismi di una conquista coloniale*, Mursia, Milano 1974.

42. UNALI, *La "Carta do achamento"*, cit., p. 94.

e mondo civile, ma dove prepotente si affaccia la distinzione sessuale e una profonda attrazione, che viene attenuata mediante il gioco di parole, la polisemia del termine *vergonha*, a indicare i genitali femminili impudicamente mostrati e insieme la pudicizia che detterebbe la copertura della nudità, di quella nudità assai più perturbante della ostentazione di elementi sessuali secondari, coinvolti nel gioco delle belle forme. Una ambiguità lessicale che ritorna, insistente, nel dettato di Pero Vaz fino a esiti di intreccio barocco:

[...] e certo era tanto ben fatta e tanto dotata di curve, e la sua vergogna (che ella non aveva) tanto graziosa, che a molte donne della nostra terra, vedendole tali caratteristiche, avrebbe ingenerato vergogna, poiché non avevano una vergogna come la sua⁴³.

Il gioco di parole si rivela quindi assai più serio dell'effetto di superficie, poiché presenta l'opposizione tra il mondo dell'innocenza naturale e il mondo formale della civiltà, che ha dimenticato o rimosso la sfera della naturalità⁴⁴. Ritorniamo al testo più sopra citato, laddove si visualizza il gruppo di fanciulle indigene, al loro apparire insieme agli indigeni maschi; una visualizzazione che le pone di getto in primo piano, grazie a quella *vergonha* esibita senza *vergonha*: la direzione dello sguardo dell'Europeo, che si fissa «tra meraviglia e insistenza»⁴⁵ sul sesso delle *indias* si rovescia, e l'occhio del *navegador* diventa il tramite di un processo di decostruzione culturale, la ostentata *vergonha* si trasforma nel fulcro attivo di uno spazio osservativo, a costituire un cerchio magico nel quale le pulsioni erotiche del civilizzato, sottratte alla dinamica della repressione, diventano innocenti, non parlano più il linguaggio del pudore, della colpa: “non provavamo nessuna vergogna”.

Nella scrittura del cronista di Álvares Cabral il riferimento a un passato perduto si muove nella dialettica fra reminiscenze classiche — il mito dell'età dell'oro — e reminiscenze bibliche — la contemplazione di una incontaminata umanità edenica: «Così, Signore, l'innocenza di questa gente è tale che maggiore non potrebbe essere, per quanto

43. Ivi, p. 95.

44. Si veda S. PELOSO, *Sistemi modellizzanti e opposizioni culturali nella Carta di Pero Vaz de Caminha*, «Letterature d'America», 8, 1981, pp. .

45. BARCA, *L'estado de inocência degli índios brasileiros*, cit., p. 289.

riguarda la vergogna, quella di Adamo»⁴⁶. L'ambiguità che investe il termine di "innocenza" denuncia lo schema di tensioni che percorre il testo di Pero Vaz: la riconosciuta dimensione edenica del mondo brasiliano configura l'impresa dell'*achamento* come la conclusione di un *passagium* che, lungo un cammino *à rebours*, conduce l'umanità europea al luogo iniziale della storia, a un tempo sospeso dove peccato e senso del peccato sembrano annullarsi; dall'altro si delinea il percorso opposto, dalla innocenza alla cristianizzazione/civilizzazione. Nel disegno divino della *historia dispensationis salutis*, la ricchezza e la bellezza della terra, la posizione strategica per la navigazione portoghese verso Oriente, la malleabile disponibilità degli *indios*, si configurano come i prerequisiti forniti dalla misericordia divina perché si realizzi la evangelizzazione della nuova umanità, missione del Portogallo. Nella realtà fisica, cammino attraverso i mari, in una dimensione spirituale il viaggio della flotta si è rivelato un *iter* fino alle origini edeniche della storia, alla riscoperta/riconoscimento di quel punto iniziale da cui ha mosso l'umanità lungo i percorsi del tempo.

3. Nella sistemazione umanistica delle testimonianze colombiane a opera di Pietro Martire d'Anghiera si fanno evidenti due motivi: da un lato, la convinzione di avere incontrato un'umanità ancora consegnata ai tempi aurei di Saturno⁴⁷; nel grande scenario del Nuovo Mondo, si ripresentava l'immagine del Lazio primitivo:

Troviamo che qui ci sono molti re, gli uni più potenti degli altri, come leggiamo che il mitico Enea trovò il Lazio diviso fra vari capi, cioè Latino e Mesenzio e Turno e Tarconte, che erano separati da angusti confini e i rimanenti territori divisi fra tiranni. Ma io sento che i nostri indigeni di Hispaniola sono più felici di quelli, a patto che abbraccino la religione, perché nudi, senza pesi, senza misure, senza infine il denaro che porta la morte, vivendo nell'età dell'oro, senza leggi, senza giudici fraudolenti, senza libri, paghi del loro stato naturale, trascorrono la vita, non preoccupandosi affatto per il futuro⁴⁸.

46. UNALI, *La "Carta do achamento"*, cit., p. 115.

47. Si veda S. PITTALUGA, *Pietro Martire d'Anghiera e l'età dell'oro*, in *Millenarismo ed età dell'oro nel Rinascimento*, atti del XIII Convegno internazionale (Chianciano-Montepulciano-Pienza, 16-19 luglio 2001), a cura di L. Secchi Tarugi, Cesati, Firenze 2003, pp. 515-522.

48. PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA, *Decades*, 1, 2 cit. in PITTALUGA, *Pietro Martire d'Anghiera*, cit., p. 515.

Dall'altro, questo mondo beato — seppure percorso dalla “ambizione per il comando”, come il Lazio primigenio — si accompagna a una realtà inquietante di orrore:

I nostri appresero esservi, non lungi da quelle isole, altre isole di certi uomini feroci che si nutrivano di carne umana [...] così chiamano [Cannibali] quei truculenti, oppure anche Caribi. Le isole di questi osceni sono situate a mezzogiorno, quasi a mezza via dalle altre isole. Quei pacifici isolani si lagnano che le loro isole siano assiduamente molestate dalle frequenti incursioni dei Cannibali, che si comportano non diversamente dai cacciatori quando, colla violenza e le insidie, cacciano le fiere attraverso i boschi⁴⁹.

L'umanista ampliava le notizie fornite da Colombo, arricchite da ulteriori informazioni desunte dalla lettera del capitano Antonio Torres e dalla lettera del fiorentino Simone Verde a Pietro Niccoli, in data 20 marzo 1494. Un patrimonio di notizie che assai presto venivano divulgate, grazie all'impresa di Giuliano Dati, nel cantare *La lettera delle isole che ha trovate nuovamente il Re di Spagna*, dove si ricordava di «gente villana, [...] dice che mangian carne umana»⁵⁰. Ma lo stesso materiale veniva trattato con modalità e finalità differenti dall'*Almirante* e dall'umanista di corte: certo, entrambi concordano nell'indicare il discorso sui cannibali come subsistema di un plesso mitografico più complesso, dove interviene anche il mito delle amazzoni. La *feritas* della gente barbara si accompagna — anche fisicamente, nelle ossessioni occidentali — alla femminilità irriducibile e omicida:

Allora gli Indiani gli dissero che continuando per quella via si giungerebbe all'Isola di Matinino, che è popolata di donne senza uomini. [...] Qui l'ammiraglio esprime la certezza che quell'Isola esisteva realmente e che in una certa stagione dell'anno gli uomini di Carib andavano a visitarvi le abitatrici, ed aggiunge che, se esse davano alla luce un maschio, lo inviavano all'Isola degli uomini, e se partorivano una femmina la trattenevano seco⁵¹.

A Colombo fa da controcanto Pietro Martire, con un accenno di scetticismo:

49. PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA, *Mondo nuovo*, cit., pp. 96–97.

50. *La scoperta del Nuovo Mondo. La divulgazione in Italia dell'impresa attraverso due testi del 1493*, introduzione di M. Davies, Olschki, Firenze 1992, p. 55. Si veda anche *Epistola di Cristoforo Colombo*, ivi, pp. 74–75.

51. *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo*, cit., pp. 292–293.

Apparve a settentrione una grande isola. [...] dissero che l'isola dagli abitanti era chiamata Matrinino, ed in essa abitavano solo donne. [...] Si credette che i Cannibali in certe epoche del'anno si accostassero a quelle donne, come riferi l'antichità che si accostavano i Traci alle Amazzoni di Lesbo, e che allo stesso modo esse inviassero i maschi ai progenitori, e ritenessero presso di sé le femmine. [...] Tali cose si raccontano, ed io ti narro⁵².

La distanza che Pietro Martire sembra assumere nei confronti del plesso cannibali-amazzoni è a mio avviso determinata dal filtro di cultura classica che si frappone tra il racconto di una realtà presente, di cui si hanno testimoni, e la dimensione mitica che muove dal racconto di Erodoto⁵³, mentre ben altra è la preoccupazione dell'*Almirante*: far giocare anche al fantastico un ruolo di asseverazione nei confronti delle proprie convinzioni, prima fra tutte, quella di aver raggiunto le terre dell'Asia estrema. Così, segnerà nel *Diario de a bordo*, in data 11 dicembre 1492, avanzando una spiegazione pesantemente realistica delle voci su genti cannibali:

E per tal motivo torno a ripetere quel che già altre volte ho detto, che Caniba non è altro che il popolo del Gran Can, i cui domini debbono trovarsi molto vicini e che egli sarà in possesso di navi che giungeranno fin qui per catturare questi isolani e siccome i prigionieri non tornano più indietro, ritengono che sono stati divorati⁵⁴.

Nello spazio della scrittura di Colombo coabitano osservazione empirica e lavoro dell'immaginario, in una compresenza che non si risolve in armonizzazione: questo procura l'effetto di singolarità del testo dell'*Almirante*, dove la pratica del marinaio, attento a cogliere e a interpretare tutti gli indizi che l'oceano gli propone, si affianca alla incandescente volontà di anticipare e stravolgere quegli stessi indizi, condotti a un altro codice ermeneutico, per farli operare come segnali della speranza e del sogno⁵⁵. Una situazione fragile di equilibrio tra la descrizione obiettiva (il veduto) e la fantasia geografico-antropologica (l'immaginato) si rinviene in un altro documento, dove la scrittura si piega ad ausiliaria della immagine. Si tratta di una xilografia del 1505

52. PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA, *Mondo nuovo*, cit., pp. 113-114.

53. *Storie*, IV, 106.

54. *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo*, cit., p. 196.

55. Si veda TODOROV, *La conquista dell'America*, cit., p. 30.

che raffigura una scena di momenti “tipici” della vita degli indigeni del Brasile, dove la pratica cannibalica trova una sua sistemazione nel quotidiano della umanità americana. Recita la didascalia:

Questa figura ci rappresenta la popolazione e l'isola scoperte dal re cristiano del Portogallo o dai suoi sudditi. Si tratta di una gente nuda, ben fatta, scura di carnagione, di corporatura ben proporzionata, con il capo, il collo, le braccia, gli organi sessuali, i piedi [...] sommariamente coperti da piume. Gli uomini hanno anche il volto e il petto ornati di pietre preziose. Nessun possiede beni suoi propri, ma tutto è in comune; e gli uomini hanno come mogli le donne che piacciono loro, siano esse loro madri, sorelle o amiche, non facendo essi riguardo a ciò alcuna distinzione. Combattono anche fra di loro, e si mangiano pure l'uno con l'altro, persino quelli che sono assassinati, e mettono le loro carni ad affumicare. Vivono fino a centocinquanta anni e non hanno alcuna forma di governo⁵⁶.

Va rilevato, in primo luogo, che il testo e l'immagine fanno riferimento alla umanità brasiliana che ben presto, grazie anche alla letteratura sul tema del cannibalismo, assumerà la funzione di rappresentare uno stato di *feritas* quasi assoluta, a distanza abissale dalle minime strutture del vivere civile. Tanto che, verso la fine del secolo XVI, il gesuita Giovanni Pietro Maffei, fonte privilegiata delle *Relationi universali* di Giovanni Botero, per le notizie attinenti al Brasile⁵⁷, poteva interpretare alcune caratteristiche fonetiche dei tupí come *signa* di una ben più profonda realtà culturale:

Appresso quella natione non è uso alcuno di queste tre lettere dell'alfabeto F.L.R., e alcuni per consideratione assai ingegnosa credono ciò avvenire per divina volontà, perché mancano [...] di Fede, di Legge, e di Re⁵⁸.

Nella didascalia, alla descrizione dell'abbigliamento o, meglio, alla sottolineatura di una nudità che non vale a negare l'uso di ornamenti esotici, si accompagnano notazioni relative al vivere sociale, con un comunismo spontaneo che si riflette nella promiscuità sessuale ai

56. Cit. in W. EAMES, *Description of a Wood Engraving Illustrating the South American Indians* (1505), «Bulletin of the New York Public Library», 1922.

57. Si veda A. ALBÒNICO, *Il mondo americano di Giovanni Botero*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 142–143.

58. *Le Historie delle Indie Orientali*, del R.P. Giovan Pietro Maffei della Compagnia di Gesù, in Venetia, appresso Damian Zenaro, 1589, cit. in ALBÒNICO, *Il mondo americano di Giovanni Botero*, cit., p. 143.

limiti dell'incesto, con una condotta di guerra che conclude alla pratica aberrante dell'antropofagia, per concludere con una notazione dove il fantastico della longevità si accompagna alla individuazione di uno stato prepolitico di associazione umana — “non hanno alcuna forma di governo”.

Fasi conclusive di un quasi immediato processo di demonizzazione del Brasile e dei suoi abitanti che doveva trovare un momento di alta intensità — a metà del XVI secolo — nel riconoscimento di quella terra americana non più come regione edenica, ma come un paesaggio infernale, giusta le parole del gesuita Manuel da Nóbrega: «una bocca infernale che ha mangiato tanti cristiani quanti si perdono in barche e navi lungo tutta la costa»⁵⁹. La visione di un continente cannibale veniva rafforzata da una produzione letteraria che avrebbe trovato compimento nel saggio *Des Cannibales* di Montaigne⁶⁰. Carlo Montaleone ha finemente rilevato come l'affermazione del filosofo, consegnata negli *Essais*, di aver desunto le proprie conoscenze della ritualità legata al gesto cannibalico da una canzone composta da un prigioniero⁶¹, sia falsa, mera invenzione del «fictionist Montaigne»⁶², che attinge a documenti presenti nella *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil* di Jean de Léry⁶³. Ma i testi ricordati da Léry/Montaigne si inseriscono in una abbastanza nutrita sequela di documenti affini che vengono qui brevemente ricordati. A partire dalla *Wahrhaftige Historia* di Hans Staden, frutto della terza generazione di cronache delle Indie⁶⁴.

Non lo fanno per fame, ma per grande odio e gelosia; e quando in guerra si battono in scaramucce si gridano l'un l'altro con profondo astio: «*Debe mara pá, xe remiuram, begué*» (Capiti ogni disgrazia a te che sei il mio cibo). «*Nde akanga juká apoitá kuri ne*» (Voglio oggi stesso fracassarti la testa). «*Xe*

59. Cit. in L. DE MELLO E SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Companhia das Letras, São Paulo 1989, p. 65.

60. Si veda ora l'acutissimo studio di C. MONTALEONE, *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

61. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, I, xxxi, si rinvia all'edizione *Saggi*, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, I, p. 282.

62. MONTALEONE, *Oro, cannibali, carrozze*, cit., p. 193.

63. Si veda F. LESTRINGANT, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'“Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil”*, Honoré Champion, Paris 2005.

64. Si veda A. GUADAGNIN, *Introduzione a H. STADEN, La mia vita tra i cannibali 1553-1555*, Longanesi, Milano 1970, p. 47.

amama pepika re xe aju» (Sono qui per vendicare su di te la morte dei miei amici). «*Nde roó, xe moaken será, kuarasy ar eyma riré*» (Oggi stesso, prima del tramonto, la tua carne sarà il mio arrosto). E così via. Tutto questo essi fanno per grande inimicizia⁶⁵.

Qualche decennio più tardi, gli stessi temi ritornano nella storia del Brasile di Pero de Magalhães Gandavo, pubblicata a Lisbona nel 1576⁶⁶:

Se il prigioniero è uomo coraggioso, e non si perde d'animo in tale frangente, come fanno alcuni, risponde con orgoglio e fierezza: «Avete ragione di uccidermi, perché io ho trattato alla stessa stregua i vostri parenti e amici e, se essi sono vendicati dalla mia morte, ricordatevi che i miei parenti e amici mi vendicheranno alla loro volta, e tratteranno voi e i vostri discendenti alla stessa maniera». [...] Una volta che hanno mangiato della carne dei loro nemici, l'odio diviene eterno; poiché è un'offesa che non perdonano e cercano di vendicarsi reciprocamente⁶⁷.

Riprendiamo il testo di Montaigne. La sezione dove compare la «canzone composta da un prigioniero»⁶⁸ è preceduta da una vasta estensione di testo, dove si riferiscono le informazioni che Montaigne dichiara di aver ricevuto da un uomo che per anni aveva abitato la Francia Antartica, nel corso dell'esperienza di Villegagnon⁶⁹. Un uomo la cui rozzezza e semplicità erano «condizione adatta a rendere una testimonianza veritiera»⁷⁰. Un filtro quindi assai trasparente, tanto da poter assicurare alle notizie riferite il valore della esperienza:

65. STADEN, *La mia vita tra i cannibali*, cit., p. 194. W.E. ARENS, *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, nel quadro della sua polemica nei confronti della realtà del fenomeno cannibalico (esempio di una mitografia volta ad avallare la rilevanza della disciplina antropologica) nega ogni credibilità al racconto di Staden, che non avrebbe potuto conoscere la lingua tupí al punto da riportarne frasi intere.

66. PERO DE MAGALHÃES GANDAVO, *Histoire de la Province de Sancta-Cruz, que nous nommons ordinairement le Brésil*, Arthur Bertrand, Paris 1837.

67. Ivi, pp. 137-139.

68. MONTAIGNE, *Essais*, I, xxxi (Saggi, cit., I, p. 282).

69. Ivi, p. 268. Si veda anche F. LESTRINGANT, *Le Huguenot et le sauvage*, Aux Amateurs de livres, Paris 1990; ID., *L'expérience huguenote au Nouveau Monde (xvi^e siècle)*, Droz, Genève 1996, pp. 119-139; ID., *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie (xvi^e-xviii^e siècle)*, PUF, Paris 1996, pp. 85-146.

70. MONTAIGNE, *Essais*, I, xxxi (Saggi, cit., I, p. 271).

[...] mi sembra che quello che noi vediamo per esperienza in quei popoli oltrepassi non solo tutte le descrizioni con cui la poesia ha abbellito l'età dell'oro, e tutte le sue immagini atte a raffigurare una felice condizione umana, ma anche la concezione e il desiderio medesimo della filosofia. Essi non poterono immaginare una ingenuità tanto pura e semplice quale noi vediamo per esperienza; né poterono credere che la nostra società potesse mantenersi con così pochi artifici e legami umani. È un popolo, direi a Platone, nel quale non esiste nessuna sorta di traffici; nessuna conoscenza delle lettere; nessuna scienza dei numeri; nessun nome di magistrato, né di gerarchia politica; nessuna usanza di servitù, di ricchezza o di povertà; nessun contratto; nessuna successione; nessuna spartizione; nessuna occupazione se non dilettevole; nessun rispetto della parentela oltre a quello ordinario; nessun vestito; nessuna agricoltura; nessun metallo; nessun uso di vino o di grano. Le parole stesse che significano menzogna, tradimento, dissimulazione, avarizia, invidia, diffamazione, perdono, non si sono mai udite⁷¹.

È dunque dallo sfondo di una immagine dell'umanità primigenia, costituita da «viri a diis recentes», come aggiunge Montaigne rifacendosi a Seneca⁷², che si sviluppa il discorso sulla barbarie dei brasiliani cannibali, nei quali Montaigne tuttavia non ritrova alcuna *feritas*, giacché

[...] mi sembra [...] che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo⁷³.

Ogni cultura, quindi, si pone come una monade autoreferenziale: lo sguardo dell'Europeo sul cannibale — nel momento in cui muove dalla propria panoplia valoriale — si posa e immediatamente si ritrae di fronte al discorso della differenza⁷⁴. Una differenza che si concentra sulle due mostruosità dell'antropofagia e della poligamia, «vettori del rapporto che la società cannibale alimenta rispettivamente verso l'esterno, con la guerra, e verso l'interno, col matrimonio»⁷⁵, e insieme

71. Ivi, pp. 273–274.

72. Ivi, p. 274. Si veda SENECA, *Epistolae*, xc.

73. MONTAIGNE, *Essais*, I, xxxi (*Saggi*, cit., I, p. 272).

74. Si veda M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre. Montaigne et Des Cannibales*, «Oeuvres & Critiques», VIII, 1983, I–2, pp. .

75. MONTALEONE, *Oro, cannibali, carrozze*, cit., p. 172.

pilastri valoriali della cultura cannibale:

Hanno non so quali preti e profeti, che si mostrano molto di rado al popolo, avendo la loro dimora sulle montagne. Al loro arrivo si fa una gran festa e una solenne adunata di parecchi villaggi [...]. Questo profeta parla loro in pubblico, esortandoli alla virtù e al dovere; ma tutta la loro scienza etica contiene solo questi due articoli, la fermezza in guerra e l'affetto verso le loro donne⁷⁶.

Nello schema della cultura cannibale definito dai “due articoli” si situa allora lo spazio della canzone del prigioniero: dove, certo, si propone una dialettica morte-immortalità generata dal trascorrere della materia, della carne, da una forma all'altra del vivente; ma dove, accanto a questo primo livello di lettura, si presenta una più profonda asserzione: il carattere religioso della antropofagia che, nel momento in cui sottopone l'Altro a una radicale sottomissione, alla figura dell'annullamento, lo trasforma in totem, gli conferisce una nuova presenza. Nell'ambito del sacro⁷⁷.

76. MONTAIGNE, *Essais*, I, xxxi, cit., (*Saggi*, cit., I, p. 276).

77. Si veda E. FINAZZI-AGRÒ, *L'identità mangiata. Considerazioni sull'Antropofagia*, in *La cultura cannibale. Oswal de Andrade: da Pau-Brasil al Manifesto antropofago*, a cura di E. Finazzi-Agrò, M.C. Pincherle, Meltemi, Roma 1999, p. 81.

“Codici Neri”. Salvezza delle anime e dominio dei corpi nella regolamentazione della schiavitù

FRANCO ALBERTO CAPPELLETTI

I. L'impossibile soggettività

Nel corso dell'età moderna il diritto si è posto il problema di regolare la diversità sia essa rappresentata dall'indiano d'America di cui non si supponeva neanche l'esistenza, sia dell'eretico, sia del nero schiavo nelle piantagioni del Nuovo Mondo. Questo saggio intende prendere in considerazione alcuni testi legislativi sulla schiavitù in particolare dell'area francese e il *Codigo Nigro* di Santo Domingo al fine di mettere in luce le implicazioni culturali, economiche, religiose e scientifiche che li animano.

Per una curiosa coincidenza della storia, nello stesso anno, il 1685, sono promulgati l'editto di Fontainebleau, nel mese di novembre che mette fine alla “scandalosa” coesistenza di cattolici e protestanti voluta da Enrico IV nel 1598 con il celebre Editto di Nantes¹ e il così detto *Code Noir* voluto da Colbert nel quadro di una politica tesa a valorizzare le risorse delle colonie per la prosperità della madrepatria. Finalmente in pace con il resto dell'Europa Luigi XIV può dare libero corso alla volontà di cancellazione e omologazione delle differenze sia all'interno del regno ripristinando nella sua pienezza il principio “*une foi, une loi, un roi*” vero fondamento della stabilità di uno stato, sia nei suoi estremi limiti fornendo il modello di riferimento per la legislazione moderna dalla schiavitù.

Così le diverse migliaia di neri costretti a vivere e a lavorare nelle sempre più ricche piantagioni dei Carabi escono da una sorta di vuoto giuridico ed entrano a far parte del novero dei sudditi del re,

1. Si vedano i miei due saggi *Libertà di coscienza e libertà di culto e Religione e razza nella regolamentazione della schiavitù* nella raccolta F.A. CAPPELLETTI, *Il diritto e il diverso. Per una storia dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2004, ai quali rimando per la bibliografia.

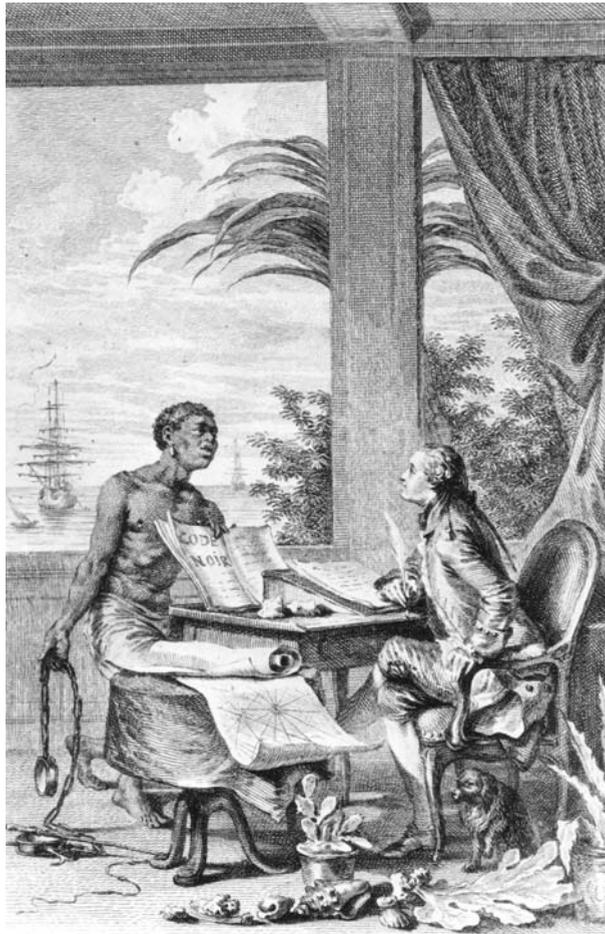


Figura 1. Henry Bernardin de Saint-Pierre, *Voyage à l'Isle de France, à l'Isle de Bourbon, au Cap de Bonne-Espérance, etc. avec des observations nouvelles sur la nature et sur les hommes*, Merlin (Amsterdam), 1773, 2 voll., vol. 1, antiporta.

ovviamente in una situazione di dichiarata inferiorità. L'autorità sovrana non si arresta davanti al potere del padrone come non si arresta davanti a una coscienza che rivendica la libertà di adorare Dio come meglio crede e sia sullo schiavo che sull'eretico proclama la sua piena giurisdizione. Il re si pone quale terzo soggetto nel rapporto non più esclusivo tra servo e signore. Il che spiega l'ostilità nei suoi confronti da parte dei piantatori che vi vedono una grave minaccia al loro potere e la sua scarsa applicazione legata alla loro volontà. Questa legge oggi

definita un “orrore giuridico” ma valutata non del tutto negativamente dalla cultura dei Lumi era rispettata dai padroni più aperti al nuovo e più sensibili alle idee di progresso e umanità².

Il suo dispositivo se non è, per i parametri del tempo, un orrore è certamente un assurdo giuridico per i parametri attuali. Esso infatti fissa lo schiavo nelle situazione paradossale di essere contemporaneamente soggetto e oggetto di diritto. Gli riconosce infatti elementi di soggettività attribuendogli dei diritti ma ribadisce la definizione classica di “cosa” sottoposta alla volontà del padrone secondo la tradizione del diritto romano. La specificità del codice consiste nel tentativo di tracciare una linea di confine, impossibile, tra i due principi di qualificazione collegando l'imperativo morale di salvare le anime degli africani, vittime dell'idolatria, portandoli alla conoscenza della vera fede alle superiori esigenze di sviluppo economico delle colonie e della Francia.

La regolamentazione della schiavitù s'inquadra nella prevalente preoccupazione del re di rafforzare la religione cattolica apostolica romana. Di qui la cacciata degli ebrei dalle colonie, il divieto di esercitare altri culti, e, per i padroni della *religion pretendue réformée*, di ostacolare l'esercizio dell'unica fede nei confronti degli schiavi che dovranno lavorare sotto il controllo di *commandeurs* cattolici e osservare le feste comandate. Al riparo dall'eresia essi potranno accedere al Verbo e iniziare quel percorso di elevazione morale e intellettuale, anche se nei limiti delle loro scarse capacità, che giustifica ampiamente il passaggio dalle foreste dell'Africa popolate da animali mostruosi e dominati dal demonio all'“ordine” e alla “pace” delle “*habitations*”.

I sessanta articoli del testo, che per la sua organicità merita la definizione di codice, non si occupano solo delle anime ma anche dei corpi assegnando ai padroni una serie di obblighi verso gli schiavi che diventano *ipso facto* titolari dei corrispondenti diritti che riguardano il campo, impropriamente definito, sociale, ossia il vitto (art. 22), l'abbigliamento (art. 25) e il mantenimento in caso di vecchiaia e malattia (art. 27). Addirittura, sempre nella logica dell'affermazione del potere reale aperto a esiti umanitari, l'art. 26 prevede per lo

2. L. SALA-MOLINS, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Paris 1987, p. 9. Lo definisce come «le texte juridique le plus monstrueux qu'aient produit les temps modernes». Si veda anche ID., *Les misères des lumières. Sous la Raisons l'outrage*, Robert Laffont, Paris 1992.

schiaivo la possibilità di adire il *procureur général* per denunciare un padrone inadempiente o che lo sottopone a «traitements barbares et inhumains»³. È evidente come il testo, elaborato a Versailles, sia lontano anni luce dalla realtà dell'isola dove i “*bois d'ebène*” sono tenuti all'oscuro di ogni novità, non conoscono il francese e, dal momento dell'acquisto, hanno un'aspettativa di vita di circa otto–dieci anni. In ogni caso, gli archivi coloniali non recano traccia di processi di questo tipo.

D'altra parte gli articoli 30 e 31 si affrettano a proibire agli schiavi di essere testimoni e parti nei processi sia civili che penali. Le aperture verso la conquista di una soggettività sono immediatamente richiuse onde evitare pericolosi turbamenti dell'ordine. S'incarica di blindarle irrevocabilmente l'art. 44 che definisce «les esclaves etres meubles»⁴ coadiuvato dall'art. 46 che prevede «que la condition des esclaves soit regalée en toutes affaires, comme les autres choses mobilières»⁵. Sono, precisa la giurisprudenza, “*choses mouvantes*” come i cavalli e i montoni.

Infine, abbiamo le misure riguardanti le punizioni nelle quali l'autorità dei padroni è controbilanciata da quella del re sulla base della distinzione di stampo medievale tra alta e bassa giustizia in ragione dei delitti e dell'importanza delle pene. Ai primi spetta di far incatenare o battere lo schiavo colpevole, ma non di infliggere la tortura o mutilazioni e tanto meno la morte. Pena che scatta nel caso di mancanza di rispetto verso il padrone. È assolutamente escluso mettere in discussione il pilastro portante della società coloniale: l'obbedienza dell'inferiore nei confronti del superiore sancita dalle eterne e inderogabili leggi della natura. E anche gli affrancati, che diventano tali per la semplice volontà del proprietario senza particolari difficoltà, se sono assimilati ai «*sujets naturels dans notre royaume [...]*» ancora qu'ils soient nés dans les pays étrangers sono tenuti a «porter un respect singulier à leurs anciens maitres, à leurs veuves et à leurs enfants»⁶. Non devono mai dimenticare la loro antica subordinazione. Il re insieme al padrone cercano dunque di regolare quell'inquietante

3. *Le Code Noir*, introd. et notes de R. Chesnais, L'esprit frappeur, Paris 1998 p. 26.

4. Ivi, p. 32.

5. Ivi, p. 33.

6. Ivi, p. 37.

anomalia rappresentata dal nero e con la dolcezza del Vangelo e la durezza delle pene si impegnano a condurlo dalla barbarie alla civiltà facendone un docile strumento di lavoro perfetto per valorizzare le risorse delle isole e contribuire alla grandezza della madrepatria.

L'aumento crescente del consumo dei prodotti così detti coloniali che dalla corte si allarga a strati sempre più vasti della popolazione in Francia come nel resto d'Europa, comporta “*aux iles*” un aumento vertiginoso del numero degli schiavi. Inoltre nel 1718 inizia lo sforzo per colonizzare la Luisiana, immenso territorio che comprende il bacino del Mississippi e dal Canada arriva alle coste del Golfo del Messico per la cui valorizzazione è indispensabile il lavoro servile.

Nel marzo del 1724 Luigi xv promulga a Versailles una revisione del *Code Noir* che prevede la soppressione di cinque articoli e l'introduzione di nuove norme. Particolarmente interessanti in quanto, nel quadro delle consuete preoccupazioni di ordine religioso, prevedono una esplicitazione dei motivi razzisti latenti nel testo originario con conseguente aggravamento delle condizioni dello schiavo la cui inferiorità si radica sul presupposto della differenza etnica. La logica della contrapposizione tra signore e servo scivola in quella tra bianco e nero e il colore della pelle assume un ruolo sempre più centrale.

Il conflitto sociale si drammatizza in conflitto razziale in una realtà che si è fatta sempre più complessa, dove accanto agli schiavi esistono “*affranchis*” e “*nés libres*” pronti a comportarsi come normali sudditi del re dimenticando la loro “naturale” inferiorità. Di qui l'esigenza di distinguerli dai bianchi e di scongiurare il mescolamento del sangue. L'art. 6 vieta «à nos sujets de l'un et autre sexe de contracter mariage avec les Noirs» e « de vivre en concubinage» mentre nella versione precedente i matrimoni erano ammessi e conducevano all'affrancamento del coniuge e dei figli. Effetti prodotti ora solo dall'«*homme noir affranchi ou libre*»⁷. Le procedure per l'affrancamento si complicano prevedendo un'autorizzazione del Consiglio Superiore della Luisiana incaricato di valutare le motivazioni del padrone. Senza con questo ottenere la parità, non potranno infatti ricevere donazioni tra vivi o *mortis causa*. Alla contrapposizione tradizionale del rapporto schiavistico si aggiunge una contrapposizione tra sudditi la cui asimmetria si fonda sul colore della pelle. Ne è un esempio insuperabile il *Codigo*

7. Ivi, p. 44.

Nigro voluto da Carlo III di Spagna nel 1789 affinché anche a Santo Domingo, come nelle ricchissima parte francese dell'isola, decolli una moderna agricoltura, motore di prosperità per la colonia e per la madrepatria. In mezzo tra i due testi la grande trasformazione teorica dell'“*histoire naturelle*”, antenata della biologia, con l'attribuzione all'idea di razza del valore conoscitivo di un concetto.

2. Una divisione dell'umanità

La parola “*race*” entra nell'uso francese già alla fine del xv secolo e indica le qualità naturali di un animale che un buon addestramento deve valorizzare per renderlo adatto alla caccia e alla guerra. E per estensione le famiglie di antica nobiltà per distinguerle da quelle nobilitate di recente e dal popolo. Rimpiazza parole come “*casta*” o “*lignaggio*” mettendo l'accento sulla “buona nascita” senza però che questa costituisca un valore esaustivo. Il requisito della nascita infatti non può essere separato da quello dell'educazione e di una idonea alimentazione. Mangiando la carne degli animali che cacciano i nobili sviluppano sentimenti quali il valore e il coraggio scarsamente presenti nel popolo abituato a consumare le carni degli animali da cortile. Tuttavia, nel corso del tempo, i primi possono degenerare assumendo atteggiamenti popolari, mentre dal secondo possono sorgere autentici gentiluomini. In conclusione, per fare un nobile, afferma Florentin de Thierrat de LochePierre, nel suo trattato del 1606, concorrono tre fattori: essere «né d'une bonne et ancienne race, et bien nourry, et ensaignè»⁸.

Intorno alla metà del xviii secolo il termine *razza* assume un diverso significato in netta rottura con il precedente sulla base dell'intrecciarsi di molti fattori, dalla nascita del colonialismo alla perdita d'importanza della religione e, dal punto di vista teorico, dalla nascita della scienza dell'uomo. Con l'*Histoire naturelle* del 1749 Buffon fa del concetto di *razza* la chiave per comprendere la storia e la varietà delle specie umane che popolano la terra in nome di una modernità che susciterà

8. F. THIERRIAT DE LOCHEPIERRE, *Trois Traictes*, I *De la noblesse de race*, L. Bruneau, Paris 1606, p. 255. Si veda anche G.A. DE LA ROQUE, *Le traité de la noblesse* (1678), *Mémoires et documents*, Paris 1994.

il favore della cultura dei Lumi compresi personaggi, come l’abate Raynal, contrari alla tratta e alla schiavitù.

Ma prima occorre ricordare *L’histoire de l’ancien gouvernement de France* del 1727 del conte Henry de Boulainvilliers e il breve contributo di uno dei più interessanti esponenti della cerchia di Gassendi, François Bernier, filosofo medico e viaggiatore che ci ha lasciato un apprezzato, soprattutto da Marx, resoconto del suo soggiorno decennale nell’India dei Moghul nonché un *Abregè de la philosophie de Gassendi*⁹. Il 24 aprile del 1684 compare sul *Journal des savants* un articolo anonimo, ma unanimemente attribuito a Bernier, che propone una divisione dei popoli che rompe con il tradizionale riferimento ai paesi o alle regioni per indicare larghissime categorie di esseri umani identificate sulla base della «forme exterieure des corps, et principalement du visage». Si delinea così il moderno concetto di razza in base al quale si definiscono «quatre ou cinq»¹⁰ tipi-base a cui ricondurre l’infinita varietà degli uomini. Sono gli Europei che includono una vastissima congerie di popoli che vanno dalle coste dell’Africa mediterranea all’America passando per l’Asia di cui non sono precisate le caratteristiche. Mentre sono gli Africani, gli Orientali e i Lapponi a essere identificati in base ai tratti fisici — bocca, naso, corporatura ecc. — e soprattutto al colore della pelle.

Spetta ai Lapponi occupare il gradino più basso dell’umanità. Nonostante il medico-filosofo confessi di averne visti solo due, non manca di procedere a generalizzazioni, e li trova piccoli, robusti, corti di gambe, brutti, con un viso «qui semble tenir de l’ours». Dunque, sono dei «vilains animaux»¹¹ che non raggiungono il gradino della piena umanità.

L’esigenza di rigore scientifico al centro della ricerca settecentesca sull’uomo è del tutto assente nel viaggiatore che armato di cultura libertina assolutizza le sue esperienze personali dando vita alle sue decisamente bizzarre categorie. Tuttavia, allarga il concetto di razza da un gruppo sociale preciso a tutta l’umanità e lo fonda su dati fisici fissati per sempre. È in tal senso illuminante la distinzione tra i negri

9. F. BERNIER, *Viaggi negli stati del gran mogol*, a cura di L. Pellicani, Como 1991. A tal proposito si veda anche il mio *Proprietà, libertà, ricchezza*, in F.A. CAPPELLETTI, *Il Diritto e il diverso*, cit., pp. 75-91.

10. «Journal des savants», 1741, p. 83.

11. Ivi, p. 87.

da un lato e gli egiziani e gli indiani dall'altro, assai simili per il colore della pelle. Il punto è che nei primi la nerezza è "essentielle" e rimane tale anche se si trasferiscono al nord, nei secondi è "accidentelle" e deriva dall'esposizione ai raggi del sole. Se evitano di farlo essi «ne sont pas plus noirs que beaucoup des Espagnols»¹².

In mezzo a un discorso largamente aperto al fantastico si fa strada l'idea di ereditarietà come chiave di interpretazione della storia del mondo. Idea che Boulainvilliers circoscrive alla sola Francia riproponendo un concetto di razza ancora legato al presupposto nobiliare. Di fronte alla crisi dell'assolutismo la soluzione è tornare alla monarchia feudale in cui il re è un *primus inter pares*, addirittura al sistema introdotto da Carlo Magno la cui figura si avvicina a quelle dei mitici legislatori dei paesi d'utopia che assegna ai nobili il *comandare* e al popolo il *lavorare*. E i primi sono i Franchi conquistatori identificati più per loro qualità guerriera, coraggio, forza, audacia ecc., che per caratteristiche etniche; i secondi i Gallo-Romani vinti e ogni contaminazione tra questi due mondi è pericolosa. Il declino della Francia inizia quando il popolo si eleva fino alla nobiltà ed essa si vede sottratte le proprie prerogative dalla monarchia alleata con la Chiesa.

Prende così corpo l'idea "mostruosa" che le differenze tra gli uomini dipendano dalle condizioni sociali ed economiche e il rango si sposta dal sangue al possesso delle terre offuscando il principio che «la Noblesse est un privilège naturel et incommunicable»¹³. Tuttavia, riconosce Boulainvilliers, a essa concorrono anche l'educazione e l'alimentazione.

La "buona nascita" non è un fatto meramente biologico, la sua importanza maggiore sta nel fornire a un soggetto la possibilità di formarsi sull'esempio dei suoi predecessori. La vera nobiltà si fonda sulla consapevolezza di essere parte di una tradizione di onore e di gloria da non tradire mai la quale più che a una classe si riporta a una famiglia. La Francia ritroverà il suo antico splendore quando sarà guidata da coloro che grazie all'educazione, ai beni, all'alimentazione sapranno vivere secondo le virtù degli antichi padri.

Con Buffon nessuna nostalgia per un Medioevo idealizzato ma

12. Ivi, p. 86.

13. H. DE BOULAINVILLIERS, *Histoire de l'ancien gouvernement de France*, La Haye et Amsterdam, MDCCXXVII, t. II, p. 13.

l'imperativo di indagare con spirito scientifico la natura dell'uomo e le sue molte manifestazioni. Sì che l'*Intendant du jardin du Roi* si dimostra molto scettico nei confronti dell'esistenza di mostri quali gli uomini con la coda delle foreste del Borneo o i giganti della Patagonia incontrati da vari viaggiatori. Seguendo il naturalista Linneo ritiene il mondo fisico organizzato secondo una scala gerarchica — gli animali sono superiori alle piante a loro volta superiori alle cose inanimate — che si ritrova all'interno di ogni regno e di ogni singola specie.

Gli uomini si dividono in razze espresse da elementi fisici come il colore della pelle e la forma del corpo e mentali i quali dipendono in modo preponderante dal clima e poi dagli stili di vita e dal cibo. Esse hanno un'unica origine, l'uomo europeo che vive nelle zone temperate del pianeta di fatto assunto al ruolo di unità di misura, e sono il risultato di un processo di degenerazione che nel corso di millenni ha creato differenze ereditarie. La natura fa gli uomini bianchi, i colori sono il segno evidente di un allontanamento dai suoi schemi e di un progressivo scivolamento sul piano inclinato dell'inferiorità. L'identità razziale riposa su di un complesso di fattori in cui il dato etnico non funziona mai solo ma sempre in un intreccio di fattori culturali e ambientali.

Se il bianco europeo è la norma coloro che più si distanziano da esso sono i Lapponi e gli Africani che, costretti a vivere in climi estremi, presentano stupefacenti tratti in comune, stupidità, pigrizia, indifferenza. Senza contare che in Groenlandia vi sono addirittura uomini «aussi noirs que les Ethiopiens»¹⁴. Grazie alla schiavitù, di cui Buffon condanna la durezza ma a cui riconosce il grande merito di aver messe in contatto i neri con i bianchi, essi hanno potuto iniziare un limitato percorso di crescita spirituale salendo un gradino rispetto ai fratelli del circolo polare.

3. Un'immagine tutta al negativo

Nel modo di pensare tradizionale l'africano è visto come portatore di un'alterità assoluta ed esclusivamente negativa radicalmente diversa da quella dell'eretico chiusa nel segreto di una coscienza ma protetta

14. G.-L. LECLERC DE BUFFON, *Histoire naturelle de l'homme*, Plassant, Paris 1798, II, p. 4.

da comportamenti tutto sommato consueti come da quella dello sconcertante abitante del Nuovo Mondo colto all'insegna di due figure diametralmente opposte. Da un lato il "mostro", l'*homo sylvestris* più vicino al livello della *ferinitas* che a quello dell'*humanitas* e dalla dubbia appartenenza alla stirpe di Adamo, dall'altro il celebre "buon selvaggio" esaltato da filosofi e poeti, esempio insuperabile di perfezione fisica e morale espressione di una razionalità naturale in base alla quale criticare i disvalori della civiltà¹⁵.

Al contrario, discorso filosofico e discorso teologico convergono nel delineare una visione soltanto negativa del nero identificato come prodotto di una "mala razza" condannata a una perpetua schiavitù. Contemporaneamente pena per la colpa commessa da Cam colpito dalla maledizione del padre Noè offeso per essere stato sminuito nella sua autorità e destino ineluttabile per creature dallo spirito limitato la cui inferiorità morale e intellettuale è chiaramente dimostrata dalla nerezza della pelle e dalla difformità delle membra.

Tra i molti, un esempio di tale ottica è fornito dalla *Histoire générale des Antilles* di J. Du Tertre che davanti alla crudeltà dei coloni nei confronti dei selvaggi rivela una sincera partecipazione e se vede i limiti della loro intelligenza riconosce tuttavia che conducono una vita virtuosa («Dans une grande simplicité naturelle»¹⁶). Ma questa valorizzazione in quanto figli della natura non riguarda i negri di cui registra con fredda precisione gli infiniti difetti. Insomma, essi sono talmente stupidi da non capire nemmeno la tragicità della loro condizione. E senza particolare emozione si domanda «ce qui a fait cet malheureuse nation, à la quelle Dieu a attaché une malediction particulière et hereditaire, aussi bien que la noirceur et la laideur des corps, l'esclavage et la servitude»¹⁷. Egli è ben cosciente che tutto ciò è vitale per il benessere dell'isola. È inevitabile dunque che la società si strutturi nei due mondi separati dei coloni e degli schiavi. I primi «traitent ces pauvres miserables, ny plus ny moyns que nous traitons les cheveaux en France»¹⁸ senza inutili crudeltà nè affetto

15. Si vedano i miei: F.A. CAPPELLETTI, Il "figlio della natura" e le sue metamorfosi, in ID., *Il diritto e il diverso*, cit., pp. 19–32 e ID., *Postfazione* a L.A. DE LAHONTAN, *Dialoghi con un selvaggio d'America*, ETS, Pisa 1995, pp. 127–152.

16. J.B. DU TERTRE, *Histoire générale des Antilles*, Jacques Langlois, Paris MDCLIV, p. 397.

17. Ivi, p. 489.

18. Ivi, p. 475.

particolare mentre i secondi nella loro «brutale insensibilità»¹⁹ vivono in una sorta di atonia dalla quale emergono solo per la mancanza di cibo dandosi la morte. Evangelizzarli è dunque un'impresa ardua tuttavia i buoni padri arrivano a far loro comprendere i presupposti del cristianesimo, ossia l'esistenza di un Dio creatore del cielo e della terra e l'immortalità dell'anima con il corollario delle pene e delle ricompense nell'aldilà. Nell'attesa occorre accettare con rassegnazione la propria condizione naturale.

La *Bibbia* stessa dimostra l'esistenza di un ramo degenerato e corrotto della famiglia umana collegandosi perfettamente alle tesi aristoteliche sulla naturale servitù dei barbari²⁰. Supportata da tutta una tradizione classica, basti pensare alla cartografia, che popola l'Africa al di là dell'Egitto, di innumerevoli mostri e di scarse meraviglie. Nelle sue foreste dove nessun europeo è mai penetrato abita un'umanità pericolosamente vicina al piano della bestialità che porta nel proprio corpo il segno di una incancellabile alterità. Nelle sue *Storie* Erodoto racconta come lo sperma degli etiopi non sia bianco al pari di quello degli altri uomini, ma nero come la loro pelle. Forse per la prossimità con le grandi scimmie che popolano i luoghi più remoti dove avvengono connubi mostruosi sui quali la decenza impone di stendere un velo di silenzio.

E la cifra della mostruosità presiede alla descrizione dell'Africa condotta da Cavazzi nella *Storica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba e Angola* uscita a Bologna nel 1687. Nella ricostruzione della storia della conversione e quindi dell'incivilimento della regina Zenga e del terribile popolo dei Giaghi, «nazione e setta, senza dubbio, la più fiera e formidabile di tutto il mondo»²¹ si delinea un paese maledetto dove, non si sa se per il clima caldissimo ma mitigato da piogge frequenti o

19. Ivi, p. 479.

20. Temi ripresi da Sepúlveda contro Las Casas nella celebre controversia di Valladolid del 1550 sulla natura dell'indiano e la sua appartenenza alla stirpe di Adamo. Si veda A. PAGDEN, *The fall of natural man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (1986), trad. it. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e l'origine dell'etnografia comparata*, Einaudi, Torino 1989; e inoltre: M. FERRO, *Histoire de la colonisation*, Seuil, Paris 1994; W.B. COHEN, *The French encounter with Africans: white response to Blacks, 1530-1880* (1980), trad. fr. *Français et Africains: les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Gallimard, Paris 1982; P. PLUCHON, *Histoire de la colonisation française*, Fayard, Paris 1991.

21. G.A. CAVAZZI, *Historica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba et Angola*, Giacomo Monti, Bologna MDCLXXVII, p. 9.

«altra ragione che genera corruzione», proliferano «copia incredibile di mostri e di feroci animali»²² non poi tanto dissimili dai suoi feroci abitanti, i quali, come i figli delle foreste americane, sono privi di «industria» e di «commerci», quasi di agricoltura, e ignorano «pensieri» e «lettere». Solo che qui la serie di negazioni non indica, come nel celebre *Mundus novus* di Vespucci uscito probabilmente tra il 1502 e il 1503, l'uomo di natura prima della presa corruttrice della civiltà di cui mette in luce le contraddizioni e le assurdità per esprimere esclusivamente un'inferiorità intellettuale e morale corrispondente «all'esteriore nudità e nerezza del corpo»²³ e soprattutto affettiva. Infatti il loro «più enorme difetto è il disamore verso il propinquo e la freddezza di affetti»²⁴, i genitori non si prendono cura dei figli e spesso si vendono reciprocamente per oggetti di nessun conto.

Se questa è l'Africa, l'America delle piantagioni di canna e di caffè è una specie di paradiso dove il nero alla servitù nei confronti di Satana sostituisce quella di un padrone bianco che con severità e dolcezza lo conduce sulla via della vera fede e della civiltà. Sicuramente la salvezza dell'anima vale bene le sofferenze e le umiliazioni della schiavitù. Come suggerisce J.B. Labat descrivendo la sua esperienza di pastore di una piccola parrocchia della Martinique dove tutto, dal mare al sole alle palme, invita alla felicità. Certo, all'inizio confessa di aver provato compassione alla vista dei corpi piagati dei figli di Cam ma ben presto subentra l'abitudine rafforzata dalla consapevolezza che la servitù con il suo carico di dolore è un prezzo da pagare per il benessere della colonia e della Francia. In fondo un prezzo non eccessivo visto che permette l'accesso al vero Dio e alla salvezza. Dopo tutto si tratta di "*bois d'ebène*", secondo l'espressione usata dai mercanti di esseri umani, dai corpi robusti e dallo spirito ristretto incapaci di sentimenti delicati come di provare dolore ma fatti solo per

22. Ivi, p. 46.

23. Ivi, p. 66. Gli abitanti dell'America non hanno vestiti né proprietà né mogli né templi né leggi. Insomma vivono senza seguire regola alcuna: «quid ultra dicam? vivuntun secundum natura, et epycuri potius dici possunt quam stoici» (A. VESPUCCI, *Il Mondo nuovo. Scritti vespucciani e paravespucciani*, seconda ed., a cura di M. Pozzi, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1993, p. 114).

24. CAVAZZI, *Historica descrizione*, cit., p. 64. Insomma è il mondo dell'orrore e della violenza che distrugge se stesso molto vicino al regno antropofago di Butua posto al centro dell'Africa che Sade descrive nell'*Histoire de Sainville e Léonoire*, episodio del romanzo *Aline et Valcour ou le roman philosophique* (rimando all'edizione Panvert, Paris 1986).

essere comandati per i quali, anche per il misericordioso cappuccino, la pietà è sprecata²⁵.

4. «...les couleurs se melent, le sang s’altère...»

Queste trasformazioni nel discorso scientifico e nella mentalità delle persone non possono non riflettersi nella regolamentazione non solo degli schiavi e delle *gens de couleur* nelle colonie ma anche nella madrepatria dove una giurisprudenza di antica tradizione non riconosceva l’istituto in questione, in altre latitudini assolutamente naturale, per cui gli schiavi condotti in Francia acquistavano di fatto la libertà. Di fronte alle rimostranze dei piantatori decisi a conservare le loro proprietà anche sul sacro suolo patrio le autorità a partire dal 1716 rispondono con una serie di editti che limitano le visite degli schiavi in Francia a due solo motivi: l’educazione religiosa e l’apprendimento di un mestiere che può essere utile al ritorno “*aux îles*”.

Dietro il consueto riferimento religioso come elemento di civilizzazione e quindi di crescita umana è evidente la centralità dell’esigenza economica di tutelare l’interesse del padrone e la prosperità della colonia. Tuttavia gli schiavi, previo consenso del padrone, potranno sposarsi e ciò vale come affrancamento. Ancora più preoccupante è che gli schiavi vivendo in Francia «y contractent des habitudes et un esprit d’indépendance, qui pourraient avoir des suites fâcheuses»²⁶. Un editto del 1738 provvede dunque a limitare i loro soggiorni a solo tre anni e a vietare i matrimoni.

Se sin qui i motivi razziali rimangono sotto traccia rispetto a quelli economici, emergono a tutto tondo con la legge del 1777 in cui la parola “schiavi” è sostituita dall’espressione “Noirs, Mulâtres ou autres gens de couleur” che sempre più numerosi, soprattutto a Parigi, sono percepiti come una minaccia per l’ordine sociale. Il padrone potrà

25. Si veda J.-B. LABAT, *Nouveau voyage aux Isles de l’Amérique*, La Haye 1724. Spetta al romanzo di A. BEHN, *The History of Oroonoko*, uscito a Londra nel 1688, di inaugurare una nuova immagine del negro dai tratti decisamente umani destinata ad aprire la strada alla cultura abolizionista dei secoli XVIII e XIX anche se non presenta alcuna condanna nei confronti dell’istituto della schiavitù e della pratica della tratta

26. *Déclaration du Roi concernant les negres esclaves des colonies*, 15 Déc. 1738 in P.H. BOULLE, *Race et esclavages dans la France de l’Ancien Régime*, Perrin, Paris 2007, p. 251.

portare un solo schiavo per accudirlo durante la traversata che, una volta arrivato, non potrà uscire dal perimetro del porto dove sarà ospitato, o meglio, recluso in un apposito “*depot*” fino al reimbarco. Protetto da una sorta di cordone sanitario dal contagio delle idee nuove che circolano in Europa non introdurrà tra i suoi simili «l’esprit d’indipendence et d’indocilité»²⁷ con le sue nefaste conseguenze.

Non meno preoccupante è il proliferare dei matrimoni misti. In nome del “*bon ordre*” da preservare con ogni mezzo un *arrêt* del re del 1778 vieta ai sudditi bianchi «de contacter mariage avec les Noir et Mulatres ou autres gens de couleur»²⁸ e ai notai di stipulare i relativi contratti. Insieme allo schiavo scompare anche il padrone nell’unica figura del suddito percorsa dalla frattura tra bianchi e neri e il problema non è di ordine economico ma di evitare il disastroso mescolamento del sangue. Più che impedire l’esportazione nelle colonie di idee di libertà pronte a distruggere «cette heureuse opinion (bien principal de la discipline) que la couleur noir est destinée à servir la couleur blanche»²⁹ l’essenziale è evitare che i colori si uniscano, ossia la disgregazione di un ordine.

A partire dal 1777 il problema del legislatore da eminentemente economico diventa eminentemente razziale e alla distinzione tra schiavo e affrancato si sovrappone quella tra bianco e non bianco, categoria variegata in funzione della maggiore o minore presenza di sangue africano. Per garantire la sicurezza e la salute dei cittadini è imperativo che tra le due componenti della società i rapporti siano ridotti al minimo.

In realtà le cose non erano così drammatiche come le descrivevano le autorità. Se il ministro della Marina Antoine de Sartine traccia un quadro a tinte fosche della presenza dei neri in Francia, portatori di disordini e vizi di ogni genere, un censimento del 1776, per quanto incompleto, e recenti studi hanno abbondantemente ridimensionato il fenomeno. La popolazione di colore pare che ammontasse a quattro-cinquemila unità per lo più impiegate nei lavori domestici con una percentuale di soggetti dediti alla prostituzione e alla delinquenza come anche di alfabetizzati non molto lontano dagli standard dei bianchi.

27. *Déclaration du Roi du 9 Août 1777 concernant la Police des Noirs*, ivi, p. 255.

28. *Arrêt du Conseille d’état du Roi du 5 Avril 1778 concernant les mariages de Noirs, Mulatres ou autres gens de couleurs*, ivi, p. 258.

29. Lettera inviata da Sartine al Guardasigilli il 6 Fév. 1776, ivi, p. 141.

5. L'ordine perfetto di Santo Domingo

L'estensione massima del concetto di razza si ha con il *Codigo Nigro* di Santo Domingo promulgato nel fatidico 1789 costituendo non solo il pilastro portante della regolamentazione della schiavitù ma anche il criterio ispiratore della sua organizzazione sociale. Strutturata secondo un modello che ha dalla sua la forza della scientificità la colonia potrà finalmente iniziare un percorso di prosperità per se stessa e per la Spagna. Lo straordinario sviluppo conosciuto dall'economia della parte francese dell'isola durante il XVIII secolo fa risaltare la miseria in cui versa la parte spagnola. La causa è individuata nella saggia regolamentazione del principale strumento di valorizzazione dell'agricoltura, lo schiavo nero, attuata dal *Code Noir*³⁰.

Carlo III di Borbone, il re “*illustrado*” sensibile alle nuove idee dell'Illuminismo, nel tentativo di promuovere una politica di sviluppo economico incarica i giuristi di Santo Domingo di elaborare una legislazione sul modello di quella promulgata da Luigi XIV a Versailles quasi un secolo prima che, come la precedente, avrà una scarsa efficacia pratica a causa della feroce ostilità dei piantatori che vi vedono il preludio alla fine della schiavitù e all'ineluttabile decadenza.

Ma le differenze superano le analogie. Innanzi tutto il *Codigo Nigro* nasce all'interno della realtà coloniale e ne rispecchia le caratteristiche. Inoltre in nome delle tendenze umanitarie del secolo si compiace di rappresentarsi come meno duro anche se di fatto la sua “dolcezza” si limita all'uso di toni compassionevoli davanti alla “triste situazione” dei negri sia schiavi che liberi i quali, afferma il *Prologo*, diventeranno «l'instrument de la felicità de l'Etat» e realizzeranno i progetti del re alla duplice condizione della «leur division opportune en classes et races» e della «leur subordination parfaite et leur respect aux magistrats, à leurs maitres et, en gènèral, à toute persone blanche»³¹.

Alla figura dello schiavo tende a sovrapporsi quella del nero ed entrambi costituiscono un “popolo” che sotto la guida paterna dei bianchi, capaci ad alternare dolcezza e severità ma senza mai eccedere

30. Il testo della legge si trova in L. SALA-MOLINS, *L'Afrique aux Amériques. Le Code Noir espagnol*, PUF, Paris 1992. Si citerà il *Codigo Nigro Carolino* (d'ora in poi CNC) indicando il capitolo e, quando c'è, l'articolo, oltre alle pagine dell'edizione appena citata.

31. CNC, *Préambule*, pp. 92-93.

in crudeltà, imparano a vivere civilmente. Infatti esso non è composto da «etres purement physiques, incapables de vertu et de raisons, ou [...] de purs automates»³² ma da nostri fratelli in Cristo. Grazie a una buona educazione, ma il codice usa significativamente la parola *dressage* usata per gli animali, le loro naturali tendenze alla superstizione, alla pigrizia, alla vendetta ecc. saranno sostituite dall'amore verso il sovrano e la Spagna e dalla «gratitude envers leurs maitres, [...] la subordination aux Blancs»³³. A essi infatti devono il dono straordinario di essere passati dalle tenebre dell'idolatria alla luce della vera fede.

Di qui l'importanza dell'educazione religiosa cui è devoluto il compito di sradicare le antiche credenze, in particolare la "metempsicosi" che curiosamente indica la convinzione del ritorno delle anime in un'Africa felice. Ne discendono l'obbligo del battesimo e il diritto al riposo festivo che coesistono con una serie di limitazioni alla libertà di movimento e di riunione volta a evitare i disordini del *marronage*.

Chiuso nei confini della *hacienda*, sottoposto a un padrone che più come un padre che come un tiranno si occupa della distribuzione del lavoro, del vitto, dell'abbigliamento, delle malattie ecc. e protetto dalla saggia legge del re dagli eccessi punitivi, lo schiavo entra a far parte della società. Tuttavia ancora una volta la conquista della soggettività è interrotta dalla stessa legge che l'aveva iniziata, «Pour ce qui concerne leur nature dans l'ordre civil des choses [...] les esclaves doivent être tenus et gerés comme on tient et gere les biens meubles»³⁴ alla cui legislazione nazionale è fatto riferimento in caso di lacune.

Circondato dalla sollecitudine del re che con l'istituzione dei "proprietari sorveglianti" prevede addirittura un controllo sulle capacità gestionali dei padroni, rigenerato dall'educazione e dalla religione il nero finalmente diventa il motore dell'auspicato decollo economico dell'isola. Perché questo motore non s'incepti occorre anche istaurare un ordine nel quale ogni protagonista della vita sociale occupi un posto preciso e questo ordine si fonda sul presupposto incontrovertibile della razza. Vero cardine del mondo coloniale su cui ruotano l'economia in quanto regola la divisione del lavoro, il diritto con la differenziazione delle pene e la politica in generale con il dogma assoluto

32. CNC, 2, p. 100.

33. CNC, 2, p. 101.

34. CNC, 17, IV, p. 135.

della subordinazione del nero al bianco.

Del resto non ostante l’invocazione alla fratellanza e il riconoscimento dell’importanza del ruolo economico del primo la sua umanità non è del tutto certa. In caso di controversie ereditarie il *Codigo* fa riferimento alle norme di Castiglia sui buoi e ogni strumento di lavoro in continuità con la giurisprudenza nata a partire dall’omologo francese che invocava gli usi di Parigi sulle carpe e sui buoi.

Tuttavia all’infelice figlio di Cam non è preclusa ogni redenzione. Se schiavo può ottenere dal padrone la libertà, se libero, dare inizio alla scalata della piramide sociale. Con la virtù intesa come sottomissione, ma soprattutto mescolando il proprio sangue corrotto con quello puro dei signori fino al raggiungimento dello stadio supremo della bianchezza. In base al colore della pelle che dell’entità dei mescolamenti è lo specchio, la società è infatti divisa in sei classi. La più bassa è formata dai neri liberi e schiavi, la seconda dai mulatti, quindi da *tercerons* e *quarterons* infine dai meticci e al vertice dai bianchi.

Dal matrimonio di un bianco con una negra, il contrario è proibito, nasce un mulatto che, grazie a matrimoni giusti, da inizio a un processo generazionale che è un cammino di purificazione genetica e contemporaneamente una scalata sociale. Alla sesta generazione, a condizione che tale processo non venga interrotto — nel qual caso si ritorna alla casella dell’antenato colpevole di un cattivo mescolamento di sangue — il prodotto finale «sera réputé blanc»³⁵. Le fatiche dei padri per lo sviluppo della colonia ma soprattutto la loro attenzione ai buoni congiungimenti carnali meritano una ricompensa e l’ascensione verso la bianchezza, di fatto di estrema difficoltà dati i pregiudizi imperanti, porta alla conquista della piena umanità.

A parte casi di cui è chiara l’eccezionalità, occorre «maintenir cet ordre, qui stimulera les esclaves dans leur miserable condition»³⁶ facendo sì che ogni classe stia al proprio posto. E la legge si preoccupa di evitare «les sinistres impressions de l’egalité et de la familiarité»³⁷ suscitate da una scuola aperta a tutti i giovani indiscriminatamente. Ne esclude quindi i negri e i mulatti «dont le destin est de travailler dans l’agriculture» mentre riserva ai *tercerons* e *quarterons* classi separate

35. CNC, 3, I, p. 102.

36. *Ibidem*.

37. CNC, 3, VI, p. 104.

«sans contact avec les ecoliers blancs»³⁸ dirette ovviamente da insegnanti bianchi il cui primo compito è inculcare il rispetto verso coloro che la natura ha fatto superiori.

La stessa logica discriminatoria regna nel mondo del lavoro. Alle persone di colore fino al gradino di *tercerons*, è proibito «l'exercice de tout art et de toute profession mécanique»³⁹. Per evitare pericolose derive della piramide sociale la legge impone «que les mulatres, tercerons, quarterons et leur fils se maintiendront dans la profession qu'ils ont choisie, les enfants dans celle qui avaient choisie les parents ou dans une profession de même nature, sans que parents et enfants, puissent de sortir»⁴⁰. Se sono dediti alla coltivazione dei campi devono restarci fino al sesto livello di colore secondo l'insegnamento dei romani che non essendo né di «basse couleur» né «descentents d'esclaves»⁴¹ meritano la più piena considerazione.

Nella scuola, nel lavoro, nella vita quotidiana tutto deve confermare il collante principale che tiene insieme la sempre più complessa società coloniale: il rispetto e la venerazione verso i bianchi. Di qui il divieto per il possessore della pelle scura in una delle sue varie sfumature e indipendentemente dalle condizioni di discutere con essi «autrement que dans les termes de la parfaite soumission [. . .] même si la raison est de son cotè»⁴². E l'erogazione di pene severissime, fino alla morte, se minaccia o colpisce il padrone o un membro della sua famiglia.

Ogni bianco è portatore di una superiorità naturale, mettere in discussione la sua autorità anche con un semplice gesto, significa sferrare un duro colpo a un intero sistema sostenuto da una complessa struttura gerarchica che trova nella differenza razziale il più solido dei fondamenti, avvalorato dal prestigio della nascente scienza dell'uomo.

38. *Ibidem*.

39. CNC, 7, I, p. 116.

40. CNC, 7, II, p. 116.

41. *Ibidem*.

42. CNC, 3, XI, p. 105.

Geometria e deformità nelle utopie moderne

MAURIZIO CAMBI

I. La natura “misurata”

Quasi tutte le utopie moderne sono presentate dai loro inventori seguendo un ordine preciso. Prima vengono descritte le caratteristiche fisiche dell'isola o delle terre in cui vive la comunità ideale, poi la forma della città e quindi, l'amministrazione del buon governo il cui obiettivo è la felicità dell'intera popolazione. Una struttura narrativa che richiama alla mente le “scatole cinesi”: l'isola contiene la città dentro la quale l'*optimum regimen* si realizza.

Isola, città e organizzazione sociale — pur diverse per estensione (le prime due) e per natura (la terza) — hanno in comune la pretesa d'essere, ognuna nel suo genere, espressione della perfezione. Tale condizione d'eccellenza deve avere un'evidenza, un'immediata percepibilità: infatti essa è resa visibile dall'utopista nelle forme geometriche dei siti, nelle simmetrie degli spazi, nelle precise proporzioni aritmetiche e in un armonico rapporto tra le parti e il tutto¹.

Insomma, la rappresentazione della città utopica deve convincere *a prima vista* il viaggiatore (e il lettore) di essersi imbattuto in un archetipo politico da imitare — per quanto possibile, come voleva Platone² — o in un canone adatto a misurare, attraverso una comparazione tra l'utopia e i governi reali — come intesero Thomas More³ e Tommaso

1. Si veda I. PEZZINI, *Geografia*, in *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi tematici*, a cura di V. Fortunati, R. Trousson, A. Corrado, Napoli, Cuen 2003, pp. 231-242.

2. Si veda M. VEGETTI, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, pp. 161-168 (in particolare, p. 163).

3. Si veda la lettera inviata da Jérôme Busleyden, alto prelato e membro del Gran Consiglio di Borgogna, a Thomas More dopo aver letto il manoscritto del *libellus vere aureus* (che conobbe le stampe un mese dopo). Nella missiva Busleyden riteneva che la descrizione dello stato contenuta nel *libellus* fosse «un modellino così perfetto, che non se n'è mai visto al mondo uno più sodamente istituito, più accurato nei particolari, più

Campanella⁴ — il grado d'imperfezione di questi ultimi⁵.

Ma seguiamo l'ordine scelto dall'utopista nella sua raffinata operazione.

Che il sito naturale sia quello più appropriato per ospitare una comunità ideale, Raffaele Itlodeo (il colto marinaio di More) lo intuisce subito dalla morfologia del luogo. L'isola offerta al suo sguardo ha una (inusuale) conformazione regolare: allargata «nella sua parte mediana», essa si restringe alle estremità. Queste, «quasi tracciate *col compasso*», conferiscono all'isola nel suo insieme «l'aspetto di una luna crescente»⁶.

Di perimetro rigorosamente geometrico è l'isola di Cafarsalama dove ha sede Cristianopoli; comunità utopica immaginata, agli inizi del Seicento, dal pastore luterano Johann Valentin Andreä. Al naufrago, ancor prima di arrivare in città, può bastare una fuggevole occhiata al panorama per cogliere nelle caratteristiche del territorio, un segno premonitore: quella è veramente l'isola della pace (come rivela l'etimo ebraico del nome⁷) dove la sua anima angosciata finalmente troverà il sollievo a lungo cercato. L'isola è di «figura triangolare». La forma, chiaro richiamo alla trinità, ha il valore di un sigillo di perfezione:

desiderabile, tanto che esso supera e sopravanza di un bel tratto le tanto celebrate e decantate repubbliche degli Spartani, degli Ateniesi e dei Romani» (in T. MORO, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Napoli, Guida 1979, pp. 69–70). Sulla lettera di Busleyden, si veda J.H. HEXTER, *More's Utopia. The Biography of an Idea*, Princeton University Press, Princeton 1952, trad. it. *L'Utopia di Moro. Biografia di un'idea*, a cura di M. Fimiani, Guida, Napoli 1975, pp. 49–51.

4. Nella *Questione quarta sull'ottima repubblica*, T. Campanella scriveva che il «recentissimo martire Tommaso Moro [...] ha descritto la repubblica immaginaria di Utopia, perché commisurassimo a questo le nostre repubbliche o le nostre istituzioni particolari» (in T. CAMPANELLA, *La città del sole; e Questione quarta sull'ottima repubblica*, a cura di G. Ernst, Rizzoli, Milano 2001, p. 103).

5. Si veda M.A. BONEANTINI, A. PONZIO, *Dialogo sui dialoghi dove si parla di filosofia, scienza, utopia, musica, poesia, ecotopia e così via discorrendo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 2010, pp. 55–74 (in particolare pp. 57–58).

6. MORO, *Utopia*, cit., pp. 167–168 (il corsivo è mio). «Generata topograficamente a partire dalla geometria del cerchio, linea chiusa in se stessa, segno di inclusione e esclusione al tempo stesso, in realtà Utopia rappresenta una figura complessa. È infatti chiusa verso l'esterno e aperta all'interno, a partire dalle funzioni che può assumere il mare protetto che la scava a Sud e quindi tutta la circonda: accesso o difesa, via o ostacolo» (PEZZINI, *Geografia*, cit., p. 233). Si veda anche L. MARIN, *Utopique: jeux d'espaces*, Editions de Minuit, Paris 1983, pp. 159–160.

7. J.V. ANDREÄ, *Descrizione della repubblica di Cristianopoli e altri scritti*, a cura di E. De Mas, Guida, Napoli 1983, n. 10, pp. 95–96.

su questa terra — racconta Andreà alludendo alla predestinata salvezza celeste riservata da Dio ai Cristianopolitani — «la Religione» personificata selezionò e riunì «fra i suoi seguaci quelli che riteneva i più fedeli» riservando loro una dimora che fosse «il baluardo della verità e della bontà»⁸. Quel triangolo sembra evocare l'occhio divino benevolmente rivolto agli eletti che l'Altissimo ha già prescelto. E i segni divini (anche *sub specie temporis*) non tardano a mostrarsi. L'isola è, infatti, «ricca di frumento e di pascoli, bagnata da fiumi e ruscelli, adornata da boschi e vigneti, piena di animali proprio come se fosse l'intero mondo in miniatura». Un sorta di eden riservato ai seguaci di Lutero per i quali nulla deve mancare: d'altronde da quanto si vede è legittimo dedurre — è la riflessione del visitatore-narratore — che ivi «il cielo e la terra si siano sposati e vivano insieme in eterna pace»⁹.

L'altro elemento (anch'esso immediatamente percepibile) contribuite a rendere tali le città ideali è il clima. Frutto di un'esatta proporzione, eccellente miscela di caldo e freddo, sole e pioggia, esso rende la natura dei luoghi più ubertosa e “procace” che in qualsiasi altro luogo.

Francesco Patrizi da Cherso colloca la sua *Città felice* in una landa ove il tempo è in giovevole equilibrio tra gli estremi dannosi: «tra 'l freddo e il caldo [...] dove niuna di queste due qualità sia preponderante ed eccessiva, ma tenghi tra ambedue mezano temperamento»¹⁰. Robert Burton nell'*Anatomia della melanconia* sceglie per la sua comunità utopica «un luogo [...] al centro della zona temperata, o forse sotto l'Equatore, in quel paradiso terrestre *ubi semper virens laurus* ecc., dove la primavera è perenne»¹¹, Campanella posiziona Taprobana «sotto l'equinoziale»¹² dove il clima è mite; mentre l'anonimo autore dell'*Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil* descrive un'isola il cui territorio — che si estende tra il polo antartico e il tropico del Capricorno — gode dei contemporanei effetti benefici di tutte le stagioni¹³.

8. Ivi, p. 97.

9. Ivi, p. 96.

10. Di M. Francesco Patrizio *La Città felice*, in Venetia, per Giovanni Griffio, MDLIII, p. 7v.

11. R. BURTON, *Anatomia della malinconia* (1606), a cura di J. Starobinski, Marsilio, Venezia 1983, p. 142.

12. CAMPANELLA, *La città del sole*, cit., p. 47.

13. I.D.M.G.T., *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil*, par Thomas Portau, à

L'influenza climatica non solo moltiplica la fertilità dei campi e incrementa i raccolti; essa influisce beneficamente anche sui corpi degli isolani e sulla loro moralità.

L'erasmiano svizzero Kaspar Stüblin giunge a sostenere che gli abitanti dello *Stato di Eudemone* sono tutti buoni, sani e belli¹⁴. I Solari non sono da meno: essi «vivono almeno cento anni, al più centosessanta o duecento al rarissimo» senza sopportare le ingiurie della vecchiaia poiché «hanno pur un segreto di rinovar la vita ogni sette anni, senza afflizione, con bell'arte»¹⁵.

Il pesarese Ludovico Agostini, nella sua *Repubblica immaginaria*, si spinge perfino a teorizzare che «l'aria di questi paesi suole per natura produrre uomini temperati ne'vizi, docili di ogni sorte di scienza, civili nella pace, amici d'ogni uomo [...] ben avvezzi all'obbedienza»¹⁶.

Il clima temperato delle lande utopiche, quindi, rende temperati gli uomini attenuando le loro passioni, abituandoli all'esercizio della razionalità e predisponendoli a diventare “buoni sudditi”.

Se sito e clima non bastassero allora — suggerisce Campanella — si potrebbe omologare la stirpe futura intervenendo — secondo i principi di un'ingenua eugenetica — sul concepimento. Il domenicano calabrese, allo scopo di annullare ogni potenziale fattore di disordine configurabile nella diversità (fisica, intellettuale e morale) dei Solari, propone di «far temperie», cioè di “programmare” una generazione di soggetti aventi simili caratteristiche e sentimenti analoghi. L'accoppiamento, sottratto alle dinamiche (soggettive) del desiderio e della passione, è subordinato alla superiore (comune) necessità della produzione di una discendenza futura priva di eccessi e tratti marcatamente individuali. La manipolazione della specie è affidata a un'operazione di “aritmetica compensazione”.

Quando le coincidenze astrali sono propizie — non a caso l'ora dell'unione sessuale è fissata «dall'Astrologo e Medico» — si invitano a congiungersi coloro che «han debole lo spirito animale» e «donne

Saumur 1616, pp. 3-4.

14. K. STÜBLIN, *Trattatello sullo Stato degli Eudemoni. Breve descrizione dello Stato di Eudemone, città del paese di Macaria*, a cura di L. Firpo, in *Omaggio a Pietro Nenni*, «Quaderni di Mondo operaio», 1973, p. 101.

15. CAMPANELLA, *La città del sole*, cit., pp. 76-78.

16. *La Repubblica immaginaria di Ludovico Agostini*, a cura di L. Firpo, Ramella, Torino 1957, p. 83.

vive, gagliarde e belle»; oppure «gli uomini fantastichi e capricciosi» e «donne grasse, temperate, di costumi blandi». Pur molteplici le combinazioni obbediscono al principio del bilanciamento degli spiriti opposti: «e non accoppiano se non le femine grandi e belle alli grandi e virtuosi, e le grasse a' macri, e le macre ai grassi»¹⁷. I futuri Solari saranno dunque uniformati nel fisico: *mediamente* belli, alti, magri ecc. Inoltre, «sendo generati nella medesima costellazione, li contemporanei son di virtù consimili e di fattezze e di costumi. E questa è concordia stabile nella repubblica, e s'amano grandemente e aiutano l'un l'altro»¹⁸.

2. La misura e la città

Quando l'architetto utopico progetta la città sembra trarre ispirazione dagli equilibri armonici già presenti nei luoghi naturali e nel clima¹⁹. Le città ideali sono profondamente connotate geometricamente: hanno generalmente una pianta elementare (un poligono o una circonferenza), e sono rigorosamente organizzate al loro interno secondo una simmetrica distribuzione dei volumi²⁰.

Amuruoto, città ubicata al centro dell'isola di Utopia, per esempio, «è posta sul dolce pendio di una altura e ha una pianta pressoché quadrata»²¹. La struttura urbana riproduce quella di tutte le altre città (cinquantaquattro in totale), «tutte identiche nel tracciato e dovunque

17. CAMPANELLA, *La città del sole*, cit., p. 60.

18. Ivi, p. 63.

19. Si veda R. KLEIN, *L'Urbanisme utopique de Filarete à Valentin Andreae* (1963), in Id., *La forme et l'intelligible. Ecrits sur la Renaissance et l'art moderne*, articles et essais, réunis et présentés par A. Chastel, Gallimard, Paris 1970, trad. it. *Urbanistica utopistica dal Filarete ad Andreae*, in Id., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Einaudi, Torino 1975, pp. 336–354; J.J. WUNENBURGER, *La vie des images*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 1995, seconda ed. aumentata Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 2002, trad. it. *La vita delle immagini*, Mimesis, Milano 2007, p. 235.

20. M.L. SCALVINI, F. MANGONE, *Città e architettura*, in *Dall'Utopia all'utopismo*, cit., pp. 355–374 (in particolare, pp. 355–356). Soprattutto nelle utopie moderne «si prefigurano modelli politico-sociali ideali, definiti però anche in termini di strutture di organizzazione dello spazio, spesso esattamente tracciate nelle loro perfette geometrie anche quando assumono un valore prevalentemente metaforico» (ivi, p. 356).

21. MORO, *Utopia*, cit., p. 174.

simili nell'aspetto, per quanto il sito lo consente»²².

Il numero quattro diventa la "cifra" dell'utopia moreana: «L'intera città è divisa in quattro quartieri di eguale estensione, ciascuno dei quali ha nel mezzo una piazza»²³.

Ogni parte della città ha la giusta dimensione poiché questa dev'essere in proporzione al tutto: così è per l'ampiezza delle strade («tracciate giudiziosamente»²⁴, precisa More), l'altezza degli edifici, il numero dei negozi ecc.

Anton Francesco Doni "disegna" la città come un «tondo perfettissimo, a guisa di stella»²⁵. Grazie alla struttura a raggiera cento strade partono dal tempio posto al centro dalla città e raggiungono le porte consentendo a «chi stava nel mezzo del tempio e si voltava tondo tondo» — quasi si trovasse in un panopticon *ante litteram* — di «vedere in una sola volta tutta la città»²⁶.

Che dire della città dei Solari «distinta in sette gironi grandissimi, nominati dalli sette pianeti»²⁷? In essa i cerchi concentrici sono costruiti in livelli sempre più alti in modo che quello più interno sia anche il più alto.

Al centro — simbologia potente — dell'ultima (inespugnabile) parte della città c'è il tempio «di stupendo artificio» (la costruzione più vicina al cielo). Dalle terrazze situate sulla cupola, i sacerdoti solari scrutano gli astri traendo presagi e indicazioni per la loro politica. È perfino superfluo precisare che «il tempio è tondo perfettamente»²⁸.

Ogni minimo spazio urbano della città di Cristianopoli (case, strade, torri) è il risultato di un calcolo preciso. Andreä (ammirato lettore delle opere di Campanella) è talmente minuzioso nell'indicarci misure e proporzioni, da apparire maniacale. La città «è a forma quadrata, ogni lato misura 700 piedi» ed è orientata in modo che «molto giustamente guarda verso i quattro punti cardinali». Al suo interno «vi sono due file

22. Ivi, p. 170. Si veda, al proposito, MARIN, *Utopique: jeux d'espaces*, cit., pp. 163-167, 265-267.

23. MORO, *Utopia*, cit., p. 194.

24. Ivi, p. 176.

25. A.F. DONI, *Mondo savio e pazzo*, in ID., *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, p. 162.

26. Ivi, p. 163.

27. CAMPANELLA, *La città del Sole*, cit., p. 48.

28. Ivi, p. 49.

di edifici, oppure, se includi anche la sede del governo e i magazzini, ve ne sono quattro, con una sola strada pubblica assai spaziosa e una sola piazza. Se vorrai misurare le dimensioni, troverai che dal centro della piazza, che è di venti piedi di larghezza, i numeri procedono per cinque fino al centro, dove c'è un tempio circolare che ha un diametro di cento piedi *etc.*»²⁹.

Francis Bacon non fornisce una descrizione dettagliata del centro urbano dell'isola di Bensalem, ma fa dire al naufrago che si tratta di «una bella città non grande, ma ben costruita»³⁰.

Città edificate su numeri, perfezioni garantite da antiche suggestioni pitagoriche. Non era di certo una novità³¹. Aristotele nel II libro della *Politica* ricorda, pur con qualche ironia, le originali proposte di Ippodamo da Mileto per la «costituzione migliore» adeguatamente ospitabile da una città «ispirata» al numero tre: tre classi e tre parti della città, tre tipi di leggi³².

C'è forse una sola deroga al principio che una città ordinata contenga cittadini rispettosi dell'ordine. Nell'Abazia di Thélème non vige alcun rispetto di regole, orari e prescrizioni. Si viene ammessi solo adeguandosi a un'unica norma («fa' ciò che vuoi»). Eppure guardando dall'esterno l'austerità della costruzione non si direbbe: essa è un edificio «di pianta esagonale», costruita «per modo che a ciascun angolo si levasse un torrione rotondo di sessanta passi di diametro e avendo cura che tutte le torri fossero eguali per forma e grandezza»³³.

29. ANDREÀ, *Descrizione della repubblica di Cristianopoli*, cit., p. 100.

30. F. BACONE, *La nuova Atlantide*, a cura di P. Rossi, Tea, Milano 1991, p. 52.

31. C. Carsana e M.T. Schettino scrivono al proposito: «L'idea dell'ottima organizzazione dello spazio trova il suo esempio più noto nel ricordo della colonia periclea di Turi, fondazione legata al nome dell'architetto Ippodamo da Mileto. [...] Nell'estremo tentativo di costruire una società rinnovata dal confronto panellenico, si affermò la convinzione che una progettualità urbanistica capace di garantire uno spazio perfetto, cioè condizioni di vita ottimali, bastasse a determinare una comunità coerente con quel livello ideale. Erano implicite in tale convinzione l'esemplarità e la potenziale replicabilità dell'esperimento urbanistico, previo adattamento alle caratteristiche topografiche dei luoghi prescelti» (C. CARSA, M.T. SCHEITINO, *Introduzione*, in *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, a cura di C. Carsana, M.T. Schettino, L'Erma di Bretschneider, Roma 2008, p. 6).

32. ARISTOTELE, *Politica*, II (B), 1467 b 30-40.

33. Rimando all'edizione F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, a cura di A. Frassinetti, Sansoni, Firenze 1980, p. 127.

3. Numeri, rapporti, proporzioni: la felicità “more geometrico”

Dentro la città vive un popolo di una verginità d'animo senza eguali. Talvolta, per esplicita ammissione degli utopisti, questa virtù è conaturata. Bacon, per esempio, afferma che «non esiste sotto il sole popolo più casto di questo di Bensalem né più libero da ogni contaminazione o atto illecito: questo è il popolo vergine del mondo»³⁴. In altri casi è un'oculata pedagogia che consente a una *gens* originariamente rozza — come accadde agli Utopiani di More — di acquisire nel tempo «un tal grado di civiltà e costumatezza da superare quasi ogni altro mortale»³⁵.

In altri casi ancora, la purezza degli abitanti delle città ideali è il risultato di una paziente operazione matematica.

Campanella rivela nella *Questione quarta sull'ottima repubblica* di aver lavorato non poco di lima, alternando addizione e sottrazione, per “selezionare” una società indefettibile in ogni suo ambito. Dichiarò di aver passato in rassegna la storia delle comunità politiche reali per individuare i fattori della loro corruzione e del declino, per poi escluderli dalla costruenda città ideale. Ciò che rimane, al termine del “procedimento per detrazione”, è senza dubbio la forma di governo migliore, nella quale «finalmente tutti i difetti che si sono notati nelle repubbliche di Minosse, di Licurgo, di Solone [...] di Romolo, di Platone, di Aristotele e di altri autori, nella nostra repubblica, a chi ben vi guarda, non vi si trovano e felicemente è provveduto a tutto». L'operazione è perfezionata dallo Stilese con la depurazione dell'animo di chi abita la repubblica: «Elimino inoltre tutti i mali che derivano dalla ricchezza e dalla povertà [...] i vizi che derivano dagli abusi della sessualità [...] tutti i mali originati dall'eccessivo amore e dal possesso di figli e mogli [...] i mali del corpo e dell'animo [...], i mali che derivano dall'ozio [...] dall'ignoranza e dall'insipienza [...]. Infine, in ogni cosa ho evitato i due estremi privilegiando il loro punto medio, nel quale risiede la virtù, e perciò non è possibile immaginare una repubblica più felice e più semplice»³⁶.

34. BACONE, *La nuova Atlantide*, cit., p. 93. «Nulla infatti tra i mortali è più bello e ammirevole della castità di questo popolo: presso questa gente non esistono lupanari, postriboli e prostitute né altre cose dello stesso genere» (*ibidem*).

35. MORO, *Utopia*, cit., p. 169. Si veda, al proposito, C. QUARTA, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'Utopia*, Dedalo, Bari 1991, pp. 243–246.

36. CAMPANELLA, *Questione quarta*, in ID., *La città del sole*, cit., pp. 109–111.

Ma non basta che i cittadini di utopia siano puri per essere anche sereni. E allora l'ingegnere sociale (o il «pittore di costituzioni»³⁷, come avrebbe detto Platone) cerca un'altra proporzione, ancora un rapporto aritmetico per stabilire la giusta densità demografica. Il numero degli abitanti deve essere scrupolosamente stabilito in relazione all'estensione del territorio e alle risorse alimentari che questo — se razionalmente sfruttato — può produrre.

Una comunità vive senza incertezze e ansie quando è sicura di poter ricavare dalle fonti di sostentamento presenti sul territorio quanto basta per soddisfare le esigenze di tutti i suoi membri. Essi non conoscono la mancanza né l'eccesso³⁸.

Già Platone nel II libro della *Repubblica*³⁹ aveva sostenuto che la città non dev'essere né grande né piccola ma sufficiente a soddisfare i bisogni (moderati) dei suoi abitanti. Gli utopisti moderni accolgono il suggerimento e assumono misure adeguate affinché non si alteri l'ottimale equilibrio. Gli Utopiani hanno stabilito tale proporzione sulla base di «esatti computi (e i risultati sono assolutamente certi)»⁴⁰ per cui, quando la popolazione di una delle città è in soprannumero, alcune famiglie si trasferiscono in un'altra città meno densamente abitata, e quando diventa eccessivo il numero complessivo degli isolani, allora gli Utopiani fondano, sulla terraferma, alcune colonie popolate con gli individui in esubero⁴¹.

37. VEGETTI, «Un paradigma in cielo», cit., p. 163.

38. Si veda WUNENBURGER, *La vita delle immagini*, cit., p. 231.

39. PLATONE, *La repubblica*, II, 373a–374b e anche IX, 591d.

40. MORO, *Utopia*, cit., p. 173.

41. «Ogni città, escluso il contado, accoglie seimila famiglie; ma per evitare che una città si spopoli o diventi troppo affollata, si provvede a che nessuna famiglia venga a contare meno di dieci, né più di sedici adulti. Il numero dei ragazzi, ovviamente, non può venir prefissato. È semplice attenersi a questo criterio, trapiantando in famiglie meno numerose coloro che sovrabbondano in quelle troppo cresciute. Se poi accade che sia in eccesso un'intera cittadinanza, se ne valgono per rinsanguare qualche altra loro città. Nel caso infine che fosse l'intera popolazione dell'isola a crescere oltre il dovuto, preparano lista di abitanti da trarre dalle singole città e trapiantano sul vicino continente, dovunque ci siano distese di terre non utilizzate, una colonia regolata secondo i loro principi, non senza ammettervi gli indigeni, purché disposti a vivere con loro. [...] Se poi avviene che per qualche accidente taluna delle loro città si estenui a tal punto da non poter essere ripopolata col concorso delle altre regioni dell'isola senza incidere sui singoli livelli demografici (il che, da tempo immemorabile, a quanto si narra, è accaduto due volte soltanto, a causa di imperversanti epidemie di peste), le colmano di cittadini fatti rientrare da una colonia. Preferiscono infatti disfare le colonie piuttosto che veder declinare una qualsiasi città dell'isola » (ivi, pp.

Gli utopisti non sono disposti a espandere il territorio quando aumenta la popolazione (come propone More), sono costretti a esercitare un costante controllo sulle nascite per lasciare inalterato il rapporto ottimale tra il numero degli abitanti e i prodotti della terra. Anche a costo di adottare una legislazione draconiana. La quarta legge (sono in tutto sette) vigente tra i Garamanti (l'invenzione è del vescovo spagnolo Antonio de Guevara) impone: «niuna donna stia più con suo marito, che quanto gli avrà partorito tre figliuoli». La disubbidienza è punita con crudeltà estrema: il quarto figlio sarebbe stato, al cospetto della madre, «a gli Iddii sacrificato»⁴².

Pazientemente l'utopista costruisce *more geometrico* i presupposti per la felicità della comunità: allontana dalle sponde dell'isola l'anomalia, controlla tutti i fattori di possibile devianza, regola ogni rapporto prevedendo e prevenendo ogni eventuale impedimento alla sua realizzazione.

Quando ritiene di esserci riuscito egli “ferma” il tempo. Le utopie, a ben riflettere, hanno un passato memore degli sforzi e dei progressi compiuti per raggiungere la perfezione; ma una volta che essa è stata realizzata il tempo si blocca, perde la sua direzione rettilinea e tutt'al più continua a ripetersi in un perpetuo presente («un tempo *insulare*»⁴³, ha scritto Bronislaw Baczko). Il futuro non può aggiungere nulla alla perfezione già posseduta dagli abitanti di utopia, né può minacciarli con l'incertezza di un evento imprevisto.

Il mitico re che fondò l'*Atlantide* baconiana raccomandò ai suoi sudditi di «limitarsi a perpetuare [...] le felici condizioni della [...] vita di allora»⁴⁴. Il faentino Lodovico Zuccolo, il quale nel 1625 dedicò alle comunità ideali alcuni tra i suoi *Dialoghi* politici, rende bene il concetto della staticità utopica quando scrive che la *Città felice* «si

195-196).

42. Cito il *Libro aureo del gran Emperador Marco Aurelio, con el Relox de Principes, compuesto por el muy reverendo y magnifico señor Don Antonio de Guevara* (1524), da una delle prime versioni in italiano: *La Institutione del Prencipe Christiano di Mambrino Roseo* (in Vinegia, per Pietro de Nicolino de Savio 1548, p. 13v).

43. B. BACZKO, *L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès*, «Revue des sciences humaines», III (1974), pp. 474-478; Id., *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris 1978, trad. it. *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979, p. 163. Sullo stesso tema: A. CIORANESCU, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Gallimard, Paris 1972, pp. 35-36; J. SERVIER, *L'utopie*, PUF, Paris 1958, pp. 100-101.

44. BACONE, *La nuova Atlantide*, cit., p. 79.

mantien ferma, e stabile nella sua buona costituzione perché non può crescere»⁴⁵.

Ciononostante, la deformità minacciosa di ogni ordine e perfezione, si materializza anche dentro l'utopia eludendo ogni strategia preventiva e vanificando i criteri "geometrici" sui quali è costruita la comunità utopica.

4. Malati e criminali, ospedali e carceri

La sorprendente (e inquietante) apparizione dell'anomalia si concretizza principalmente nelle forme della malattia e del crimine. In entrambi i casi, la manifestazione della deformità (fisica o morale che sia) incrina la coerenza logica dell'utopia.

La presenza della malattia fa sorgere qualche dubbio sui decantati influssi benefici del clima sul corpo e sulla mente degli abitanti delle città ideali. È legittimo, inoltre, esercitare anche qualche sospetto sull'efficacia delle misure igieniche preventive⁴⁶ (si può dedurre che siano stati vani gli sforzi degli Utopiani, i quali «non permettono che alcunché di sudicio o di immondo venga introdotto in città, perché l'aria condotta da quella putredine potrebbe provocare malattie»⁴⁷).

Senza interrogarsi sui probabili motivi della diffusione dei morbi, gli utopisti moderni si attivano per proporre le soluzioni più efficaci da adottare in caso di emergenza sanitaria. Per le malattie curabili, gli Utopiani hanno "attrezzato" quattro grandi ospedali («così vasti da sembrare altrettante piccole città») in ognuno dei centri urbani dell'isola. Nelle comode e spaziose strutture, i pazienti troveranno medici amorevoli e competenti, farmaci adatti e «ogni risorsa utile a ridar la salute»⁴⁸. Prontamente essi saranno restituiti — guariti — alla vita della collettività. Per le malattie incurabili e dolorose, sacer-

45. L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi, ovvero della Città felice*, in ID., *Dialoghi nei quali con varietà di erudizione si scoprono nuovi e vaghi pensieri filosofici, morali e politici*, in Venetia appresso Marco Ginammi 1625, p. 170.

46. Si veda G. LAPOUGE, *Utopie et hygiène*, «Cadmos», IX, 1980, pp. 97–121 (in part., pp. 100–101).

47. MORO, *Utopia*, cit., p. 198.

48. Ivi, p. 199. In un passaggio successivo, More torna sulle terapie: «I malati, come ho riferito, li curano con grande amorevolezza e nulla tralasciano in fatto di medicine o di dieta, che valga a rimetterli in salute» (ivi, p. 248).

doti e magistrati non esitano ad autorizzare un pietoso suicidio o l'eutanasia⁴⁹.

Presso i Solari non allignano alcune pericolose affezioni («tra loro non ci è podagre, né chiragre, né catarri, né sciatiche, né doglie coliche, né flati»), né sono note ignominiose infezioni (il «morbo venereo») o patologie mortali (la tisi). Altre malattie — anche le più temibili (le «febri ardenti» e perfino «il morbo sacro») — sono curate con la dieta, rimedi naturali («acqua fresca [...] odori e brodi grassi [...] dormire [...] suoni e allegrie»⁵⁰) e prodigiose prassi magiche e religiose (per le febbri «continue tengono conto assai, e fanno osservanza di stelle ed erbe, e preghiere a Dio per sanarle»). I disabili e i deformati non sono un peso: essi contribuiranno come possono alla vita della comunità impegnando le abilità ancora impregiudicate («ma chi è zoppo serve alle sentinelle con gli occhi; chi non ha occhi serve a carminar la lana e levar il pelo dal nervo delle penne per li matarazzi; chi non ha mani, ad altro esercizio; e se un solo membro ha, con quello serve»⁵¹). I medici cristianopolitani consigliano agli abitanti di Cafarsalama «le più sicure precauzioni per conservare la salute» e sanno intervenire con perizia chirurgica quando il caso lo richiede⁵². Tutta la comunità si mobilita per il soccorso dei malati e nessuno viene abbandonato. Nemmeno chi soffre di un disagio psichico. Quelli «che hanno la mente squilibrata o danneggiata, se possono essere tollerati, sono lasciati in mezzo agli altri; altrimenti, sono custoditi con umanità. La stessa cosa si fa con i mostruosi: infatti la ragione comanda che la società umana sia più benevola verso coloro che sono stati meno benevolmente trattati dalla natura»⁵³.

I Bensalemiti di Bacon — popolo assai avanzato nello studio delle scienze — coltivano frutti medicamentosi e preparano «piccole pillole grigie o bianchiccie»⁵⁴ che guariscono miracolosamente in soli tre giorni i («molti e abbastanza gravi»⁵⁵) naufraghi malati.

49. Ivi, pp. 248–249.

50. CAMPANELLA, *La città del sole*, cit., p. 77.

51. Ivi, p. 67.

52. ANDREÄ, *Descrizione della repubblica di Cristianopoli*, cit., p. 174.

53. Ivi, p. 195.

54. BACONE, *La nuova Atlantide*, cit., p. 61.

55. Ivi, p. 55. «Così trascorremmo [...] tre giorni [...] e durante questo tempo ci rallegriamo per il miglioramento dei nostri ammalati che pensavano di essere stati gettati

Negli esempi citati, gli utopisti si preoccupano anche di indicare modalità migliori per contrastare il diffondersi dei morbi. Chi si dedica alla cura dei malati nelle comunità ideali deve possedere preziose doti (pazienza, umanità, competenza, ecc.) e ingenti mezzi (strutture, farmaci, ecc.) per restituire i meno fortunati alla vita della comunità. La provocazione (che è anche un suggerimento) è rivolta al mondo reale (ancora) incapace di adottare le medesime soluzioni.

Nei casi in cui l'utopia abdica al suo ruolo di coscienza critica del presente storico, l'anomalia va soppressa con celerità perché l'obiettivo irrinunciabile dell'utopista è la difesa di un modello privo di imperfezioni. Con ogni mezzo.

Per eliminare malattie pregiudizievoli (per la comunità) e deformità fisiche imbarazzanti (ritenute indegne per una città ideale), nel *Mondo savio e pazzo* di Doni vengono prescritte cure "radicali". All'insano di mente viene somministrata «una presa di manna fatta d'arsenico e lo guariva dal suo umore»⁵⁶. Non ci si faccia ingannare dai termini vagamente terapeutici: il veleno mortale è la cura finale per cancellare l'insidiosa alterazione.

In nome di una selezione scrupolosa, «onde non si vedeva queste diformità in quel mondo», le malformazioni congenite vengono "cancellate" facendo precipitare i neonati storpi in «un pozzo grande grande». Le malattie contratte nel corso della vita e ritenute incurabili («canceri, mal francese, fistole, posteme, tisichi») sono trattate offrendo agli infermi una «certa bevanda di risagallo, et di sollimati e arsenichi e simili sciloppi» che guariranno la malattia «in un'ora»⁵⁷; sinistra formula che nasconde la soppressione.

Come la malattia anche la deformità morale è una presenza incongrua nelle utopie. È molto probabile che essa conferisca un accento realistico⁵⁸ alla finzione utopica ma non c'è dubbio che le manifestazioni del vizio e del peccato facciano nascere nel lettore più di una

in una specie di miracolosa acqua di salute, dato che guarivano con straordinaria naturalezza e celerità» (p. 62).

56. DONI, *Mondo savio e pazzo*, cit., p.170.

57. Ivi, p. 167.

58. Si veda M. ELIAV-FELDON, *Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance (1516-1630)*, Oxford University Press, New York 1982, p. 5; R. DAHRENDORF, *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna 1971, pp. 200, 208-209.

perplexità⁵⁹. Prima di tutto sull'origine di esse.

La pianta del male non può essere nata in utopia: se lo fosse tutte le strategie per sottrarre al singolo ogni motivo di devianza si rivelerebbero prive di incisività o addirittura sbagliate. In tal caso il progetto dell'utopista non potrebbe candidarsi a ruolo di archetipo. Va anche escluso che il germe del male sia entrato in utopia provenendo dai corrotti paesi reali visto il rigore col quale gli abitanti delle isole felici controllano (e selezionano) gli ingressi. Quale sia la radice del male resta un mistero, mentre è ben nota la soluzione alla eventuale diffusione del crimine: un diritto penale molto rigoroso.

Poche leggi dal dettato chiaro — in evidente polemica con i ponderosi e confusi trattati dei giuristi moderni — offrono un rimedio per sradicare le anomalie pronte a insidiare l'ordine e la serenità della *civitas*⁶⁰.

Nella fretta di sopprimere l'anormalità insorta, l'utopista perde l'attenzione per quella ricerca della misura e della proporzione che lo aveva ispirato nella costruzione del modello ideale. Il legislatore utopico, per esempio, non s'interroga (con l'eccezione di More, per ciò che scrive nel I libro del suo *libellus vere aureus*, e per il "pio" Andreä che non prevede pene sanguinarie nei suoi codici poiché «perdere un uomo è facile a tutti, correggerlo appartiene solo al migliore»⁶¹) sulla necessità di un equilibrato rapporto tra reato e pena e quasi mai distingue i gradi di gravità della colpa nei reati contro il patrimonio e in quelli contro la persona (peraltro già argomenti di riflessione dalla scienza penale del XVI secolo)⁶². Il suo obiettivo primario è rimuovere l'elemento deviante con tale inflessibile fermezza da scongiurare

59. Si veda M. MONETI, *Il paese che non c'è e i suoi abitanti*, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 25.

60. P. FORIERS, *Les utopies et le droit*, in *Les utopies à la Renaissance*, Actes du Congrès international (1961), Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles 1963, pp. 242–244; L. FIRPO, *Sfiducia nel diritto e riforma delle leggi nell'utopismo del Cinquecento*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Atti del I Congresso internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto, Firenze, Olschki 1966, pp. 459–467; G. ZUCCHINI, *Critica del diritto, difetti della giurisprudenza e problemi di legislazione in utopie del Cinquecento*, «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto», LXIII (1986), pp. 409–423.

61. ANDREÄ, *Descrizione della repubblica di Cristianopoli*, cit., p. 112.

62. Si veda A. MARONGIU, *La scienza del diritto penale nei secoli XVI–XVIII*, in *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, atti del III Congresso internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto, Olschki, Firenze 1977, p. 413.

ogni futura replica. L'impellenza della "cancellazione" del male è il motivo per cui in questi mondi non c'è tempo (né fiducia) per tentare, attraverso la pena redentiva, il riscatto e il recupero del reo.

I tribunali utopici mostrano un'impressionante efficienza e un'ancora più sorprendente tempestività nell'istruzione processuale, nella determinazione della colpa e perfino nell'esecuzione della pena⁶³. I Solari «non tengono carceri, se non per qualche ribello un torrione» perché il giudizio è emesso in soli tre giorni (appello compreso) e anche perché la sentenza non prevede detenzione.

Quasi sempre, per i reati gravi — quelli che ledono lo spirito fondamentale delle varie utopie — è prevista la pena di morte⁶⁴.

In fondo, chi non ha saputo fare buon uso delle invidiabili strutture della città ideale, o chi si pone consapevolmente fuori dal suo ordine, non merita commiserazione. Pertanto, nella società perfetta, spesso con troppa disinvoltura e senza esercizio di pietà né indulgenza, si decretano crudelissime punizioni⁶⁵. A stupire — si badi bene — non sono le pene previste per i reati deplorabili più comuni (anche se l'utopista dovrebbe proporre sistemi diversi da quelli in uso nel mondo reale), quanto l'ingiustificata durezza con cui si colpiscono le negligenze lievi e i comportamenti "irregolari" (soprattutto se diseducativi).

Tra i Garamanti si può essere messi a morte anche solo per aver mentito. Nello stato di Eudemone gli ubriachi perdono ogni diritto, ai bestemmiatori viene «recisa la lingua» e gli «adulteri» — equiparati a «malfattori, ladroni, omicidi, traditori, e nemici della patria, incendiari»⁶⁶ — sono condannati alla pena capitale. L'omosessualità tra i Solari è punita, al primo manifestarsi dell'immoralità, costringendo i "reprobi" a «portare due giorni legata al collo una scarpa, significando che pervertiro l'ordine e posero li piedi in testa»; e poi con la condanna a morte in caso di condotta recidiva.

Radersi il volto può essere rischioso nella *Wolfaria* di Johannes

63. M. CAMBI, *Il prezzo della perfezione. Diritto reati e pene nelle utopie dal 1516 al 1630*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996, pp. 172-179.

64. CIORANESCU, *L'avenir du passé*, cit., p. 33.

65. A. RESZLER, *Utopie et terreur*, «Cadmos», IX, 1988, pp. 130, 135-136; K.R. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (1963), trad. it. *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 601-615.

66. STÜBLIN, *Trattatello sullo Stato degli Eudemoni*, cit., pp. 108-109. Su questo punto si veda F. SEIBT, *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*, L. Schwann, Düsseldorf 1972, pp. 114-115.

Eberlin, ex francescano divenuto un seguace di Lutero della prima ora: a «tutti gli uomini» (cui si addice «la barba lunga») sarà comminata una «grave pena» se esibiranno «il viso liscio come una donna»⁶⁷. Alle donne nella *Città del Sole* è impedita ogni cosmesi e vietate le calzature che possano favorire un'andatura provocante e quindi, insane tentazioni: «è pena della vita imbellettarsi la faccia, o portar pianelle, o vesti con le code per coprir i piedi di legno»⁶⁸.

Tra gli Evandri di Zuccolo «Astrologi, Chiromanti, Metoscopi, Maghi e simili altre generazioni di huomini vane, et ingannatrici» quando compiono la seconda volta lo stesso reato (la prima volta vengono «soltanto» frustati) «si abbruciano vivi senzanche in memoria d'huomini si temperasse mai il castigo a nissuno»⁶⁹.

Insomma: che la soluzione sia rapida e definitiva. E soprattutto che la presenza del male non lasci un'ombra inquietante sull'olimpica felicità degli utopiani. D'altra parte quell'incidente di percorso o quel trascurabile errore di calcolo rappresentato dall'anomalia è stato prontamente corretto o cancellato per tornare alla rassicurante condizione della perfezione; rassicurante come la geometria che fornisce dimostrazioni senza incertezze.

67. J. EBERLIN, XI *Bundsgenoss*, in A.E. Baldini, *Gli «Statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin (1521)*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. 2, Classe di scienze morali, storiche e filologiche», 1986, p. 63.

68. CAMPANELLA, *La città del sole*, cit., p. 64.

69. L. ZUCCOLO, *Il Porto, ovvero della Repubblica d'Evandria*, in ID., *Dialoghi*, cit., pp. 223–224.

Walter Benjamin e le origini barocche della contemporaneità. La funzione anomica dell'arte

DIDIER ALESSIO CONTADINI

In questo lavoro presentiamo un'indagine sul ruolo essenziale che la nozione di modernità riveste nel pensiero di Walter Benjamin¹. Esporremo quindi quei tratti e quelle relazioni teoriche che fanno della modernità, e in particolare della sua declinazione barocca, un momento cardine per la stessa contemporaneità, dotato di un tale valore da essere paragonabile con l'unica altra situazione metafisicamente significativa per l'umanità, la classicità della Grecia antica.

Ecco, a una prima panoramica, alcuni dei tratti del carattere eccezionale ed eccedente che contrassegna per diverse ragioni questo momento storico agli occhi dell'autore berlinese. Anzitutto, l'anormalità oggettivata nel discorso moderno che lo sguardo filologico-critico fa affiorare: la modernità barocca è scissa nel suo linguaggio e nel contenuto che vuole esprimere e la grande ricchezza che racchiude consiste proprio nell'incapacità di conciliare la paradossalità che espone e da cui rimane rapita. In secondo luogo, l'eccezionalità rappresentata dal discorso moderno rispetto alla tradizione costituitasi a partire dalla prima netta cesura, prodotta dalla genialità greca. Lungo tutto il suo percorso riflessivo, Benjamin è rimasto fedele all'originale rielaborazione dell'idea, così diffusa nella Germania a lui contemporanea, del carattere unico racchiuso nell'esperienza (*Erfahrung*²) greca.

1. Per le citazioni dalle opere di Walter Benjamin saranno utilizzate le seguenti edizioni e sigle corrispondenti:

W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkang von T. W. Adorno und G. Scholem, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, I–VII Bände, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1972–1989, d'ora in poi citato come GS volume, tomo, pagina;

W. BENJAMIN, *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, 9 voll., Torino, Einaudi 2001– (in corso di pubblicazione), d'ora in poi citato come OC volume, pagina.

2. Si veda M. COMETA, *Il demone della redenzione. Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a*

Secondo la sua reinterpretazione, la “genialità” greca ha rappresentato un punto di cesura rispetto alla visione del mondo precedentemente esistente ma non è stata in grado di rendere effettuale la strada indicata; lungo questa via di mancata realizzazione si è sviluppato con sicurezza il mondo cristiano, che proprio la modernità barocca ha rimesso in discussione nelle fondamenta. In ultimo, l’eccedenza rappresentata dal *medium* comunicativo dell’opera d’arte. Il senso di questo carattere “non comune” è da intendersi come funzione di intensificazione che l’opera d’arte è capace di assumere come spazio-forma specifica in cui si dispiegano determinate dinamiche.

Questi piani si intersecano formando una trama complessa che coinvolge tanto il carattere oggettivamente riscontrabile nella forma barocca quanto l’interpretazione fornitane dall’autore. Per dispiegare l’intreccio sarà allora necessario, prima di tutto, coglierne i due estremi nella sua produzione saggistica. Essi sono rappresentati, da un lato, da due scritti giovanili³ e, dall’altro, dalla celebre tesi di abilitazione⁴. Solo a partire da questi verrà considerato quello che possiamo definire il terzo vertice intermedio, costituito da uno scritto⁵ incentrato sul passaggio di funzioni tra le forme religiose tradizionali e il capitalismo. Un processo prodottosi proprio nella modernità, secondo un giudizio che Benjamin elabora dialogando col famoso studio di Weber sull’etica protestante. Con la sua considerazione potremo in ultimo articolare il senso e la portata della lettura del moderno in Benjamin.

A questo punto, prima di inoltrarci nell’analisi, dobbiamo soffermarci brevemente sulla funzione anomica dell’arte. Nello specifico, il problema, che meriterebbe ben altro spazio, risulta interessante perché, nella riflessione critico-filosofica di Benjamin, l’opera d’arte è un prodotto umano che racchiude in sé una capacità estatica di ordine oggettivo⁶ e, proprio per questo, è anche la forma che consen-

Lukács, Aletheia, Firenze 1999.

3. «*Trauerspiel*» e tragedia (GS II, i, 133–137; OC I, 273–276) e *Il significato del linguaggio nel «Trauerspiel» e nella tragedia* (GS II, i, 137–140; OC I, 277–280).

4. *L’origine del dramma barocco tedesco* (GS I, i, 203–430; OC II, 69–270).

5. *Kapitalismus als Religion* <fr: 74> (GS VI, 100–103).

6. Già nello scritto *Due poesie di Friedrich Hölderlin* (1915), Benjamin si esprime chiaramente: «Il poetato si rivela [...] come il passaggio dall’unità funzionale della vita a quella della poesia. In esso la vita si determina tramite la poesia [...] Alla base non sta la maniera individuale in cui l’artista sente la vita, ma un complesso di relazioni vitali che è determinato dall’arte» (GS II, i, 107; OC I, 219).

te di definire l'anormalità e l'eccezionalità peculiari della modernità barocca.

In termini generali, l'opera d'arte configura gli elementi oggettivi secondo una disposizione che ne rivela la limitatezza e la contemporanea apertura alla trascendenza. I tratti del reale sono posti in una relazione che li eccede di modo che possa emergere l'*enjeu* dal quale sono scaturiti e, per altro verso, per questi stessi tratti sono messi tra loro in tensione dalla parola critica che «accende» l'opera, così da distruggerne il carattere immediato e irriflesso⁷. È attraverso la critica che prendono forma i contorni dell'*Ausdruckslose*, il privo di espressione⁸, concetto con cui Benjamin designa, nel lavoro sulle *Affinità elettive*, il limite che indica l'incompiutezza costitutiva di ogni configurazione mondana. Questo concetto, che presenta la stessa tensione stabilita dai due scritti giovanili, considerati qui di seguito, col rapporto tra tempo storico e tempo messianico, rende l'opera d'arte il luogo deputato a cogliere le peculiarità che si danno nei modelli di relazione infra-umana e con la natura propri dei greci e dei moderni, nonché le differenze reciproche.

Ora, Benjamin sostiene senza modifiche questa concezione della funzione dell'arte almeno fino al periodo immediatamente successivo al completamento dell'*Habilitationsschrift*⁹, quando nuove problemati-

7. Questa «distruzione» viene formulata secondo un'elaborazione teorica che fa tesoro dell'esperienza primo-romantica e che, al contempo, se ne emancipa per pensare un'universalità nella trama dell'opera e non un'universale a partire dalla sua individualità. L'opera possiede nella sua struttura micrologica oggettiva quel che la critica coglie come «contenuto di verità». Così Benjamin si esprime nel saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe, utilizzando parole che richiamano prepotentemente quanto articolato in seguito nella *Vorrede* alla dissertazione sul dramma barocco: «[La critica] fa apparire, nell'opera d'arte, l'ideale del problema come in una delle sue manifestazioni. Poiché ciò che essa mostra, in ultima istanza, nell'opera d'arte, è la formulabilità virtuale del suo contenuto di verità come supremo problema filosofico» (GS I, I, 173; OC I, 564). Allora, il dramma barocco si dimostra un luogo teorico fondamentale in quanto vi si dispiega, come vedremo, una liberazione allegorica dalla tradizione celebrata che non è, romanticamente, il suo recupero orgiastico (si veda W. BENJAMIN, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 29 [lettera a G. Scholem del giugno 1917]) né, secondo una modernità ormai matura, il suo ordinamento sistematico. Da un lato, ed è quanto dovrà essere criticamente smontato, la modernità barocca affonda la tradizione nella "vita", dall'altro, ed è quanto ne costituisce la potenzialità, la espone nei suoi elementi di insorgenza.

8. GS I, I, 181; OC I, 571-572.

9. «Che cosa l'opera trattiene e salva della vita? In questa domanda si può riassumere il senso della filosofia come critica che il primo Benjamin esercita in un serrato confronto

che, inerenti al piano politico e sociale, fanno la loro comparsa grazie all'intensificarsi del legame con l'ambiente culturale marxista. Quel che invece, proprio con l'inizio del lavoro di tesi, subisce una seppur minima correzione è la concezione del ruolo dell'artista. Senza essere mai stato un fautore dell'unicità e genialità (tardo-)romantiche attribuite alla figura dell'artista¹⁰, nondimeno Benjamin ritiene, anche solo implicitamente e almeno fino al '23, che tale individuo sia dotato di una maggiore sensibilità nel cogliere ed esporre le dinamiche inerenti al mondo¹¹. L'opera barocca lo porta, facendo tesoro della nozione riegliana di *Kunstwollen*, a ripensare il produttore dell'opera d'arte non più solo come singola individualità — Hölderlin, Goethe, Heine, . . . — ma come soggettività diffuse che pongono «la propria opera sulla dimensione sociale e culturale in cui [le stesse] si trova[no] ad agire»¹².

Il passaggio dall'individualità artistica alla diffusività delle soggettività produttrici di opere trova il suo *pendant* fondamentale nel passaggio dalla bella opera compiuta all'opera conclusa in cui la bellezza è il volto sapiente di una decadenza trasfigurata¹³. La modernità barocca,

con i classici della tradizione letteraria tedesca: dallo Hölderlin "orientale", che spinge la parola poetica al confine tra forme e informi, al Goethe più sensibile alle voci ctonie e più consapevole dell'impotenza della forma poetica a conciliare i conflitti della vita, ossia al Goethe delle *Affinità elettive*» (F. DESIDERI, M. BALDI, *Benjamin*, Carocci, Roma 2010, p. 76).

10. Così nel breve scritto del 1915: «Non si accerta nulla che attenga al processo della creazione lirica, alla persona del creatore o alla sua visione del mondo; si determina la sfera particolare e unica dove ha sede il compito e presupposto dalla poesia» (GS II, i, 105; OC I, 217).

11. Da qui la radicale critica giovanile alle produzioni artistiche «deboli»: GS II, i, 107; OC I, 219.

12. A. RIEGL, *Stilfragen* (1893), trad. it. *Problemi di stile: fondamenti di una storia dell'arte ornamentale*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 189.

13. Senza contraddizione, bensì con un approfondimento del proprio concetto di critica (e non solo), Benjamin passa dalle parole del saggio su Goethe — «Se si può [...] dire che tutto ciò che è bello si rapporta in qualche modo al vero, e che è possibile determinare il suo luogo virtuale nella filosofia, ciò significa che in ogni vera opera d'arte si può scoprire una manifestazione dell'ideale del problema» (GS I, i, 173; OC I, 564) — alle seguenti parole della tesi: «Se nel dramma barocco la storia emigra sulla scena, essa lo fa come scrittura. Sul volto della natura sta scritta la parola "storia" nei caratteri della caducità. La fisionomia allegorica della storia-natura, che il dramma barocco trasporta sulla scena, è realmente presente come rovina. Con essa, la storia si è ridotta materialmente al palcoscenico. E, beninteso, la storia così conformata non appare come il processo di una vita eterna, ma come il progredire di una inarrestabile decadenza. In questo modo l'allegoria si pone al di là della bellezza. Le allegorie sono nel regno del pensiero quel che sono le rovine nel regno delle cose» (GS I, i, 353; OC II, 213). Nell'opera barocca, l'allegoria sadicamente umilia

in particolare quella tedesca, si caratterizza per l'incapacità di produrre un'opera compiuta allo sguardo del critico, eppure questo limite è immediatamente anche il suo pregio specifico: il barocco (tedesco) rinuncia alla perfezione tornita della singolarità di un'opera per una pluralità di prodotti imperfetti e per ciò stesso in grado di manifestare meglio il volere generale che le ha provocate e la cifra storica che ne ha decretato la necessità oltre ogni ostacolo espositivo.

Dunque, oltre che in termini generali, l'opera d'arte è il *medium* fondamentale dell'analisi dell'eccedenza moderna in quanto il dramma barocco è il manifesto involontario (secondo l'ordine dell'individualità) delle dinamiche su cui si fonda la realtà. Luogo privilegiato nello stato d'eccezione generale che rileva e che, al contempo, cerca di riordinare secondo la chiave del suo significato.

1. Tragedia e "Trauerspiel": eticità antica e sentimentalità moderna

Nei due brevi lavori esplorativi del 1916 Benjamin cerca di delineare i punti di contatto e le differenze tra il *dramma moderno* e la tragedia antica. Com'è noto, la pubblicazione, nel 1871, de *La nascita della tragedia* di Nietzsche aveva dato una nuova scossa a un dibattito già ricco. Tragedia e tragicità erano tornate a essere un campo di confronto e di scontro; si riteneva vi fosse in gioco qualcosa di fondamentale per la concezione dell'uomo e del suo stare al mondo. In questa controversia intervenivano molteplici posizioni che andavano dalla prospettiva esistenziale della tragicità della vita a quella metafisica del carattere trascendente, identificato dal concetto di tragico, fino a quella critico-letteraria della tragedia come forma estetica secolarizzata¹⁴. Nel pieno di questo animato confronto, Benjamin esprime un interesse privo di qualsiasi volontà di rivendicare un primato di attualità della tragedia o dell'elemento tragico. Seguendo un'impostazione già

la bellezza oggettuale ed è questo il suo modo — «in questo periodo ebbro di violenze immaginarie ed effettive» (GS I, i, 360; OC II, 220) — di soddisfarla.

14. Si veda M. COMETA, *La tragedia tra mistica ed utopia. Nota sulla «Metaphysik der Tragödie» di György Lukács*, «Rivista di estetica», 10, 1982, pp. 28-49 e ID., *Il demone della redenzione*, cit.

ampiamente elaborata¹⁵, sente piuttosto la necessità di definire alcuni punti nodali che gli permettano di sviscerare la portata etica della manifestazione artistica in oggetto.

Rispetto alla tragedia, il *Trauerspiel* è all'epoca un fenomeno considerato estremamente marginale, così come trascurabili sono gli studi critici che se ne occupano. Le fonti a cui Benjamin può attingere sono dunque quelle riflessioni che, come nel caso di H. Cohen, ne trattano anche solo tangenzialmente per avanzare in maniera decisa un giudizio negativo. Ancora una volta, Benjamin cerca di articolare da subito una propria teoria sul senso dell'esperienza moderna elaborata ed esposta nel dramma luttuoso. È in questa prospettiva che tragedia e *Trauerspiel* sono messi a confronto. Il parallelo vuole definire quale sia la posta in gioco in ognuna delle due forme e quale il senso della loro operazione, storicamente determinata, per una contemporaneità che si dibatte in una rete di relazioni interumane solo apparentemente consolidate e pacifiche¹⁶.

È innegabile che, ancora in questo scritto, la tragedia brilli di una luce più viva rispetto al dramma moderno. La ragione sta tutta nello sguardo di fondo che valuta l'opera d'arte in base alla sua capacità di sottrarsi al mito criticandolo¹⁷. Allora, è nella tragedia «che il capo del genio si è sollevato per la prima volta dalla nebbia della colpa» e non nel *Trauerspiel*, poiché è in essa che «il destino demonico è infranto» e, sebbene «non si può dire che sia ristabilito "l'ordine etico del mondo"», proprio qui emerge «l'uomo morale». Quest'uomo nuovo è «ancora muto, ancora minore» eppure non rinuncia a «sollevarsi nell'inquietudine di quel mondo tormentato» (GS II, I, 174-175; OC I, 455). L'immagine di quest'uomo è l'eroe. Se questa figura si staglia in una sorta di solitudine, e solo sullo sfondo compare, arretrata, la polis, non è certo perché sia estranea al contesto politico, bensì perché si è arditamente protesa oltre ogni misura e questa sua volontà di

15. Si veda il lavoro, di poco precedente, su Hölderlin (*Due poesie di Friedrich Hölderlin*, in GS II, I, 105-126; OC I, 217-240) e il commento critico che Lacoue-Labarthe sviluppa attraverso il confronto con la lettura che dà Heidegger di Hölderlin (F. LACOUÉ-LABARTHE, *Heidegger. La politique du poème*, Galilée, Paris 2002, soprattutto il cap. "Le courage de la poésie").

16. Si veda G. GARELLI, *Filosofie del tragico*, Bruno Mondadori, Milano 2001, che propone una panoramica dei pensatori che hanno riflettuto sul tema del tragico.

17. Si veda G. CARCHIA, *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato*, Celuc, Milano 1979, in part. pp. 49-50.

esposizione sublima l'intenzione comune finendo per trasfigurarla.

La tragedia, con la sua propria temporalità che fa trapassare il tempo storico nelle azioni degli eroi, sottolinea questa dinamica sia nella forma del monito — nessuno pensi di poter fare della propria solitudine una forza¹⁸ — sia nella forma del preannuncio — il destino demonico può essere infranto e, dunque, si aprono nuove possibilità¹⁹. D'altra parte, il ritmo che il tempo della tragedia scandisce ha un limite, poiché attiene al piano dell'individuale e non a quello dell'universale; il tempo della tragedia giunge a compimento ma solo «in una forma puramente individuale» e proprio in ciò risiede «l'origine della colpa tragica» (GS II, I, 134; OC I, 274).

Il cuore della questione, che Benjamin identifica come nucleo specifico del contendere tra tragedia e *Trauerspiel*, è dunque il tempo storico, non come nozione²⁰, ma come suo possibile e alternativo dispiegamento effettuale. Nella quotidianità, che indugia sulla disponibilità immediata delle relazioni, domina il ritmo del tempo "medio", segnato dal passare dei minuti sull'orologio, tempo della meccanica

18. Da qui il senso dell'immortalità dell'eroe che solo grazie all'ironia che la abita (GS II, I, 134; OC I, 274) salva dalla disperazione. Infatti, questo è l'unico modo in cui l'interprete tiene le distanze pur senza liberarsene (GS II, I, 137; OC I, 277). Se ciò significa che il discorso è performativo, ha a che fare con la fattuale organizzazione del reale, rivela però anche che questa relazione linguistica si vuole pura ma non possiede la chiave per comprendere e realizzare la propria purezza. La parola tragica è parola che conserva una certa estraneità dell'uomo da quel mondo che lui stesso informa.

19. Si veda GS II, I, 175; OC I, 455.

20. Come nozione il «tempo storico» viene definito dalla differenza rispetto al tempo messianico. Nella sua radicalità, sia detto per inciso, questa differenza è assolutamente inaccostabile alla *différance* derridiana (per un simile tentativo si veda D. SARANITI, *Messianismo e traduzione: Benjamin e Derrida*, Casini, Roma 2009). Mentre il tempo messianico è «l'idea del tempo storico compiuto», e quindi «tempo divinamente compiuto» (GS II, I, 134; OC I, 274), «la forza determinante della forma temporale della storia non può essere interamente compresa da nessun accadimento empirico, e non può essere interamente raccolta in nessuno» ma si muove a partire dall'idea di tempo messianico. Nel tempo storico non vi è dunque alcun tendere all'altro bensì, nella comprensione della differenza e distanza incolumabili, la consapevolezza del compito di giungere alla propria compiutezza affinché si possa aprire la possibilità più piena. Al riguardo, Benjamin esplora questa relazione in un frammento precedente dedicato alla categoria di giustizia (si veda G. BONOLA, *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del «politico» nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916–1920)*, «Fenomenologia e società», 2000, 2, pp. 3–36; D.A. CONTADINI, *Virtù morale e vitalità naturale negli «Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia» di Walter Benjamin*, «Studi Filosofici», xxxi, pp. 215–238) e, soprattutto, si impegna in una sua più incisiva definizione nel noto *Frammento teologico politico* (GS II, I, 203–204; OC I, 512–513).

che scorre linearmente e si compone di segmenti uniformi e indifferenti, invece nel tempo storico, che si costituisce per agglomerati di senso ed è «infinito in ogni direzione e incompiuto in ogni momento» (*ibid.*), risiede il significato del vivere umano. Il tempo della storia è quindi “solo” la «forma» degli avvenimenti umani, definisce la struttura dell’azione che partecipa a costituire il mondo in cui essa stessa si dispiega. In tal senso, nessun accadimento è in grado di saturarlo; continua a esistere uno scarto che si declina secondo l’ordine della contingenza non necessaria eppure significativa.

Il complesso intreccio fin qui presentato è del tutto estraneo al discorso che il *Trauerspiel* sviluppa al proprio interno. Il *Trauerspiel* è una forma artistica diretta a esprimere un sentimento in risposta all’esigenza di dar voce a un qualcosa di esterno ed è questo il motivo per il quale il suo linguaggio non si connette a un’azione, come nel caso della tragedia. Che il sentimento espresso sia poi quello del lutto non ha alcunché di inevitabile; esso non è infatti «la legge ineluttabile di ordini che si concludono» (GS II, i, 137; OC I, 277). Anzi, per la precisione, qui non si conclude nulla. Usando parole che solo in apparenza saranno ripetute nello scritto più tardo, Benjamin individua esattamente in questo punto il carattere di “inferiorità” del dramma moderno rispetto alla tragedia antica. Il *Trauerspiel* non definisce nulla, non porta nulla fino alle sue estreme conseguenze, e ciò dipende anche dalla sua incapacità auto-riflessiva, dalla sua mancanza di auto-critica.

Nel *Trauerspiel* si dispiegano i «due principi metafisici della ripetizione [. . .]: processo ciclico e ripetizione, cerchio e due» (GS II, i, 139; OC I, 279). Il tempo che la modernità barocca esprime è il tempo eterno della cattiva infinità, poiché vi si dispiega il ritmo di una ripetizione in sé sostanzialmente identica. Ciò fa sì che, in termini di forme metafisiche, la temporalità barocca sia per Benjamin precedente al tempo storico tragico, «tempo senza sentimento»: il *Trauerspiel* dà voce al mondo della natura che vuol esprimersi, nel frattempo il linguaggio umano è già andato oltre e quando l’uomo, con il significato, si è fatto signore e «punto terminale della natura» si è esposto a tal punto da irrigidire le relazioni e far incombere «la minaccia del tragico». Mentre nella tragedia è in gioco la ricerca della pienezza dell’uomo nella sua interrelazione comunitaria, nel *Trauerspiel* prende corpo quell’elemento naturale che è in risonanza con la natura in generale. Corporeità umana e natura chiedono all’unisono di essere accolti nella comunità

linguistica, ma possono esserlo e, prima ancora, possono chiederlo, solo nella mutevolezza incerta delle forme espressive che sono loro proprie.

Eppure, in virtù di questa dinamica, al lutto pertiene una specificità che per la stessa successiva riflessione benjaminiana si dimostra essenziale: la capacità di rivelare il tentativo di esprimersi di ciò che, estraneo, viene conosciuto dall'inconoscibile²¹. È questo un elemento fondamentale implicato non solo in siffatta forma d'arte ma anche, più in generale, nel problema della configurazione del mondo. Se nella tragedia era in gioco anche l'elemento naturale dell'uomo (quel tratto demonico che consente la vittoria del diritto)²² qui è in gioco quell'elemento naturale che è il *medium* nel quale si costituiscono e articolano le relazioni interumane. La «natura è muta» (GS II, I, 154; OC I, 293), non ha la capacità di parlare, segno specifico dell'uomo, può solo lamentarsi: «ovunque solo un albero stormisce, echeggia insieme un lamento» (GS II, I, 155; OC I, 293). La natura si lamenta per non aver il dono della parola. Il *Trauerspiel* è sensibile a quest'esigenza e cerca di dar voce al sentimento di tristezza e lutto che l'accompagnano²³. «Ma il lamento è l'espressione più indifferenziata, impotente della lingua» (*ibid.*) e ciò condiziona la stessa struttura dell'opera d'arte. La parola che esprime il sentimento è una parola che non è stabile, che muta, che oscilla tra il suono naturale e la musica, sua sublimazione spirituale²⁴.

21. È questo un *leitmotiv* che Benjamin ripropone nel saggio, dello stesso anno, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* e nuovamente nella dissertazione sul dramma barocco tedesco. Qui, tocchiamo sicuramente una cifra stilistica del pensatore berlinese, che si preoccupa di ripresentare le medesime formulazioni di concetti fondamentali. Se ciò corrisponde a una sostanziale costanza del quadro generale del suo pensiero, non esclude certo "aggiustamenti" di prospettiva che possono sempre intervenire. La nozione di "lamento" è uno di questi casi e parte del "merito" è sicuramente dell'amico Scholem che, presumibilmente nel 1918, gli dà da leggere il suo breve manoscritto sul lamento nella tradizione biblica ebraica (G. SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923*, I, Judischer Verlag, Frankfurt am Mein 1995). Tuttavia la riflessione benjaminiana non rimane vincolata a questa lettura, di cui si serve piuttosto per chiarire una certa differenza tra "lutto" e "lamento", tanto che questo secondo termine quasi scompare dal lavoro di abilitazione.

22. Si veda GS II, I, 174; OC I, 454-455.

23. Si veda GS II, I, 138; OC I, 278.

24. «La parola in corso di trasformazione è il principio linguistico del *Trauerspiel*. C'è una vita sentimentale pura della parola, in qui essa si depura, nel senso che quello che è originariamente un suono della natura diventa suono puro del sentimento. Per questa

La storia che segue la legge di questo linguaggio si compone di un ammasso di significati che si accalcano e che mostrano di essere espressione di una lingua irrigidita incapace di dispiegarsi in azione. Solo nel lutto che scaturisce da queste rovine e da questa decomposizione, e che pervade il mondo sensibile, possono incontrarsi natura e linguaggio. In definitiva, il *Trauerspiel* si immerge nel tempo transeunte e definisce la storicità come passaggio, dislocazione, trasposizione da un genere a un altro. La variazione è data non da un senso diverso ma da una trasfigurazione che ripresenta lo stesso senso sotto nuove vesti. Questo movimento non permette né la prospettiva individuale né quella storicamente universale. La legge di un tempo che si conclude per poi ritornare, di uno spazio che si definisce perché un altro possa prender posto al suo fianco, di un atto che si esaurisce con l'espressione del sentimento che l'ha prodotto perché un sentimento e un atto analoghi possano riproporsi elude la definitezza tanto della determinazione singolare che dell'universalità generale.

La porta di questo passaggio è l'allegoria, l'immagine metaforica, e la sua chiave è la morte. Benjamin non articola il tema dal punto di vista dell'analisi della figura retorica. Si concentra, invece, sul senso metafisico implicativo e, così facendo, la marginalizza. L'allegoria mostra la finitezza e la sua contemporanea non compiutezza. È il meccanismo deputato al solo passaggio, alla sola dislocazione da un livello a un altro.

2. Dramma barocco: elementi fondanti del moderno e dialettica allegorica

A differenza che negli scritti giovanili, nell'*Origine del dramma barocco tedesco*, il *Trauerspiel* acquista autonomia e specificità ontologica. Ciò deriva dalla consapevolezza critica che sia la tragedia che il dramma barocco non sono più espressione immediata di posizioni metafisiche alternative bensì soluzioni diverse, storicamente articolate, di un problema metafisico generale che le rende in certa misura complementari.

parola il linguaggio è solo una fase transitoria nel ciclo della sua metamorfosi, e in questa parola parla il *Trauerspiel*. Descrive la via che va dal suono naturale, attraverso il lamento, alla musica» (*ibidem*).

Se la tragedia conserva la sua dialettica interna tra eroe e comunità nella prospettiva di un'uscita dalla destinalità mitologica, il *Trauerspiel* diventa a tutti gli effetti il luogo in cui vengono esposti il carattere eccezionale della modernità, le implicazioni che ne discendono in relazione al «passato» e al modo in cui il mondo si è configurato e, infine, il meccanismo del tutto originale diretto a normalizzare l'anomalia, un dispositivo che non la depotenzia rendendola consueta o omologandola ma che piuttosto ne reitera le forme conservandone l'intrinseco valore di eccezionalità²⁵.

L'argomentazione viene, dunque, ancora una volta sviluppata con un confronto continuo con la tragedia, ma risente profondamente dei problemi teorici emersi nelle e dalle esplorazioni del '16. Anzitutto, un primo problema generale che deriva proprio dall'aver posto la questione in chiave immediatamente metafisica. Benjamin ha bisogno di chiarire le motivazioni che fondano il rifiuto dell'idea di una tragedia ancora attuale. Riproporre la tragedia a partire da una «filosofia della tragedia» (GS I, i, 279; OC II, 140) per Benjamin presenta il difetto di essere un'operazione che rimane scollata dai «fatti storici concreti» e si inserisce «in un sistema di sentimenti universali fondati sul concetto di “colpa” e di “espiazione”, come teoria dell'ordinamento morale del mondo» (*ibid.*). Per poter rigettare questa rivendicazione, e la mitizzazione della tragedia che quasi inevitabilmente ne consegue, a Benjamin sono richieste necessariamente due mosse preliminari. La prima è che la tragicità costitutiva del linguaggio umano²⁶ non sia identificata *tout court* con la forma d'arte della tragedia e con la *Stimmung* della tragicità della vita. La seconda è che la problematica sia affrontata storicamente, cioè nella concretezza della sua manifestazione storica. Dunque, non si tratta di negare il fatto che all'azione dell'uomo può solo corrispondere il linguaggio tragico. Non si tratta nemmeno di rifiutare la verità che la partita con il demonico è tutt'altro che chiusa. Bisogna invece chiarire che quanto si è espresso nella tragicità linguistica può assumere forme e articolarsi diversamente secondo le configurazioni storiche in atto, poiché la sua vera essenza

25. Si veda GS I, i, 180–182; OC I, 571–572. Per un tentativo contemporaneo, il cui è intento è però quello di normalizzare lo stato d'eccezione, si veda l'opera di Agamben, in part. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

26. Si veda GS II, i, 137; OC I, 277.

consiste nella capacità di esprimere quell'insufficienza costitutiva e consustanziale al linguaggio e all'azione umane rispetto a una totalità mondana che l'uomo informa pur non decidendola. Come Benjamin esplicita nella critica a Nietzsche all'interno della stessa dissertazione: «Gli rimase sbarrato l'accesso a quei concetti storico-filosofici o filosofico-religiosi in cui si decide alla fine l'essenza della tragedia» poiché solo da qui emerge prepotentemente «la necessità di concepire il contenuto morale della poesia tragica non come sua ultima parola, ma come un momento del suo contenuto integrale di verità: ossia di concepirlo in termini storico-filosofici» (GS I, i, 283; OC II, 144).

Da qui prende corpo il secondo problema, che è quello di recuperare il riferimento saldo alla nozione di rivelazione linguistica. Nello sviluppo degli elementi propri al *Trauerspiel* la relazione problematica a questa nozione finiva per volatilizzarsi. L'analisi che abbiamo svolto ha mostrato come la spinta della natura verso una forma di espressione venga incanalata dal linguaggio umano nel «mondo del significato» (GS II, i, 139; OC I, 278) così che, da un lato, l'uomo conserva la sua relazione sentimentale con l'elemento naturale ma solo in quanto sovrano del significato stesso e, dall'altro, la natura può esprimersi ma solo luttuosamente e al prezzo di essere catturata nella rete di questi rimandi. È per questo che a una simile visione non rimane altro, come unica soluzione e ultima speranza, che la redenzione fornita dalla musica, cioè «la rinascita dei sentimenti in una natura sovrasensibile» (GS II, i, 139; OC I, 279). E lungo questo sentiero l'allegoria rimane intrappolata in un'interpretazione che la riduce a varco di transito da un mondo a un altro (GS II, i, 135; OC I, 275), a specchio che consente il passaggio spettrale da una dimensione a un'altra. Come abbiamo già accennato, è l'approfondimento del lutto e l'attribuzione fattagli di uno spazio teorico autonomo²⁷ a consentire al pensatore berlinese di assegnare alla materialità della natura e al problema della sua com-prensione una funzione importante e produttiva e a riequilibrare il ruolo della musica, che torna a essere un elemento interno all'economia dell'opera.

Infine, da quest'insieme di elementi emerge la necessità di svi-

27. Si veda G. QUADRIO CURZIO, *Metafisica oltre l'oggetto immaginario. La costruzione del lutto come risposta alla contingenza del mondo moderno nel «Dramma barocco tedesco» di Walter Benjamin*, in *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del Romanticismo*, a cura di B. Maj, D. Messina, Aletheia, Firenze 2000, in part. p. 48.

luppate le nozioni di lutto e lamento che nei due articoli giovanili rimangono povere e riduttive. Sempre nel '16, Benjamin formula l'idea del ruolo fondante e universale della lingua²⁸, ma nella concezione del linguaggio del *Trauerspiel* in una certa misura tradisce questa teorizzazione. Il suo principio linguistico è infatti individuato in una nozione di linguisticità fluida, di parola «che si trasforma» secondo la legge per la quale «quello che è originariamente un suono della natura diventa suono puro del sentimento» (GS II, I, 138; OC I, 278). Prende corpo una parola che si distacca dal linguaggio e lo trasforma in nient'altro che «una fase transitoria nel ciclo delle sue metamorfosi» (*ibid.*). È parola che trapassa dal silenzio al lamento fino ad arrivare alla musica, configurando così una lingua minore per un uomo minore.

Questi nuclei problematici vengono impostati a partire dalla celebre *Premessa gnoseologica* in un quadro generale che enuncia il “passaggio” verso una filosofia della storia. La questione può essere affrontata partendo dalla contestazione della nozione di «necessità storica» (GS I, I, 233; OC II, 92) di cui Benjamin denuncia l'ambiguità. Infatti, con essa viene presentato un «futile contrasto» (*ibid.*) con il mero caso e con il virtuosismo. L'opposizione con ciò che viene visto come pura espressione del caso non riesce a produrre alcuna nozione pregnante, poiché il concetto di casualità non coglie i nessi che hanno provocato l'insorgenza del fenomeno e un concetto che si articola come sua negazione non è in grado di esprimere il senso profondo di una forma di necessità svincolata tanto da ogni contingenza quanto da ogni legalità. È secondo quest'esigenza che nemmeno l'opposizione psicologica con il virtuosismo risulta appropriata. Come il concetto di virtuosismo manca la nozione di opera d'arte compiuta ponendo il discorso su un piano tecnico–esecutivo, così un concetto di necessità che vi si opponga presenta l'opera come fosse un prodotto che scaturisce semplicemente dalle condizioni esistenti. L'unica vera necessità è, invece, quella che si rivela a un'analisi capace di cogliere «il contenuto metafisico» (GS I, I, 233; OC II, 93) dell'opera in connessione con la temporalità storica; profonda connessione che solo una certa filosofia della storia²⁹ è in grado di impostare. L'«esplorazione critica della forma del dramma barocco» (*ibid.*) richiede allora un'attenzione alle

28. Si veda GS II, I, 140; OC I, 281.

29. Si veda GS I, I, 207; OC II, 69.

sue espressioni storiche, ai suoi fenomeni, e alla loro comprensione attraverso la nozione di «origine», che mette in opera una «dialettica» (GS I, i, 226; OC II, 86) interna, capace di legare il fenomeno con il tempo extrastorico della sua «preistoria» e della sua «storia successiva», cioè con il senso metafisico del suo essere: «Nella nuda e palese compagine del fattuale, l'originario non si dà mai a conoscere, e il suo ritmo si dischiude soltanto a una duplice visione. Essa vuol essere intesa come restaurazione, come ripristino da un lato, e dall'altro, e proprio per questo, come qualcosa di imperfetto e di inconcluso. [...] Il compito dello studioso comincia [...] proprio qui, nell'accettare il fatto come genuino solo ove la sua struttura più intima appaia così essenziale da farne un fatto originario» (*ibid.*). Attraverso l'origine si dispiega dunque un doppio processo di reversibilità. Da un lato, i fenomeni «si disfano della loro falsa unità per partecipare, scomposti, a quella genuina della verità» (GS I, i, 213; OC II, 75) per mezzo del lavoro dei concetti, che «risolvono le cose nei loro elementi», e, in questa mediazione, recuperano i «fenomeni nelle idee»; dall'altro, le idee trovano la loro rappresentazione «nel medium dell'empiria»³⁰.

La determinazione gnoseologica così definita dalla *Vorrede* come impostazione della virtuale risposta ai problemi aperti dagli scritti del '16 trova ancora una volta il suo *pendant* in ciò che motiva l'eccezionalità della modernità barocca.

La modernità si caratterizza, secondo Benjamin, per il fatto di essere l'epoca in cui il cristianesimo domina in maniera incontrastata o, per meglio dire, senza che soluzioni alternative siano capaci di far fronte o orientare diversamente la «nuova volontà mondana» (GS I, i, 257; OC II, 118) che si è fatta prepotentemente strada. Ciò non significa che il cristianesimo stesso ne sia all'altezza. Nella frammentazione che lo caratterizza sotto forma di tanti principati cristiani, tessere del mosaico di cui si compone l'Europa del XVI e XVII secolo, esso è in grado solo di affermare l'impossibilità di un'unica storia della salvezza. Certo non è in grado di arrestare questa volontà assoluta di mondanità, che rende impraticabile ogni via religiosa per sciogliere la tensione verso la trascendenza.

Dunque, la modernità è il tempo in cui si fa eccezione della certezza

30. Per un'indicazione di cosa Benjamin intenda per idea, si veda GS I, i, 214-215; OC II, 75.

che la relazione religiosa al divino in precedenza diffondeva statuendo i canoni di questo stesso rapporto. Senza che nulla sia definitivamente perduto, niente però è salvato sotto il segno dell'equilibrio e dell'armonia universale, dall'esigenza dei quali la modernità stessa aveva preso avvio criticando quanto la precedeva.

Tutto si colora dei toni decisi dalla «volontà epocale» (*ibid.*). Da un lato, la spinta vitale verso la pienezza simbolica, senza più alcun «accesso diretto all'aldilà» (GS I, i, 258; OC II, 119), diventa nel mondo luterano «rigoroso senso del dovere» (GS I, i, 317; OC II, 176–177), per il popolo, e melanconia, tra le classi elevate, mentre nel mondo del cattolicesimo controriformista prende le sembianze di una «fedeltà ortodossa alle forme ecclesiastiche» (GS I, i, 258; OC II, 118). Dove la filosofia della storia che anima queste forme ecclesiastiche non è più quella della redenzione ma piuttosto quella dell'«*acme*: un'età dell'oro [...] creata e garantita *in aeternum* dalla spada della Chiesa» (*ibid.*). L'apogeo di una teocrazia che prende a credito la fede nell'efficacia delle soluzioni che propone e che intanto compenetra la vita con una rigida disciplina totalmente autonoma. Dall'altro lato, la spinta contemplativa verso la definizione del simbolo, persa ogni prospettiva escatologica, diventa il tentativo di «trovare consolazione non già in un irraggiungibile stato di grazia, ma nel ritorno a un mero stato creaturale» (GS I, i, 260; OC II, 120).

La prima conseguenza a cui conduce questo sguardo moderno riguarda la concezione del tempo. Per la modernità barocca non c'è più storia, «le azioni drammatiche si susseguono come i giorni della creazione» (GS I, i, 270; OC II, 131), ossia ritornano costantemente trasformando lo spazio ma non il tempo: «Non è l'antitesi fra storia e natura ad avere l'ultima parola, ma la secolarizzazione senza residui dell'elemento storico nello stato creaturale» (*ibid.*). Viene meno ogni eccedenza del tempo. La modernità barocca rinuncia alla qualità del tempo a favore del suo calcolo geometrico³¹. Eppure, non si tratta di una semplice perdita. Questo «sfacelo» porta ad acuire lo sguardo piuttosto che a chiudere gli occhi e la generalità panottica che ne deriva conduce involontariamente al senso del suo stesso esistere: «Se nel dramma barocco la storia emigra sulla scena, essa lo fa come scrittura. Sul volto della natura sta scritta la parola “storia” nei caratteri

31. Si veda: GS I, i, 271; OC II, 132.

della caducità. [...] E, beninteso, la storia così conformata non appare come il processo di una vita eterna, ma come il progredire di una inarrestabile decadenza» (GS I, i, 353; OC II, 213)³².

Il sovraccarico della spazialità mondana, che poi non è altro che l'idea di un mondo vuoto, liberato da ogni senso e per ciò stesso esuberante di orpelli, conduce alla seconda conseguenza. Questo gesto piuttosto che nascondere rende evidente il terrore che lo provoca: lo sgomento davanti all'idea di essersi persi. Non idea in senso pregnante ma piuttosto pensiero che aleggia, che si percepisce ovunque. In termini più propri, si deve parlare di angoscia e di colpa.

L'angoscia scaturisce dalla «disperata desolazione della realtà terrena» (GS I, i, 260; OC II, 120), dalla convinzione che non esista via di uscita né possibile redenzione, e si accompagna alla colpa che abita tanto «colui che allegoricamente contempla» quanto «l'oggetto della sua contemplazione» (GS I, i, 398; OC II, 258). La colpa è pervasiva ed è semente cristiana. La natura in tutte le sue forme ed espressioni è colpevole. Ma la colpa macchia anche lo sguardo (dell'allegorista) che contempla tradendo l'oggetto con la sua «volontà di sapere» (*ibid.*) e consumandolo in questa contemplazione³³. Da questa colpevolezza generale e dall'angosciosa coscienza di non potersi redimere scaturisce con un'esplosione il mondo dei sentimenti che ravviva la scena.

Se angoscia e colpa pietrificano il soggetto, il sentimento mostra che c'è ancora vita; non solo vita allo stato soggettivo ma vita che pervade il mondo. Infatti il sentimento risponde «come un gesto motorio alla costruzione oggettuale del mondo» (GS I, i, 318; OC II, 178). Benjamin richiama qui la nozione bergsoniana, secondo un doppio livello. Come chiave di lettura usata dallo stesso barocco e come sua interpretazione di una certa coappartenenza di uomo e natura. Secondo il primo livello, il barocco sprofonda in una destinalità ineluttabile. Stimoli, temperie, umori, sentimenti, organi scompongono tanto il corpo umano³⁴ quanto la natura per ricomporsi alla fine in quell'unica unità ancora possibile: lo sguardo soggettivo. Se «non solo nella perdita di parti del corpo, non solo nei mutamenti del corpo che invecchia,

32. Proprio «scrittura» e «decadenza» sono i germi di nozioni a partire dalle quali per Benjamin diventa pensabile una prospettiva salvifica. Si veda: GS I, i, 350–352; OC II, 210–211.

33. Si veda: GS I, i, 393–398; OC II, 254–257.

34. Qui si trovano i germi del sadismo tardo-moderno: GS I, i, 391–392; OC II, 251–252.

ma in tutti i processi di secrezione e purificazione vi è qualcosa di cadaverico che si stacca, pezzo per pezzo, dal corpo» (GS I, i, 392; OC II, 252), questo processo di frantumazione e dispersione che potrebbe condurre la materia alla deriva trova il suo punto di arresto «nello sguardo soggettivo della melanconia» (GS I, i, 406; OC II, 266). Uno sguardo solitario che presidia e che assume varie maschere. Una di queste è quella del sovrano. Il sovrano regna sulla natura, sul destino dei sudditi. Ma nel sovrano si mostra anche la precarietà della costituzione soggettiva: quando il suo imperio dovrebbe dispiegarsi su di sé e sugli elementi naturali egli diventa tiranno o martire, facendo così emergere lo stato di eccezione che domina le relazioni nella modernità³⁵. Alla nozione di stato d'eccezione, che Benjamin utilizza riprendendola da Schmitt e, per suo tramite, da Hobbes³⁶, non può essere attribuito un valore assoluto e universale. Essa ha il pregio di definire il meccanismo attraverso il quale opera il processo che fa dell'elemento vitale il fondamento dell'ordine e, al contempo, la ragione del suo dissolversi. Da qui prende forma l'altra maschera, quella dell'«intelligenza soggettiva» (*ibid.*) che, con sguardo estraniante rispetto alla comunità degli uomini, tenta di comprendere la materialità del mondo e finisce, come un naufrago, ad accumulare saperi come fossero beni per sopravvivere.

Su questa posizione e su questo gesto fa perno l'allegoria. Per arrestare il deterioramento e per concretizzare il possesso tutto dev'essere trasformato in scrittura. Di più, in una scrittura essenzialmente geroglifica, poiché se dal mondo non scaturisce spontaneamente il senso della vita questo senso deve essere costruito. Ciò vuol dire che le cose significano altro da quel che sembrano e che questo significato può essere loro assegnato solo dopo un lavoro di investigazione volto a svelare tutti i segreti della materia. In ciò consiste la distinzione non solo tra l'uso orientale e quello occidentale dell'allegoria ma anche, all'interno di quest'ultimo, tra il quadro teorico antico e medievale in

35. Si veda: GS I, i, 245–246; OC II, 105–106.

36. Il riferimento indiretto è a un articolo apparso sulla rivista dell'Università di Chicago che, pur avendo il pregio di analizzare le connessioni e i rimandi che possono essere tessuti tra questi tre autori, fa mostra del suo limite quando concepisce il riferimento benjaminiano come un'assunzione *in toto* della teorizzazione schmittiana: H. BREDEKAMP, M.T. HAUSE, J. BOND, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, «Critical Inquiry», vol. 25, 1999, 2, «Angelus Novus»: *Perspectives on Walter Benjamin*, pp. 247–266.

cui essa si riformula e quello moderno, che nasce nel xvi secolo³⁷.

Mentre il simbolo è «di competenza teologica» (GS I, i, 336; OC II, 196), poiché vi si realizza l'unità aintenzionale tra l'oggetto sensibile e il soprasensibile, e ha a che fare con quel che precedentemente abbiamo richiamato sotto il nome di *Ausdruckslose* (trasfigurazione della natura illuminata dalla redenzione), l'allegoria ha la specifica funzione di mostrare la «*facies hippocratica* della storia come irrigidito paesaggio originario» (GS I, i, 343; OC II, 202) sprofondando nella relazione tra il significato e l'«essere figurale». Il significato immobilizza la natura e la ricompona in singoli frammenti ordinati in una temporalità sospesa, di modo che la storia «si imprime in un volto», cioè il tempo storico si mostra non come trasformazione ma come serie di frammenti che si dispongono spazialmente e che del tempo conservano solo quanto corrisponde alla legge fisica della percorrenza³⁸. Il barocco presenta attraverso l'allegoria una teologia che «non è rivolta alla felicità terrena o al bene morale delle creature ma, unicamente, alla loro misteriosa edificazione. [...] il fine della natura è l'espressione del suo significato, la rappresentazione emblematica del suo senso, che in quanto allegorico è inguaribilmente diverso dalla sua realizzazione storica. Negli esempi e nelle catastrofi morali la storia valeva solo come momento materiale dell'emblematica. [...] la storia dovrà restare racchiusa nell'oggetto fatale» (GS I, i, 347; OC II, 206–207).

Proprio qui si tocca quel secondo livello, di cui dicevamo, nel quale il barocco mette in mostra come l'indipendenza umana non sia tanto una superiorità quanto la possibilità di non esaurirsi nello stimolo naturale. Infatti, nello sguardo individuale allegorizzante Benjamin riconosce dispiegarsi il seguente processo dialettico: la conoscenza allegorica sprofonda «di immagine in immagine» (GS I, i, 405; OC

37. Per un'ampia analisi storica che sviluppa anche alcuni elementi della concezione benjaminiana e della sua lettura matura di Baudelaire (fortemente debitrice delle conquiste teoriche del lavoro sul dramma barocco), si veda P. LABARTHE, *Baudelaire et la tradition de l'allégorie*, Droz, Genève 1999.

38. «“Panoramica”, è stata definita [...] la concezione della storia del xvii secolo. [...] Se la storia si secolarizza sulla scena, si esprime in ciò la stessa tendenza metafisica che nelle scienze esatte portò, contemporaneamente, al calcolo infinitesimale. In entrambi i casi il movimento nel tempo viene catturato e analizzato in un'immagine spaziale. L'immagine dello spazio scenico — o più esattamente della corte — diventa la chiave del comprendere storico. [...] il dramma barocco vede [nella corte] lo scenario eterno, naturale, del decorso storico» (GS I, i, 271; OC II, 131–132).

II, 265) ma questa vertiginosa rovina nell'abisso si dimostra il suo stesso limite: tutto prende posto secolarizzandosi nella spazialità ma, alla fine dei conti, quest'ultima è «il mondo di Dio» (*ibid.*) e quindi la disperazione per la rovina si tramuta in coscienza del suo senso: «l'ultima fantasmagoria dell'oggettivo» (GS I, i, 406; OC II, 266) si dissolve e con un «salto mortale all'indietro» la visione allegorica «si capovolge in redenzione» (GS I, i, 406; OC II, 265). L'allegoria rimane a mani vuote poiché la sapienza luciferina che credeva di possedere si tramuta nel «non-essere di ciò che rappresenta» (GS I, i, 406; OC II, 266). Tutto è riportato al soggetto barocco che, quindi, nell'interpretazione di Benjamin, va riconosciuto come fintamente conoscente e, invece, innalzato alla testimonianza del miracolo³⁹.

Non significa che Benjamin ritenga di per sé valida la soluzione della testimonianza soggettiva del miracolo né la redenzione che acrobaticamente ricompare alla fine della caduta, invertendo lo sprofondamento in innalzamento. Quel che racchiude invece una portata esplosiva è la possibilità di non arrestarsi alla rappresentazione fantasmagorica dell'oggetto e la capacità di mostrare la tensione irrisolta con l'elemento vitale⁴⁰.

3. Eredità contemporanea: il capitalismo come religione (religiosità dell'immanenza)

Il passaggio dalla concezione del '16 a quella del '25 è un momento importante nell'elaborazione di una serie di concetti che Benjamin userà in seguito per interpretare e criticare la contemporaneità europea anteguerra⁴¹. È allora importante affrontare il momento di coagulazione di queste argomentazioni che è legato a un testo rimasto incompiuto, intitolato *Kapitalismus als Religion* e datato dalla critica 1921. Nonostante la sua stesura sia anteriore alla dissertazione, la sua

39. «la soggettività confessata e messa in mostra diventa la garante formale del miracolo» (GS I, i, 408; OC II, 267).

40. Sono questi dei temi fondamentali del pensiero di Benjamin, ripresi costantemente in lavori più tardi come *I "passages" di Parigi* e gli articoli su Baudelaire.

41. Si veda M. SAGNOL, *Tragique et tristesse. Walter Benjamin archéologue de la modernité*, Cerf, Paris 2003.

analisi non può che essere successiva in quanto vi si dispiega il senso dell'interesse che Benjamin nutre per la modernità barocca.

Come indica lo stesso titolo, l'idea di fondo esposta in queste pagine è che il capitalismo sia sostanzialmente una religione. La portata di quest'affermazione deve essere valutata con precisione poiché ciò che Benjamin cerca di far emergere sono proprio l'ampiezza e la profondità della ricaduta che la religiosità moderna ha nella realtà contemporanea secondo una vera e propria continuità di fondo.

Il dato teorico di partenza è che il capitalismo risponde alle stesse esigenze, «preoccupazioni» (GS VI, 100), «inquietudini», agli stessi «tormenti» cui in precedenza rispondeva il fenomeno della religione. Un'affermazione di ordine antropologico e di stampo kantiano da cui procedono alcune domande volte ad articolarla. Anzitutto, come può esistere questa corrispondenza? La risposta rimanda immediatamente alla modernità barocca, poiché è proprio la religiosità da essa espressa ad aver preparato il terreno al capitalismo. Come abbiamo visto, nella prospettiva di Benjamin il mondo della Riforma e quello ortodosso della Controriforma hanno concordemente espulso dall'orizzonte il momento escatologico e rinchiuso lo sguardo umano nell'ambito di un'immanenza mondana asfittica. Ciò non ha significato solo affossare lo slancio spirituale verso la trascendenza, ha anche comportato una libertà orgiastica delle forme; in breve, ha ricondotto intenzionalmente ogni spinta a una materialità dotata di una semplice vitalità biologica (per ciò stesso immediatamente corruttibile e corrotta). Su questo terreno fertile e ormai libero da ogni vincolo si è innestato «come un parassita» (GS VI, 102) il capitalismo che, pur senza esplicitarlo, Benjamin considera essere, con Weber, un fenomeno dall'esistenza e sviluppo autonomi⁴². Questa sovrapposizione è risultata talmente

42. Senza poter sviluppare qui il tema del comunismo di Benjamin, questione dai tratti complessi anche per il solo periodo giovanile, rimandiamo ad alcuni lavori dello studioso Michel Löwy, dove il pensiero dell'autore berlinese è posto in una certa prossimità terminologica e in una comunità del sentire con alcune riflessioni di personalità anarchiche e comuniste eterodosse. In questi confronti non si manca comunque di riconoscere che la sensibilità per le problematiche politiche e la critica dell'ordine sociale sono, nel suo pensiero giovanile, del tutto secondarie rispetto a questioni etico-morali e metafisico-teologiche di fondo. Si veda: M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, PUF, Paris 1988, in part. cap. 6 (trad. it. *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992); Id., *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992, in part. cap. 3.

efficace che «in fin dei conti la storia del cristianesimo è» diventata «essenzialmente quella del suo parassita, il capitalismo» (*ibid.*). Alla luce dell'argomentazione svolta finora, non ha dunque importanza se nella modernità si sono espresse posizioni tra loro distinte e anche in contrasto, com'è il caso, per l'ambito filosofico, delle dottrine di Descartes, Leibniz o Spinoza, poiché in esse è custodita una comune radice. Il dualismo cartesiano, il calcolo infinitesimale leibniziano, il fondamento vitalistico spinoziano esprimono diversamente il medesimo carattere eccezionale della modernità barocca: l'orgiastica libertà da ogni vincolo che si scatena una volta definita l'esclusività del piano immanente, impensabile prima della frattura moderna. Proprio in questo movimento si innesta l'elemento peculiare del capitalismo. Mentre la modernità articola un suo proprio dialogo con la tradizione che tradisce (secondo la doppia radice greca — διαδίδομι e παραδίδομι — del verbo latino), il capitalismo è libero anche da questa spinta a una qualsiasi ricerca di intesa con la memoria e la tradizione e dispiega con potenza assoluta i suoi elementi.

Benjamin individua quattro caratteristiche che sono proprie della «religione capitalista». Anzitutto, il suo essere «una religione puramente culturale» (GS VI, 100). Tutto quel che riguarda il capitalismo è rito, è azione che si ripete senza riflessività e in base al suo solo dispiegarsi precedente. È l'infinità del gesto singolo che ritorna in quanto gesto privo di peso e, in tal senso, mostra il suo carattere utilitaristico: è efficace, riproducibile e riprodotto in quanto semplicemente si attua e provoca conseguenze materiali. In secondo luogo, questa culturalità non solo si estende indefinitamente in ogni ambito ma è anche «permanente [...] *sans trêve et sans merci*» (*ibid.*), non ci sono momenti o ragioni di esonero. Un simile meccanismo perverso può essere concepito solo a partire dall'impossibilità di un'ex-tasi dal mondo, diffusa dal barocco. Terzo, questo culto non promette, e tanto meno realizza, una qualsiasi trasformazione. Anzi, riafferma tautologicamente il suo mondo e la sua validità in base alla sua semplice esistenza. In quest'universo il singolo si sente sempre in debito, mai completamente adeguato se non nel momento in cui si immerge nel flusso generale. Dunque, sempre colpevole: «una coscienza mostruosamente colpevole» (*ibid.*) incapace di svincolarsi da questo vortice non tanto per difetto di volontà quanto, più propriamente, perché aderisce completamente e inconsapevolmente al suo stesso dispiegamento. In ultimo, anche la

divinità viene trascinata in questo processo di universale colpevolizzazione. Dio stesso, in quanto non è più rinvio alla trascendenza bensì solo oggetto della “fede” che esaurisce il proprio orizzonte all’interno del piano immanente, finisce per assumere i tratti che il nuovo sguardo disperato ritrova in ogni cosa. «Quel che vi è di storicamente inaudito nel capitalismo è che la religione non è più riforma dell’essere bensì la sua distruzione» (GS VI, 101). Qualunque forma religiosa, secondo Benjamin, orienta in un qualche modo la condotta del credente nel senso di un’apertura propositiva della propria insufficienza. Nessuna passività e, anzi, una “provocazione” dell’essere orientata «sull’idea di felicità» (GS II, I, 203; OC I, 512). Il capitalismo stravolge questo principio e rinchiude l’idea dell’incompletezza dell’essere in una sua insufficienza colpevole che non può essere redenta ma solo disperatamente e angosciosamente affermata di continuo. In questo procedere la divinità è solo una “compagna di viaggio” lungo un cammino privo di qualunque speranza che non sia quella — seguendo la legge del ripiegamento propria di quest’epoca — di poter sperare ancora. Se la vera speranza non riguarda mai, per Benjamin, se stessi, perché è «speranza nella redenzione, che nutriamo per tutti i morti» ed «è la sola giustificazione della fede nell’immortalità, che non può mai accendersi alla propria esistenza» (GS I, I, 200; OC I, 588), allora questa speranza di secondo grado trova il proprio correlato nella disperazione che dilaga nell’intimo della soggettività e segna ogni suo gesto.

La pervasività del capitalismo è dunque totalizzante, anche se non assoluta. Ansia e angoscia sono i sentimenti che l’accompagnano e che nascondono una paura profonda: il timore di non “farcela” come comunità di uomini, più che come singoli individui.

Ritorniamo così al carattere metafisico della lettura filosofica della storia sviluppata dal pensatore berlinese. L’interrogazione benjaminiana di ordine antropologico, cui facevamo riferimento, è sempre da riportare all’interno del più ampio quadro che investiga la risposta umana a esigenze che trascendono l’uomo e il mondo che esso configura. Il capitalismo è una simile risposta generale e si conforma perfettamente con l’ordine violento mitico–destinale che Benjamin riconosce persistere sotto le apparenze della quotidianità.

L’individualità che irrompe è rottura del senso dell’in–comune, frantumazione ontologica, poiché se è vero che l’uomo si trova sempre davanti a Dio nella sua singolarità soggettiva, nel *medium* della

sua unicità corporea⁴³, non è certo in questa forma però che può stare e deve agire nella comunità degli uomini. Questo è il motivo per il quale, agli occhi di Benjamin, il fenomeno appartiene tanto alle confessioni riformate quanto al cattolicesimo. L'«età dell'oro» mondana che la Chiesa di Roma prefigura col proprio ordinamento non è infatti altro che un implicito rinvio alla teocrazia. Rispetto a essa la capacità espressiva del dramma barocco ha, ancora una volta e sempre secondo un'ambiguità di fondo, una potente capacità critica. Si sottrae al pensiero dell'ordine — che il cattolicesimo elabora in senso teocratico e la galassia della Riforma in senso etico–sociale — per pensare la ricorrenza del disordine e l'eccezionalità effimera dell'ordine che tenta di sovrapporvisi.

Il barocco che il *Trauerspiel* informa scritturalmente fa esplodere ogni tentativo di ordinare la ricchezza di una vita destinata a consumarsi ma, proprio per questo, impossibile da regolamentare. La sua cifra stilistica, l'allegoria, è parola anomica nella sua essenza e nella sua potenza. Allora, la disperazione che contraddistingue la modernità barocca non è poi così necessaria; derivata dal quadro cristiano–capitalistico che ne segna la «preistoria» e la «storia futura», può esserne spogliata in modo da liberare l'eccedenza che la sua parola allegorica promette e che Benjamin tenterà di cogliere nelle fantasmagorie della città contemporanea e nella poesia baudelairiana.

43. Si veda l'analisi proposta da Benjamin del racconto dei due amanti all'interno del saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe.

«Sed amentes sunt isti»*. Foucault e la modernità: per una problematizzazione della struttura ragione / follia

DELIO SALOTTOLO

bisogna però dire che un primo movimento
verso l'uomo totale è equivalente alla follia.

— Georges BATAILLE

per uscire dall'impasse occorre assumere co-
me criterio per distinguere il sano dal malato
non la "realtà" ma la "realtà storica"

— Ernesto DE MARTINO

Premessa

Quando Foucault afferma nell'*incipit* di un breve saggio che «forse, un giorno, non sapremo più esattamente che cosa ha potuto essere la follia»¹, ci troviamo di fronte a una affermazione chiaramente *destabilizzante* (se non *provocatoria*), perché ha come posta in gioco un rapporto del tutto nuovo con l'esperienza della follia e del suo Altro, la *ragione*, e perché pone un problema fondamentale e fondante all'interno di ciò che definiamo "modernità".

Che Foucault instauri un rapporto diretto tra esperienza della follia e modernità, lo dice egli stesso quando afferma che «la follia di Nietzsche, cioè lo sprofondarsi del suo pensiero, permette a questo

* R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 28.

1. M. FOUCAULT, *La folie, l'absence d'œuvre* (1964), trad. it. *La follia, l'assenza di opera*, in *Id., Storia della follia nell'età classica* (or. *Histoire de la folie à l'âge classique*, prima ed. 1961, nuova ed. 1972), Rizzoli, Milano 2004, p. 475 (prima trad. it. 1973).

pensiero di aprirsi sul mondo moderno»²; ma che Foucault percepisca la difficoltà di quest'affermazione traspare chiaramente all'interno della convinzione che tra il *silenzio* della follia e la *parola* della ragione, la follia si posizioni sì dalla parte del silenzio (ma questa è una questione di *struttura* economico-politica), ma soprattutto dalla parte della lacerazione stessa e che questa permette l'emergere di quella che potrebbe essere una domanda senza risposta (senza possibilità di risposta), una domanda *originaria* cui il mondo non smette mai di tentare una risposta, di brancicare un *logos*.

L'intenzione, allora, che ci proponiamo è quella di indagare a fondo l'esperienza della *follia* nello svolgimento che ha avuto in quella che può essere considerata la prima grande opera di Foucault, *Storia della follia*, per tentare un'interpretazione e per cercare di restituirne il *sensu* progettuale, problematizzandolo all'interno di questioni che non hanno mai smesso di porre domande al filosofo francese e che possono riassumersi in questo modo: che cos'è l'uomo? che rapporti intrattiene con la *sua* ragione?, fino a investire completamente la possibilità stessa di queste domande trasformandole in: da quali tipologie di lotte si è reso possibile l'uomo della modernità? da quali conflitti si è prodotta quella forma particolare di *ragione* che ora noi consideriamo *universale*?

Ed è proprio questa impostazione, connessa alle problematizzazioni di questa prima opera, a rappresentare un momento decisivo nello sviluppo della riflessione foucaultiana sempre a metà strada tra la "narrazione" di un'esperienza (il folle, il malato, il detenuto, il deviante, l'omosessuale, etc.) e la "presentazione" di una *struttura*.

1. Follia e storia della ragione. La ricostruzione genealogica di Michel Foucault

La ricostruzione dell'esperienza della follia nell'età classica prende le mosse dalla genealogia di uno spazio: il *lebbrosario*. «Alla fine del Medioevo la lebbra sparisce dal mondo occidentale»³ ma non la *spazializzazione* che l'aveva accompagnata durante tutta quest'epoca. I

2. Ivi, p. 454.

3. Id., *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 11.

lebbrosi, infatti, erano inseriti in uno spazio di esclusione che, soltanto due secoli dopo, sarà riempito da una molteplicità di differenti tipi umani: i poveri, i vagabondi, i libertini, i folli.

Lo studio di Foucault, allora, procede attraverso la genealogia dei due secoli in cui i lebbrosari sono rimasti vuoti nell'attesa di essere occupati da quelli che verranno definiti come *insensati*. Una ricostruzione della percezione della follia che parte dal tardo Medioevo, attraversa l'Umanesimo e il Rinascimento e giunge fino alla "prima" Modernità.

Il punto di partenza di tale ricostruzione si ha attraverso il più simbolico degli aspetti che contraddistingue la percezione della follia in quest'epoca di transizione: la nave dei folli. Nell'immaginario del Rinascimento, soprattutto quello nordeuropeo, compare questa strana imbarcazione che diviene immediatamente protagonista di opere letterarie e pittoriche: la più famosa è la *Narrenschiff* di Brandt, poema che racconta, in oltre settemila versi formati da rime bacciate, la furia carnevalesca e i festeggiamenti di un allegorico viaggio di folli che si conclude con il naufragio finale. La *Narrenschiff*, che si impone nell'immaginario collettivo, è in realtà realmente esistita, spiega Foucault, e rappresentava un primo meccanismo di esclusione del folle: «le città li cacciavano volentieri dalle loro cerchie; li si lasciava scorazzare in campagne lontane, quando non li si affidava a un gruppo di mercanti o di pellegrini»⁴ i quali, caricandoli sui loro battelli, li trasportavano da una città all'altra. Foucault ammette che «non è facile recuperare il significato preciso di questa usanza»⁵ ma si può affermare che l'esclusione del folle avesse un significato di soglia assoluta, oltre la quale l'uomo medioevale provava terrore e inquietudine.

A Foucault interessa comprendere il motivo per cui in questa età di passaggio dal Medioevo al Rinascimento vi sia stata una vera e propria esplosione dell'immaginario collegato alla "nave dei folli". Deve essere intervenuto, insomma, un mutamento psicologico all'interno dell'esperienza con cui l'uomo guardava alla follia: «la follia e il folle diventano personaggi importanti nella loro ambiguità: minaccia e derisione, vertiginosa irragionevolezza del mondo, e meschino ridicolo degli uomini»⁶. Ciò che è mutato è lo spazio occupato dal

4. Ivi, p. 16.

5. Ivi, p. 17.

6. Ivi, p. 20.

folle: egli non è più colui che occupa i margini a causa del suo *vizio* legato all'orgoglio e all'oblio delle virtù cristiane, ma diventa «una specie di grande irragionevolezza della quale nessuno è veramente responsabile, ma che trascina tutti quanti con una segreta compiacenza»⁷. La follia comincia già a diventare un problema connesso alla ragionevolezza e alla verità.

Il processo che viene avviato è quello dell'*interiorizzazione* della follia che comincia a rappresentare un limite *interno* all'uomo: non più l'*esterno* assoluto. Anzi diviene una *minaccia* interna e una *derisione* continua che trasforma la vita in una commedia macabra e spinge l'uomo a interrogarsi su se stesso.

Nel momento in cui la follia entra di diritto a far parte dell'interrogazione dell'uomo attorno a se stesso e alle proprie capacità, è come se si cominciasse a presagire una spaccatura che si è sviluppata, a detta di Foucault, nel momento in cui, in questa età di passaggio, è intercorsa un'incomunicabilità tra *verbo* e *immagine*, «tra ciò che è raffigurato dal linguaggio e ciò che è detto dalla plastica»⁸. Durante tutto il Medioevo l'immagine aveva avuto la stessa pregnanza simbolica del dire: l'immagine parlava e rappresentava il già detto delle parole e le parole non erano altro che le connessioni simboliche tra le immagini. Le immagini e le parole si rimandavano vicendevolmente in un orizzonte spirituale che ne garantiva la congruenza.

Questo è uno dei passaggi più complessi — ma anche più interessanti — di questa genealogia. Alla fine del Medioevo si assiste a un tale disfacimento di quel simbolismo «nel quale la rete dei significati spirituali era così serrata» da liberare e moltiplicare tutta la significazione che, non essendo inserita più in una cornice culturale ben definita, quella del rimando simbolico cristiano, risulta libera e, a tratti, inafferrabile, «il cui significato non si concede se non sotto le specie dell'insensato»⁹. Tale passaggio epocale è quello che Heidegger definisce della *sdivinizzazione* del mondo, la quale lungi dall'essere semplicemente un ateismo, rappresenta «il duplice processo attraverso cui, per un verso, l'immagine del mondo si cristianizza, ponendo a base del mondo l'infinito, l'incondizionato, l'assoluto; e, per l'altro, il cristia-

7. Ivi, p. 21.

8. Ivi, p. 24.

9. *Ibidem*.

nesimo intende la sua cristianità come visione del mondo (la visione cristiana del mondo), rendendosi così moderno»¹⁰. In poche parole il simbolismo nel momento in cui non esiste più un'interpretazione universalmente valida dell'esistente, o comunque universalmente accettata dall'intera comunità, sprigiona una molteplicità di significati che divengono "incontrollabili" e, nella loro incontrollabilità, espressione di una *minaccia* e di una *derisione*. Si potrebbe affermare che, nella prospettiva foucaultiana, il processo di *sdivinizzazione* e di *secolarizzazione* proprio della cultura umanistica (il momento in cui l'uomo non si sente più totalmente *preso* all'interno dell'universo simbolico in cui le parole sono plastiche e le immagini parlano), ha portato alla produzione da un lato dell'*homo faber* che diviene portatore di una *ragione* interiorizzata e "tutta umana" da utilizzare come *strumento* di dominio sul mondo (anticipatore, in questo senso, del "soggetto moderno") e dall'altro dell'*insensato* come minaccia e derisione della possibilità di essere *faber* dell'uomo e come ciò che deve essere escluso ovvero esteriorizzato nell'interiorizzazione per permettere il sorgere di una *ragione* chiara e distinta.

L'*immagine* nel momento in cui i simboli si moltiplicano e diventano incontrollabili diviene enigmatica e non riesce più a *parlare* chiaramente: il ruolo pedagogico che, durante tutto il Medioevo aveva assunto il mondo delle immagini della follia, come ammonimento a chi non segue la virtù cristiana, si ritrae lentamente lasciando spazio a una *fascinazione*, a una seduzione dell'immaginario dell'insensatezza. Il motivo per cui il *fascino* verso le immagini della follia si afferma in questo periodo è dovuto al fatto che da un lato «l'uomo scopre, in queste figure fantastiche, uno dei segreti e una delle vocazioni della sua natura» e dall'altro «la follia affascina perché è sapere»¹¹. Irrompe nell'immaginazione tardo-medioevale la dimensione *tragica* della follia che conduce alla scoperta da parte dell'uomo di una dimensione irrefrenabile di desiderio e passione, di un desiderio che è anche violenza e anticipazione della morte. Tali forme di delirio, è necessario sottolinearlo, non hanno ancora una dimensione *patologica* ma

10. M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in *Holzwege* (1950), trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Milano 2002 (prima ed. 1968), pp. 72-73.

11. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 26-27.

proprio *tragica*, in quanto rinviano alla complessità del rapporto tra l'uomo e il cosmo. Le immagini della follia rappresentano l'intuizione di una verità *cosmica e tragica*.

Il *verbo*, invece, compie un cammino differente: «nel dominio espressivo della letteratura e della filosofia, l'esperienza della follia nel xv secolo prende soprattutto la piega di una satira morale» divaricandosi sempre più da «quelle grandi minacce d'invasione che ossessionavano l'immaginazione dei pittori»¹². Con Erasmo è possibile affermare che la follia (non più in contatto con le forze oscure del desiderio e del cosmo) diviene umana e rappresenta l'uomo nella sua debolezza. La follia diviene allora una questione tutta interna all'uomo stesso: da *minaccia* è divenuta *derisione* e la derisione non rappresenta altro che l'*interiorizzazione* della possibilità della follia all'interno dell'uomo. La follia comincia ad assumere una funzione *critica*.

A questo punto per Foucault si tratta di ricostruire quali siano state le ragioni che hanno portato a privilegiare le esperienze della follia dal punto di vista *critico* accantonando e riducendo al silenzio l'esperienza *tragica e cosmica*. Si riscontra un duplice meccanismo che ha prodotto questo effetto.

Il *primo* viene sintetizzato da Foucault in tal maniera: «la follia diviene una forma relativa alla ragione, o piuttosto follia e ragione entrano in una relazione 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 verità derisoria. Ciascuna è la misura dell'altra, e in questo movimento di riferimento reciproco esse si respingono l'un l'altra ma si fondano l'una per mezzo dell'altra»¹³. Si può dire che la nascente ragione umanistica, quella dell'uomo realmente "misura di tutte le cose", necessiti ancora della produzione di un limite, la follia per l'appunto, per poterlo superare e preparare il terreno all'avvento della ragione moderna. Anzi la ragione *deve* preparare il terreno per lo sviluppo della *sua* ragione. Quando Heidegger si interroga sul medesimo passaggio e sulla medesima congiuntura mediante le quali si è prodotto l'avvento di un nuovo sapere, la domanda viene posta attorno alla nozione di *repraesentatio*: «rappresentare, cioè, porre–innanzi,

12. Ivi, p. 31.

13. Ivi, p. 36.

significa in questo caso: portare innanzi a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto, rapportarla a sé, cioè al rappresentante e, in questo rapporto, ricondurla al soggetto come al principio di ogni sistema»¹⁴. Lavorando, dunque, attorno alle definizioni heideggeriane possiamo notare come anche in Foucault si tratti di un meccanismo di *rappresentazione*, quello che conduce, all'interno della divaricazione, alla *presa* della follia come limite e reversibilità, come meccanismo *funzionale* alla ragione stessa nel suo movimento di produzione, come direbbe Heidegger, di una *immagine del mondo*. Il soggetto, dunque, in quanto realmente “misura di tutte le cose”¹⁵ può nascere solamente quando l'ente viene prodotto come oggetto, dunque rappresentato, e lo stesso vale nel procedimento foucaultiano per la riduzione a oggetto della follia. «Ma con ciò — prosegue Heidegger — l'uomo pone se stesso come la scena in cui l'ente non può che rappresentarsi, presentarsi, cioè essere immagine. L'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto»¹⁶.

Il *secondo* meccanismo viene sintetizzato da Foucault così: «la follia diviene una delle forme stesse della ragione. Essa si integra all'altra, costituendo tanto una delle sue forze segrete, quanto un momento della sua manifestazione, quanto ancora una forma paradossale nella quale essa può prendere coscienza di se stessa. In ogni modo la follia non acquista significato né valore se non nel campo stesso della ragione»¹⁷. In poche parole la follia diviene una dinamica *interna* alla ragione, diviene *sragione*. A nostro avviso, il superamento della dimensione di *derisione* della *sragione* si ha attraverso la nozione di *metodo*. La ragione, avendo dominato la follia, diviene ragione *critica*

14. M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., pp. 91–93.

15. Heidegger, in una lunga nota de *L'epoca dell'immagine del mondo*, riflette attorno alla filosofia di un sofista che diceva proprio: di tutte le cose di cui si serve, l'uomo è misura, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono. Protagora potrebbe essere considerato un *umanista ante-litteram*. L'affermazione del filosofo sofista non è, però, da leggersi in tal maniera, avverte Heidegger, perché ciò che è mutato in maniera decisiva da Protagora fino a Descartes è il modo di concepire l'essere dell'ente: se dinanzi a Protagora l'ente si apriva alla *presa* dell'io sofistico che ne poteva divenire μέτρον, per Descartes è la ragione stessa che produce l'ente come oggetto e il territorio di analisi dell'ente come immagine del mondo. Il movimento di produzione dell'ente come oggetto sembra essere fondamentale nella ricostruzione foucaultiana. Almeno quanto la produzione del soggetto in rapporto all'oggetto (ivi, pp. 90–92).

16. Ivi, p. 93.

17. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 39.

nel senso che la stessa follia ne rappresenta il limite “critico”. E una ragione che necessita al suo interno di una follia come limite invalicabile e come *negazione* non può che divenire *metodo* attorno a se stessa. E non è un caso che il *Discorso sul metodo* di Descartes si apra con questa affermazione: «il buon senso è a questo mondo la cosa meglio distribuita: ognuno pensa di esserne così ben provvisto che anche i più incontentabili sotto ogni altro rispetto, di solito, non ne desiderano di più»¹⁸. In primo luogo fa l'ingresso metodologico il *buon senso*, meccanismo, questo, che rimarrà presente in maniera sottile all'interno anche delle *Meditazioni* e di tutto il sistema di verità cartesiano basato su *chiarezza e distinzione*. Il *buon senso* è già di per sé esclusione di ogni senso altro che possa presentarsi come *cattivo e immodesto*, tanto è vero che implica, soprattutto, il non-volerne-di-più anche fra coloro che pretendono di essere più esigenti. Il *buon senso*, allora, è la caratteristica principale della *ragione*. Il passo prosegue: «non è verosimile che tutti si ingannino su questo punto; la cosa, piuttosto, sembra attestare che il potere di giudicare rettamente discernendo il vero dal falso, ossia ciò che propriamente si chiama buon senso o ragione, è naturalmente uguale in tutti gli uomini. Sicché la diversità delle nostre opinioni non deriva dall'essere gli uni più ragionevoli degli altri, ma solo dalle vie diverse che seguiamo nel pensare, e dalla diversità delle cose considerate da ciascuno»¹⁹. Il secondo punto risulta ancora più limpido: la *ragione*, in quanto buon senso, è *per natura* uguale in tutti gli uomini e la sua funzione è quella di distinguere il vero dal falso; la possibilità delle *opinioni* discordi è dovuto a un *errore* nel seguire il buon senso, nel fare un *cattivo* uso del *buon senso*. La ragione è divenuta una questione tutta umana, completamente interna alla *natura umana*.

Possiamo affermare che la filosofia è divenuta *gnoseologia* nel momento in cui la *ragione* si è insediata all'interno dell'uomo come suo buon senso ed è divenuta, in tal maniera, questione del vero e del falso, ovvero semplice funzione conoscitiva.

La ragione, per concludere, ha necessitato della follia per costituirsi come ragione *critica*, per sviluppare il proprio metodo di dominio, per

18. R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, trad. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 3.

19. Ivi, pp. 3-5.

costituire se stessa come soggetto originario e l'ente come oggetto, per definire il proprio campo d'azione come immagine del mondo tutta oggettivabile e dominabile da parte di se stessa.

A questo punto, la *follia* mostra la sua nuova significazione: «essa è punizione o disperazione solo nella dimensione dell'errore»²⁰. Ha inizio Descartes e la modernità²¹.

1.1. Foucault interprete di Descartes

Descartes è il grande sistematizzatore dell'epoca moderna: il procedere filosofico di Foucault si compone in maniera tale che, una volta che i saperi si sono sistematizzati in determinati rapporti tra di loro costituendo in tal modo sia l'oggetto possibile della conoscenza sia la possibilità stessa della conoscenza, soltanto allora compare la figura dell'*autore* che riesce a rappresentare pienamente la nuova configurazione dei saperi²².

Siamo arrivati al punto in cui la *follia* si è sostanzializzata come *errore* e perciò «Descartes incontra la *follia* accanto al sogno e a tutte le forme d'errore»²³.

20. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 45.

21. Può essere utile in vista di un inquadramento dell'esperienza filosofica foucaultiana sottolineare che in *Storia della follia nell'età classica*, tentativo di "storia culturale" dell'Altro, è fondamentale il momento Descartes, dunque colui che ha "istituzionalizzato" la "ragione moderna" mentre ne *Le parole e le cose*, tentativo di "storia culturale" del Medesimo, costruita all'interno della medesima cronologia, è fondamentale il momento Don Chisciotte dunque colui che ha "istituzionalizzato" il percorso della "follia" come perdita del mondo; si veda M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1967), Rizzoli, Milano 2004, pp. 61–65. Questa "strana" reversibilità — ci si aspetterebbe Don Chisciotte in una "storia della follia" e Descartes in una "storia della ragione" — dà la cifra della complessità del lavoro filosofico foucaultiano e della sua ricerca teorica in vista della ricostruzione di "totalità storiche".

22. Anche se Foucault non ha ancora sistematizzato il suo *metodo* di ricerca, l'*archeologia*, possiamo dire che in quest'opera già si ritrovano molte caratteristiche che saranno oggetto di opere specifiche in un secondo tempo. Si veda ovviamente M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir* (1969), trad. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), Rizzoli, Milano 2005; ma per avere ben presente il livello di dibattito suscitato da questa "metodologia" si vedano: ID., *Réponse au Cercle d'épistémologie*, «Cahiers pour l'analyse», 9, 1968, pp. 9–40 e ID., *Réponse à une question*, «Esprit», 371, 1968, pp. 850–874, raccolti e tradotti in italiano in ID., *Due risposte sull'epistemologia*, Lampugnani Nigri, Milano 1971; si veda ancora ID., *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969), trad. it. *Che cos'è un autore?*, in ID., *Scritti letterari* (1971), Feltrinelli, Milano 2004, pp. 1–21.

23. Ivi, p. 51.

La prima forma d'errore che affronta Descartes, quella tradizionale sin dallo scetticismo antico, è legata alle manifestazioni dei *sensi* ma il principio del *buon senso* implica che «prudenza vuole che non ci si fidi mai del tutto di chi ci abbia ingannati anche una sola volta»²⁴. I sensi, però, ingannano soprattutto riguardo quelle determinate cose che si trovano a grande distanza e sono decisamente piccole; Descartes, allora, afferma di non poter dubitare del fatto che «io sto qui, seduto accanto al fuoco, con addosso una vestaglia da inverno, maneggio questo foglio di carta su cui vado scrivendo, e così via» altrimenti si sarebbe come «certi pazzi che hanno il cervello così sconvolto dai pesanti vapori della bile da sostenere fermamente di essere dei re, mentre sono dei poveracci, o di avere indosso vesti di porpora, mentre sono nudi, o di avere una testa d'argilla, o di essere delle zucchine, o fatti di vetro»²⁵. Ed è a tal proposito, secondo Foucault, che interviene per la prima volta la follia come *paradosso* ed *errore* all'interno della meditazione cartesiana: quando egli, a conclusione del paragrafo, afferma: «ma costoro sono fuori di senno, e non mi sembrerebbe di esserlo di meno se mai li prendessi a esempio per concepire me stesso»²⁶. La seconda forma d'errore che Descartes affronta nella sua *meditatio* è quella, sicuramente più barocca, legata al *sogno* e alla confusione di esso con la *vita*. Descartes afferma che: «ammettiamo pure che si stia sognando, e quindi non siano veri tutti quei dettagli, come che apriamo gli occhi, muoviamo la testa e allunghiamo le mani [...] tuttavia si deve ben riconoscere che quanto si vede nei sogni è simile a delle immagini pittoriche [...] però anche in tal caso devono essere veri, di sicuro, almeno i colori con i quali lo rappresentano», per analogia con l'esempio della pittura per Descartes è possibile affermare che «allora sarebbe vero almeno qualcos'altro, ancor più semplice e universale [...] di tal genere appaiono essere, in effetti, la natura corporea, considerata in generale, e l'estensione di essa; la figura di quel che è esteso; la quantità, ossia la grandezza e il numero delle cose estese; il luogo in cui esse si trovano; il tempo in cui durano, e così via»²⁷.

24. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 29.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

27. Ivi, p. 31.

Foucault può, allora, affermare che «né il sogno popolato di immagini né la chiara coscienza che i sensi si ingannano possono portare il dubbio fino al punto estremo della sua universalità»²⁸; insomma, la follia non ha avuto il medesimo trattamento nella ricerca della possibilità di errore riservata al sogno e ai sensi. La *follia* in Descartes ha perso definitivamente la sua possibilità originaria di revocare in dubbio e di deridere le ambizioni della ragione; anzi l'esclusione della follia è il fondamento di quel processo meditativo che permette a Descartes di fondare la ragione moderna, di fondarla sul presupposto del *cogito*, quel principio che Foucault sintetizza: «io che penso non posso essere folle»²⁹. Nel procedimento cartesiano, allora, non è il *cogito* che permette di superare le condizioni di errore della follia come avviene per il sogno o per l'inganno dei sensi, non è la costanza della verità meditativa sempre presente in se stessi che si incontra con la follia e la supera in un procedimento superiore; anzi la possibilità stessa di fondare il *cogito* in maniera universale si basa sull'impossibilità universale della follia. Il rapporto, allora, è esclusivo/inclusivo: se sono una sostanza pensante, non posso essere folle; se sono folle, non posso essere una sostanza pensante. Questa la *certezza* di Descartes, questa la *certezza* della ragione moderna. La *follia* non può più riguardare chi possiede il *buon senso*: «sarebbe una stravaganza il supporre d'essere stravagante»³⁰ ed è soltanto a questo punto che Descartes ha potuto fondare il *dubbio* come *metodo* per la ricerca della verità e non come *pericolo* reale che può far crollare la stessa materialità della sostanza pensante: «egli scaccia la follia in nome di colui che dubita, e che non può più sragionare come non può non pensare o non essere»³¹.

Nel momento in cui la *follia* è evitata e fatta sprofondare, la lacerazione è avvenuta: «se l'uomo può sempre essere folle, il pensiero, come esercizio della sovranità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero, non può essere insensato»³².

28. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 52.

29. *Ibidem*.

30. *Ivi*, p. 53.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

1.2. *La struttura ragione/sragione e il “grande internamento”*

Come si è visto il lavoro di Foucault cerca di dimostrare che, a partire dal xvii secolo, si è costituita una struttura binaria e oppositiva che ha determinato i regimi discorsivi: da un lato una ragione come fondamento della verità costituitasi a partire dall'impostazione cartesiana di superamento del dubbio mediante l'esclusione di tutto ciò che possa mettere in questione la costituzione di un sapere e di una soggettività fondati sulla verità chiara e distinta; dall'altro, lungo i margini prima e poi inglobata attraverso strutture di controllo, la sragione come ciò che si pone come alterità assoluta rispetto alla ragione. La “struttura” ragione/sragione emerge a partire da un avvenimento storico che in Foucault assume quasi la densità di una categoria storico-concettuale (oltreché politica): il “grande internamento”³³.

«È noto — afferma Foucault — che il xviii secolo ha creato grandi case di internamento: ma è meno noto che in pochi mesi più di un parigino su cento ci si è trovato rinchiuso»³⁴. Queste strutture, che poi si diffonderanno in tutta Europa, sono organizzate in maniera tale da accogliere al loro interno tutta una serie di figure e personaggi quali i poveri, i disoccupati, i corrigendi e anche i folli, instaurando, di fatto, una parentela tra tutte queste individualità umane.

La casa di internamento rappresenta la chiave di volta per comprendere determinati fenomeni dell'età classica: in primo luogo essa non ha alcuna funzione medica e non è assolutamente equiparabile a un nostro ospedale ma è da considerarsi piuttosto come «una struttura semigiuridica, una specie di entità amministrativa che, accanto ai poteri già costituiti, e al di fuori dei tribunali, decide, giudica ed esegue» attraverso «una sovranità quasi assoluta, giurisdizione senza appello, diritto esecutivo contro il quale niente può prevalere [...] uno strano potere [...] tra la polizia e la giustizia, ai limiti della legge: il terzo stato della repressione»³⁵. Il fenomeno dell'*internamento* risponde alle esigenze dell'ordine monarchico e della società borghese che andava costituendosi in Francia e negli altri stati europei nel medesimo periodo. La stessa possibilità di un ordine monarchico e di una nascente

33. Si veda *ivi*, pp. 51–82.

34. *Ivi*, p. 54.

35. *Ivi*, p. 55.

classe borghese, per quanto riguarda l'istituzione dell'*internamento*, si fonda su una nuova percezione culturale della *miseria* e del suo significato sia "umano" sia socio-economico; questa nuova percezione si fonda su una nuova definizione dei problemi riguardanti l'*ozio* e l'*etica del lavoro*³⁶ che conduce all'istituzione di una comunità in cui si intrecciano "dovere morale" e "legge civile" in maniera da costituire un modello di coercizione complesso ma definito.

L'*ozio*, afferma Foucault, viene visto come una *rivolta* «poiché attende che la natura sia generosa come nell'innocenza degli inizi» e se fu l'orgoglio a condannare l'uomo alla caduta, l'*ozio* «è il supremo orgoglio dell'uomo una volta caduto, il risibile orgoglio della miseria»³⁷. Dunque si ha la condanna morale e borghese dell'*inattività* e della *disoccupazione* per cui tra l'*ozioso* e la *società* «si stabilisce un sistema implicito di obbligazioni: egli ha diritto di essere nutrito, ma deve accettare la costrizione fisica e morale dell'*internamento*»³⁸.

L'*internamento* è strettamente connesso alla struttura economica del xvii e del xviii secolo. C'è una certa tonalità marxiana³⁹ e in effetti Foucault afferma che l'*internamento* «costituisce una delle risposte che vengono date dal xvii secolo a una crisi economica che interessa tutto il mondo occidentale nel suo insieme: ribasso dei salari, disoccupazione, rarefazione della moneta: un insieme di fatti dovuto probabilmente a una crisi dell'economia spagnola»⁴⁰. Si trova a essere una procedura di *polizia* per limitare i disordini dovuti a una miseria generalizzata. Ma esso ha a che fare anche con l'*utilità*: «non si tratta più di rinchiudere i senza lavoro, ma di dar lavoro a coloro che sono stati rinchiusi e di farli così servire alla prosperità comune [. . .]: mano d'opera a buon mercato nei periodi di pieno impiego e di alti salari; e in periodo di disoccupazione riassorbimento degli oziosi e protezione sociale contro l'agitazione e le sommosse»⁴¹.

36. In questi passaggi si nota se non altro una tonalità weberiana. Si veda M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904–1905), trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1991), a cura di G. Galli, Rizzoli, Milano 2005.

37. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 76.

38. Ivi, p. 69.

39. Facciamo ovviamente riferimento al famoso capitolo "La cosiddetta accumulazione originaria": K. MARX, *Das Kapital*, I (1867), trad. it. *Il capitale*, I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino 2009, pp. 896–953.

40. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 70.

41. Ivi, p. 71.

Miseria, lavoro e ozio, polizia: queste le tre emergenze del fenomeno dell'internamento. La figura centrale è quella che definisce la linea di separazione tra lavoro e ozio e che segna il meccanismo dell'esclusione nel quale rimane impigliata la stessa follia come una delle forme di inutilità sociale: «se nella follia classica c'è qualcosa che parla di altrove e di qualcosa d'altro, ciò non deriva più dal fatto che il folle viene da un altro mondo, quello dell'insensato, e che ne porta i segni; ma dal fatto che egli oltrepassa da se stesso le frontiere dell'ordine borghese e si aliena al di fuori dei limiti consacrati della sua etica»⁴².

L'*internamento* è a fondamento del meccanismo di inclusione/esclusione laddove ciò che rimane escluso diviene l'Altro con la sua intrinseca pericolosità. Ma la paradossalità della struttura ragione/sragione è che, come si è visto dal versante *culturale*, non è possibile pensare realmente una esteriorità della ragione. In questo senso il "grande internamento" è una categoria storico-concettuale perché attraverso di essa la "ragione" non ha soltanto recluso e dunque escluso la "sragione" ma ha fatto sì che la "sragione" venisse letta e inquadrata come un qualcosa che devia dalla "ragione". Una "devianza" appunto.

In poche parole non c'è possibilità di alterità o di differenziazione perché ciò che è Altro è sempre ricondotto a ciò che è Medesimo. Si tratta di una questione di tassonomia spaziale: l'Altro è una figura dell'Identità così come la stessa esteriorità della ragione risulta essere ricondotta all'interno dello spazio della ragione come possibile "devianza" o come dimensione dell'"errore".

2. Derrida/Foucault: un confronto "decisivo"

2.1. *La critica di Derrida*

Il 4 marzo 1963 Derrida tiene una conferenza al *Collège philosophique* dal titolo *Cogito et histoire de la folie*. Il tema centrale dell'intervento è rappresentato da una lunga riflessione attorno a un brevissimo passaggio di *Storia della follia* di Foucault, quello appunto in cui viene interrogata la posizione di Descartes. Derrida si chiede se l'*interpretazione* proposta da Foucault sia giustificabile all'interno della stessa intenzionalità

42. Ivi, p. 77.

cartesiana perché sembra esserci una difficoltà: «quello che chiamo qui interpretazione è un certo passaggio, un certo rapporto semantico proposto da Foucault, tra quello che Descartes ha detto — o quello che si crede abbia detto o voluto dire — *da una parte, e, d'altra parte*, per esprimerci in modo intenzionalmente indefinito per il momento, un certa “struttura storica”, come si usa dire, una certa totalità storica piena di senso, un certo progetto storico totale che si crede possa essere dimostrato *in particolare* attraverso ciò che Descartes ha detto — o che si crede abbia detto o voluto dire»⁴³. La critica di Derrida, allora, si gioca su due piani: l'uno strettamente *metodologico* e l'altro di *storia della cultura*

Per Derrida si trova un'*indecisione* in quest'opera di Foucault e si gioca attorno alla nozione di *ragione*:

1. Foucault, nota Derrida, ha inteso scrivere una storia della follia in cui a parlare fosse la stessa follia, «vale a dire restituendole la parola»⁴⁴. La follia, allora, è il *soggetto* del libro nel suo duplice senso: *soggetto* in quanto tema del libro, ma *soggetto*, anche, nel senso che è la follia a parlare di se stessa e a costruire il discorso su se stessa. Il progetto di Foucault di evitare ogni deriva oggettivista e poliziesca, consistente nell'evitare di parlare della follia con lo stesso linguaggio con cui essa è stata catturata ed esclusa, in quel linguaggio della ragione i cui meccanismi nascono nel momento stesso dell'esclusione della follia, è l'aspetto «*più folle*», afferma Derrida, dell'intera ricostruzione. Il problema, dunque, riguarda l'*ordine del discorso* nel suo rapporto con l'*ordine della ragione*.
2. Derrida afferma che la storia della *follia* in Foucault corrisponde a una storia del *silenzio*, e il tema di fondo del libro è indubbiamente il meccanismo discorsivo e politico che ha costretto al silenzio la follia. Si chiede, però, Derrida: «ma, prima di tutto, il silenzio stesso ha una sua storia?»⁴⁵ o la stessa nozione di *storia* implica necessariamente la storia di un *sensò* e in quanto tale dunque sempre e soltanto una storia della Ragione che

43. J. DERRIDA, *Cogito et histoire de la folie* (1963), in *L'écriture et la différence* (1967), trad. it. *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza* (1971), Einaudi, Torino 2002, pp. 40–41.

44. Ivi, p. 43.

45. Ivi, p. 44.

produce il senso? L'interrogazione di Derrida, poi, si fa sempre più stringente: «e poi, l'archeologia, sia pur quella del silenzio, non è una logica, vale a dire un linguaggio organizzato, un progetto, un ordine, una frase, una sintassi, un'“opera”?»⁴⁶. Il paradosso per Derrida risiede nella *ripetizione* del medesimo atto perpetrato contro la follia dalla ragione classica, ancora una volta volendo costituire essa come storia e come linguaggio comprensibile a una ragione, forse non quella classica, ma pur sempre ragione.

3. Derrida afferma, a questo punto chiaramente, che «non è possibile svincolarsi *totalmente* dalla *totalità* del linguaggio storico che avrebbe prodotto l'esilio della follia, liberarsene per scrivere l'archeologia del silenzio»⁴⁷, perché risulterebbe un progetto estremamente paradossale in quanto, essendo impossibile denunciare la ragione utilizzandola, allora l'unico modo per affermare il *silenzio* sarebbe «o tacere con un certo silenzio», il che significa cercare, comunque, un linguaggio e un ordine capaci di evitare l'assoluto mutismo, «o seguire il folle sulla strada del suo esilio»⁴⁸, una sorta di condanna tragica all'inesprimibilità assoluta.

Partendo proprio dalla contrapposizione sorta nell'età classica tra *ragione* e *follia*, così come l'ha raccontata Foucault, per Derrida il testo foucaultiano è essenzialmente attraversato da un intendimento hegeliano in quanto sembra che «la rivoluzione contro la ragione non può farsi che in essa, secondo una dimensione hegeliana che, per quel che mi riguarda, ho molto apprezzato nel libro di Foucault, malgrado l'assenza di un preciso riferimento ad Hegel»⁴⁹. Quasi come se si trattasse di una dinamica di alienazione e riappropriazione nel più limpido meccanismo dialettico hegeliano. Ciò che è stato *alienato* nell'età classica, sarà oggetto di *riappropriazione* in un momento futuro, quello in cui, come si è già detto in precedenza, «non sapremo più esattamente che cosa ha potuto essere la follia»⁵⁰. Per Derrida si tratta, invece, di

46. *Ibidem*.

47. Ivi, p. 45.

48. *Ibidem*.

49. Ivi, p. 46.

50. M. FOUCAULT, *La follia, l'assenza di opera*, cit., p. 475.

mostrare che in Descartes la *folia* non viene esclusa dal procedimento metodologico fondato sul dubbio anzi il *cogito, sum* cartesiano assume il suo senso proprio nel momento in cui ha prodotto la possibilità di una dicibilità sorgiva e della *ragione* e della *folia*. Foucault è hegeliano anche perché la sua ricerca storica si muove a partire da una “totalità finita” all’interno della quale trova il proprio posto (e dunque il *sensu*) ogni enunciazione per ciò che ha effettivamente detto o agito all’interno di un processo “astuto” nel quale si intravede già una *sintesi futura*; ma è un hegelismo contraddittorio perché si apre a una fascinazione dell’“andare oltre” attraverso il tentativo di *eccedere* ogni possibilità totalizzante, tentativo che rimane a livello di suggestione. Foucault come “allievo” ortodosso di Bataille, a sua volta “allievo” eterodosso di Hegel⁵¹. Per Derrida, invece, la vera storicità della filosofia si ha a partire dal «dialogo fra l’iperbole e la struttura finita, tra l’eccesso sulla totalità e

51. Le vicende dello hegelismo francese sono molto complesse ma molto feconde dal punto di vista della comprensione dell’intera riflessione francese che si è andata costituendosi prima, durante e dopo la seconda guerra mondiale. Su questi aspetti è assolutamente fondamentale *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980. Si tratta di una raccolta di saggi su Hegel, scritti da Koyré, Wahl, Kojève e Hyppolite; l’importanza di un’operazione di questo tipo per la presentazione della ricchezza e della plasticità dello hegelismo francese la sottolinea lo stesso Salvadori nell’*Introduzione*: «Dall’Hegel ateo-esistenzialistico di Koyré discenderà — intanto — la lettura hegeliana “di sinistra” di Kojève e — quindi — l’esistenzialismo ateo di Sartre. Dall’Hegel mistico-religioso dell’altro capostipite — che fiancheggia, e in parte influenza, un certo esistenzialismo romantico-trascendentale alla Gabriel Marcel — si svilupperà l’ermeneutica hegeliana “di destra” di padre Niel e dell’intera *coterie* cristiana. Da ambedue, inoltre, trarrà alimento l’interpretazione più impegnata nel confronto/scontro col marxismo, quella umanistica di Jean Hyppolite» (ivi, p. xviii). Per quanto riguarda Bataille deve essere sottolineata la fondamentale esperienza del corso di Kojève; si veda A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la “Phénoménologie de l’esprit” professées de 1933 à 1939, à l’École des hautes études, réunies et publiées par Raymond Queneau* (1947), trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’Ecole Pratiche des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996; si vedano inoltre alcuni saggi che lo stesso Bataille ha scritto su Hegel: G. BATAILLE, *Hegel, la mort et le sacrifice* (1955) e ID., *Hegel, l’homme et l’histoire* (1956), trad. it. rispettivamente *Hegel, la morte e il sacrificio* e *Hegel, l’uomo e la storia*, in *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa, F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985, rispettivamente pp. 71–93 e pp. 11–35. All’interno di questa raccolta segnaliamo anche il breve saggio di M. CIAMPA, *Animali post-storici*, ivi, pp. 129–148, perché permette di cogliere evoluzioni successive dello hegelismo francese. Può sembrare utile ricordare che Foucault è stato allievo di Jean Hyppolite, autore di una delle più importanti monografie sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la “Phénoménologie de l’esprit” de Hegel* (1946), trad. it. *Genesi e struttura della “Fenomenologia dello spirito” di Hegel* (1972), Bompiani, Milano 2005.

la totalità chiusa»⁵². È la dimensione dell'*ermeneutica* a permettere il dialogo tra ciò–che–eccede e ciò–che–è, quell'*ermeneutica* mediante la quale, per Derrida, è possibile rintracciare nella parola filosofica una *traccia* che rimanda a ciò che, al di sotto di essa, è sprofondato; la *follia* sopravvive in Descartes e in tutta la modernità proprio attraverso il suo “sprofondare” nella dimensione sotterranea della *traccia* che determina in un certo senso la superficie del pensiero. Foucault, invece, cercherebbe di attuare un progetto ancora più complesso e ambizioso: attingere a una ragione più profonda, antecedente, forse addirittura *originaria*, in maniera tale da sfuggire alla pretesa oggettivante del linguaggio della ragione classica, un qualcosa che possa essere definibile attraverso una *purezza* che si ponga prima della violenza dell'esilio e della dialettica della ragione classica di inclusione / esclusione. Il gesto di Foucault si richiama a una dimensione *originaria* del pensiero, indeterminabile e “impossibile”, che allude a una regione in cui «la ragione è più folle della follia — perché essa è non–senso e dimenticanza — e dove la follia è più razionale della ragione perché è più vicina alla sorgente viva anche se silenziosa o appena sussurrante del senso» per cui la crisi di cui parla Foucault «è classica, non forse nel senso dell'*età classica*, ma nel senso del classico essenziale ed eterno, benché storico in un senso insolito»⁵³.

2.2. La risposta di Foucault

Il 9 settembre 1971 Foucault pubblica sulla rivista «Paideia» *Mon corps, ce papier, ce feu*, breve saggio di risposta a Derrida, a distanza di otto anni da *Cogito e storia della follia*. Il saggio non rappresenta soltanto una risposta ad alcune delle critiche di Derrida ma anche la determinazione di un discorso fondamentale sul problema della “soggettività”.

La risposta di Foucault evade le accuse più dirette di hegelismo — e su questo punto fondamentale torneremo nelle conclusioni — e si concentra soprattutto sulla posizione di Descartes e sul suo essere a fondamento della soggettività moderna. Il discorso foucaultiano si gioca proprio attorno alla nozione di *meditazione* come pratica discorsiva con le sue specifiche regole formali e le sue relazioni di

52. J. DERRIDA, *Cogito e storia della follia*, cit., p. 76.

53. Ivi, p. 79.

potere e di trasformazione specifiche: la riflessione di Foucault verte attorno alla struttura e alla differenza strategica tra ciò che chiamiamo *discorso* e ciò che chiamiamo *meditazione*.

«Ogni discorso,» afferma Foucault «qualunque esso sia, è costituito da un insieme di enunciati che sono prodotti ciascuno nel loro luogo e nel loro tempo, come altrettanti avvenimenti discorsivi [. . .] quanto al soggetto del discorso, esso non è per nulla implicato nella dimostrazione: resta in rapporto a questa, fisso, invariante e per così dire neutralizzato»⁵⁴. Foucault, come ha cercato di dimostrare ne *L'archeologia del sapere*, incentra la sua riflessione sul discorso come *evento* e sul soggetto (dell'enunciazione, ovviamente) come *funzione* e come *invariante*, vale a dire come una posizione che può essere ricoperta anche da più individui: il posto del soggetto è uno dei correlati dell'enunciazione ma questa non viene prodotta dal soggetto ma *si* sviluppa all'interno dell'*archivio* e mediante gli *a priori* storici⁵⁵.

Il *discorso*, dunque, produce l'*oggetto* della sua enunciazione e il *soggetto* come posizione.

«Invece una “meditazione” — prosegue Foucault — produce, come altrettanti avvenimenti discorsivi, nuovi enunciati che comportano una serie di modificazioni del soggetto enunciante: attraverso ciò che si dice nella meditazione, il soggetto passa dall'oscurità alla luce, dall'impurità alla purezza, dalla stretta delle passioni al distacco, dall'incertezza e dai movimenti disordinati alla serenità della saggezza, ecc.»⁵⁶. La *meditazione*, allora, rappresenta una strategia discorsiva volta alla trasformazione del *soggetto enunciante*. Foucault afferma che, per il tipo di riflessione di Descartes, si potrebbe parlare di *meditazione dimostrativa* che si attua attraverso una dinamica, verrebbe da dire, *viziosa*: gli *enunciati* della meditazione dimostrativa *modificano* il *soggetto* enunciante nel momento stesso in cui gli presentano dubbi o lo aiutano a liberarsi dalle false convinzioni; allo stesso tempo i dubbi e le modificazioni intervenute all'interno del *soggetto* enunciante *producono* nuove serie di *enunciazioni* attraverso un meccanismo di dimostrazione. Le strategie della *meditazione* sono l'esigenza di siste-

54. M. FOUCAULT, *Mon corps, ce papier, ce feu* (1971), trad. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 497.

55. Per un approfondimento di tali questioni “metodologiche” si veda M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 105–176.

56. M. FOUCAULT, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, cit., p. 497.

ma «che ogni lettore deve percorrere se vuole provarne la verità» e la pratica dell'*esercizio* «che ogni lettore deve effettuare, dalle quali ogni lettore deve essere toccato, se a sua volta vuole essere il soggetto che enuncia, per proprio conto, questa verità»⁵⁷.

La trama logico-dimostrativa si intreccia alla pratica ascetica, afferma Foucault, e soprattutto nel passaggio che interessa la follia e il sogno.

Il primo momento di crisi, come si è già visto, è rappresentato, all'interno della prima meditazione di Descartes, dal problema dei *sensi*. Foucault lo definisce "sillogismo dei sensi" e può essere riassunto in questo modo: «devo diffidare di ciò che mi ha ingannato una volta; ora i sensi, da cui io ho tutto ciò che ho ricevuto di più vero e di più sicuro, mi hanno ingannato, e più di una volta; non devo dunque più fidarmi di essi»⁵⁸. Cos'è, a questo punto, che permette il superamento di tale sillogismo e della sua trama logico-deduttiva? La risposta è chiara: la pratica ascetica dell'*esercizio spirituale*. Quando Descartes afferma che «*quamvis interdum sensus circa minuta quaedam et remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest*»⁵⁹, Foucault nota che è proprio nell'utilizzo dell'avverbio *plane* che si percepisce l'intervento ascetico della soggettività che, spostando la trama enunciativa logico-deduttiva in un territorio altro di enunciazione, permette l'avvento di nuove catene deduttive e il superamento ascetico della difficoltà. Ci troviamo di fronte a una impossibilità «per il soggetto di effettuare realmente, nell'*esercizio* che modifica proprio lui stesso, un dubbio così generale»⁶⁰. È avvenuto uno spostamento decisivo all'interno della percezione del dubbio: da *oggettivo* (in questo senso va interpretato il dubbio degli scettici antichi e di quelli moderni) a *soggettivo* attraverso un movimento di interiorizzazione spirituale. Tale introiezione del dubbio all'interno del soggetto come sua possibilità di costituzione si attua attraverso la rappresentazione del sistema di *attualità*: l'attualizzazione come permanente costitutività presuppone una presenza attuale di colui che dubita e che non può dubitare di tutto *plane*. Il passo di Descartes, infatti, prosegue in tal maniera: «ut

57. Ivi, p. 498.

58. Ivi, pp. 498-499.

59. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 28.

60. M. FOUCAULT, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, cit., p. 499.

iam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, et similia»⁶¹: nello spessore di quello *iam* è avvenuto il passaggio fondamentale che permette l'attualizzazione e la soggettivazione: il superamento spirituale dell'inconveniente scettico (nonché logico-deduttivo) della perenne dubitabilità. Lo spostamento è avvenuto e quindi, secondo la dinamica della *meditatio*, è pronta una nuova catena deduttiva che deve rispondere a questa domanda: «se debbo mettermi a dubitare del luogo in cui sono, dell'attenzione che porto a questo foglio, e di questo calore del fuoco che contraddistingue il mio presente istante, come potrei restar convinto del carattere ragionevole della mia intrapresa?»⁶². Compagno, allora, le riflessioni attorno alla follia e al sogno.

La *follia* rappresenta la messa in discussione più radicale di ogni sistema di attualità per cui, nella sua stessa irragionevolezza, non può costituire una reale messa in crisi del procedimento meditativo: il soggetto che si sta facendo strada all'interno del dubbio (ora *soggettivo*) e che si pone come ragionevolmente (*plane*) dubitante non può ora (*iam*) credersi *demens*. Foucault nota che Descartes utilizza i termini *amens* e *demens* proprio quando vuole delineare una distanza tra il soggetto ragionevolmente dubitante e il folle: tali termini, infatti, all'epoca di Descartes, avevano un'utilizzazione giuridica piuttosto che medica e indicavano la persona incapace di determinati atti civili, religiosi, giudiziari; la definizione di *demens* è allora assolutamente dequalificante. È una questione di legalità: il soggetto non può essere *demens* perché altrimenti perderebbe la propria *qualificazione* (*plane*) e il proprio *sistema legale di attualità* (*iam*). È una questione di legalità che sancisce il *dissidio* tra verità e follia: «proprio questo è il punto decisivo in cui Descartes si separa da tutti coloro per i quali la follia può essere, in un modo o nell'altro, portatrice o rivelatrice di verità»⁶³.

Con l'esclusione della follia in quanto *paradosso* dall'esercizio dimostrativo e spirituale, Descartes incontra il *sogno* come altro esempio capace di mettere in crisi il sistema di attualità del soggetto meditante. Il *sogno*, però, si differenzia dalla *follia* sotto vari punti di vista in quanto «fa parte delle virtualità del soggetto (io sono uomo), delle sue

61. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 28.

62. M. FOUCAULT, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, cit., p. 500.

63. Ivi, p. 501.

virtualità frequentemente attualizzate (ho l'abitudine di dormire e di sognare), dei suoi ricordi (mi ricordo perfettamente di aver sognato), e dei suoi ricordi che possono essere resi con la più viva impressione (al punto di poter validamente paragonare la mia impressione attuale e il mio ricordo del sogno)⁶⁴. Il sogno può appartenere alla nuova soggettività che nasce dalla meditazione in quanto è interno al sistema di attualità e non destabilizza la raggiunta unità del soggetto; quando Descartes afferma «*age ergo somniemus*»⁶⁵, per poi dedurre che quanto si vede nei sogni può essere comunque ricondotto alla intellegibilità della realtà nelle sue verità chiare e distinte: «*nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul iuncta sunt quinque*»⁶⁶, il soggetto non ha più nulla da temere circa la propria costituzione.

Il soggetto è allora *ragionevole* (in quanto costitutivamente non-folle) e *dubitante* (in quanto l'indistinzione tra sogno e veglia permette comunque la percezione delle verità intellegibili). La costituzione è avvenuta e a questo punto il soggetto può andare anche incontro al *genio maligno* senza che possa intervenire una frattura all'interno di se stesso.

Conclusion

In queste brevi conclusioni non si può non sottolineare come la riflessione di Foucault nel giro di pochi anni abbia subito un'importante trasformazione. Dalle pagine letterariamente suggestive ed efficacemente descrittive di *Storia della follia*, dove lo stesso linguaggio è messo alla prova nel tentativo di cercare "vie di fuga" alla modernità fino a giungere a questa lucida e fredda riflessione sul meccanismo di costituzione della soggettività cartesiana mediante la strategia ascetica della meditazione, è chiaro che si sia prodotto uno spostamento fondamentale.

A nostro avviso la questione è *politica* nel senso più ampio del termine.

64. *Ibidem*.

65. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 30.

66. *Ivi*, p. 32.

L'immagine della *folia* come luogo *originario* dell'umano sembra assumere la sua pregnanza proprio in un tentativo sia storico-concettuale sia politico di "evasione" dalla modernità, dalla dialettica, dalla soggettività, dalla ragione moderna. L'esperienza di una certa originarietà dell'umano, originarietà in un certo senso immunizzata dalla stessa "struttura" della modernità, sembra poter richiamare una possibilità di "evasione" all'interno di esperienze esistenziali totalmente "altre". Sia esso il circolo malattia/salute di Nietzsche, sia esso l'urlo glossolalico di Artaud. Ma è proprio la dimensione dell'"evasione", dell'oltrepassamento del limite, anzi di una certa "dialettica" limite/trasgressione — così come appare all'interno di un complesso saggio breve sull'esperienza filosofico-esistenziale di Bataille⁶⁷ — a essere il problema fondamentale all'interno di questa prima fase della riflessione di Foucault.

In poche parole il primo tentativo compiuto da Foucault per problematizzare una possibilità di "resistenza" è stato quello della ricerca di una *differenza assoluta* capace di de-territorializzare l'ossessione del Medesimo imperante nella modernità. *Differenza* per l'appunto *assoluta* in quanto *sciolta* da ogni connessione con forme di riduzione al Medesimo. In primo luogo Bataille e il problema della *trasgressione*: «forse l'esperienza della trasgressione, nel movimento che la trascina verso qualsiasi notte, mette in luce questo rapporto della finitudine nei confronti dell'essere, questo momento del limite che il pensiero antropologico, dopo Kant, designava soltanto da lontano e dall'esterno, nel linguaggio della dialettica»⁶⁸. Se il *limite* diviene assoluto, come in Bataille, e il senso dell'umano un'*impossibilità* di vera esperienza — così come viene da lui raccontata all'interno dei saggi sull'*erotismo* e sulla *religione*⁶⁹ — il problema diviene quello del posizionamento dell'umano

67. M. FOUCAULT, *Préface à la transgression* (1970), trad. it. *Prefazione alla trasgressione*, in *Id., Scritti letterari*, cit., pp. 55-72.

68. *Ivi*, p. 70.

69. Questi due saggi sono di fondamentale importanza per la comprensione del percorso batailliano e presentano anche una certa specularità. Entrambe queste esperienze prendono avvio dallo stesso momento, quello del "distacco" e del "dissidio" dalla natura. *Erotismo* e *religione* non sono altro che forme trascendentali sorte per la perdita da parte dell'uomo dell'immanenza naturale. In questi saggi si incrocia la riflessione filosofica pura e un interesse di carattere antropologico; si vedano: G. BATAILLE, *Théorie de la religion* (1974), trad. it. *Teoria della religione* (1978), SE, Milano 2002; *Id., L'érotisme* (1957), trad. it. *L'erotismo* (1967), Mondadori, Milano 1972.

all'interno di una finitudine antropologica che Foucault non si è mai stancato di affrontare sin dal commento all'*Antropologia pragmatica*⁷⁰. Se in Bataille nell'esperienze del *riso* e delle *lacrime* (o anche del sacrificio, dell'erotismo, etc.) a essere determinante è l'impossibilità del linguaggio e quindi la possibilità di "pensare l'indicibile" come *limite*, e da qui l'assolutezza dell'interdetto linguistico, in Blanchot con il suo *di fuori*⁷¹, ma ancor di più nelle esperienze di "insurrezione linguistica" di Roussel⁷², Brisset e Wolfson⁷³ a essere tematizzata è la possibilità di "dire l'impensabile" come la possibilità di "resistenza" al dominio linguistico e sintattico dell'ordine del discorso moderno. Quasi un confronto/scontro tra *schizofrenia* e *modernità*. Negli enunciati di questi autori Foucault cerca la possibilità di costruzioni linguistiche che permettano la costituzione di dinamiche di senso differenti. Se — in linea con la linguistica saussuriana — il senso di una frase è dato non dalle singole parole ma delle regole che le connettono, un'insurrezione dal punto di vista linguistico può avvenire solamente attraverso la connessione tra la *folia*, come possibilità di "nuove" e "differenti" costruzioni di senso, e *linguaggio*, come potenza che va oltre le possibilità concesse dall'ordine del discorso proprio della modernità.

Quella tentata dal filosofo francese è la ricerca dell'alterità assoluta nel suo potenziale liberatorio. Ma è proprio la critica di Derrida a cogliere nel segno e Foucault doveva metterla alla prova attraversando esperienze di pensiero estreme e "anarchiche". Questo, per noi, spiega il "ritardo" della risposta foucaultiana.

Foucault, dunque, risponde soltanto dopo otto anni e non ha risposto direttamente a quelle che rappresentavano le accuse più profonde, quelle di "metodo" sull'archeologia e quelle concettuali sul suo "hegelismo latente". In realtà Foucault non risponde alle "accuse" più dirette di hegelismo forse perché è consapevole dell'esattezza di quelle critiche. Ma va detto anche che forse il giudizio più penetrante sul

70. Si veda M. FOUCAULT, *Introduction à l'“Anthropologie” de Kant* (1961), trad. it. *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, in I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, trad. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, pp. 9–94.

71. Si veda M. FOUCAULT, *La pensée du dehors* (1966), trad. it. *Il pensiero del di fuori*, in ID., *Scritti letterari*, cit., pp. III–134.

72. Si veda ID., *Raymond Roussel* (1963), trad. it. 1978, ora *Ombre corte*, Verona 2001.

73. Si veda ID., *Sept propos sur le septième ange* (1986), in ID., *Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris 1994, pp. 13–25.

fallimento di questa esperienza di pensiero la dà lo stesso Foucault quando afferma che «sfuggire realmente a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia che egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove»⁷⁴. Sembra una sorta di ammissione: Hegel è ancora lì, più “astuto” che mai. Derrida ha ragione e Foucault sa bene che il meccanismo dell'*eccedenza assoluta* è esso stesso hegeliano, in un senso rovesciato, ma pur sempre hegeliano.

Soltanto dopo aver riportato a galla il “rimosso”, quello che nella filosofia degli anni '60 in Francia assumeva i contorni di una vera e propria *ossessione*, l'hegelismo in tutta la sua plasticità e in tutta la sua ampiezza (ben maggiore di quella che si è soliti accordarle e meno schematica di quanto possa sembrare), Foucault può cercare un cammino differente per pensare la “resistenza” e questo cammino si consolida solamente nel momento in cui quella che sembrava una struttura assoluta, la relazione ragione/follia, si concretizza all'interno della storia politica (e anche “polemica”) dell'Occidente, impattando sulla dimensione biomedica dell'umano e incontrando una nuova relazione, ben più decisiva, per la comprensione della modernità e dei suoi meccanismi, segnata dalla relazione normale/patologico⁷⁵. La *seconda* deriva indubbiamente dalla *prima*, sorge dal fallimento “ideologico” della prima, ma restituisce il senso di un “empirismo radicale” a cui Foucault ha consegnato — a nostro avviso — il senso profondo della sua riflessione.

74. ID., *L'ordre du discours* (1971), trad. it. *L'ordine del discorso* (1972) ora in ID., *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004, p. 55.

75. Non si può non ricordare un testo decisivo nell'ambito dell'epistemologia storica francese come G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique* (1966), trad. it. *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998. Ed è proprio Foucault a segnalare Canguilhem come uno dei suoi maestri e come un pensatore decisivo per lo sviluppo della riflessione francese; si veda M. FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science* (1985), ora in *Dits et écrits*, IV, trad. it. *La vita: l'esperienza e la scienza*, in ID., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3, 1978–1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 317–329.

Il mostro politico

Traduzione dal francese di Filippo Benfante

YVES CHARLES ZARKA

Quelle tre figure della rottura della norma che sono l'anomalia, l'anormalità e la mostruosità, non sono estranee alla politica. Anzi, si può dire ch'esse trovano una manifestazione privilegiata nel campo della politica. La prima delle tre caratterizza allo stesso tempo una particolare trasgressione della norma e la categoria complessiva delle trasgressioni. Da quest'ultima prospettiva, l'anormalità e la mostruosità sono anomalie. Sotto il primo aspetto, invece, l'anomalia è una distorsione della regola o della norma che può essere accidentale o anodina, e dunque passibile di essere ridotta. L'anomalia può essere frequentata. L'anormalità è più legata all'idea di una patologia: una distorsione della norma naturale. Infine, la mostruosità è una trasgressione rilevante, che dà luogo all'esistenza di un essere contraddittorio, contro natura, un'eccezione terrificante.

Ora, sin dall'antichità, il tiranno ingiusto e crudele è stato qualificato come mostro. Cicerone, nelle sue filippiche contro Marco Antonio, utilizza l'immagine della belva per caratterizzare la crudeltà e l'ostilità del generale contro la repubblica dei romani, così come le minacce ch'egli indirizza al Senato e il pericolo che fa correre alla patria: «Se una volta Antonio voleva la vostra servitù, ora è il vostro sangue che, nella sua ira, egli brama. Sangue, strage, carneficina di cittadini davanti ai suoi occhi: è questo lo spettacolo che più d'ogni altro lo diverte. Non è con un uomo sia pure infame e scellerato che voi avete a che fare, ma con una belva mostruosa, orrida»¹. Anche Tacito, nei suoi *Annales*, descrive Nerone come un mostro matricida, piromane,

1. CICERONE, *Orationes Philippicae*, trad. it. *Le filippiche*, a cura di B. Mosca, Mondadori, Milano 1996, vol. I, *Quarta Filippica*, II-14, p. 327.

criminale e persecutore². In Svetonio, è la mostruosità di Caligola che è stigmatizzata quando l'imperatore, nella sua follia, si considera pari a un dio: «Fino a questo punto abbiamo parlato di un principe; ma da ora dobbiamo parlare di un mostro»³.

La mostruosità politica non è affatto un'invenzione recente. La metafora del mostro attraversa anzi tutta la storia politica, dove non sono mai mancati Principi, Re, Imperatori o Führer che si prestano a essere dipinti con le sembianze di un mostro.

Ma precisamente che cos'è un mostro? Un mostro è un'entità giuridico-biologica⁴. Sul piano della sua natura biologica, ciò che, dal Medioevo, caratterizza il mostro è il fatto di essere composito, un ibrido. Questa condizione di ibrido può essere di vario genere. Il mostro può essere un misto di due regni: quello animale e quello umano. In questo caso si ha a che fare con un essere che è in parte umano e in parte animale. L'ibridazione può aver luogo anche tra due specie, per esempio un maiale con la testa di montone. Può essere anche la combinazione di due individui: un essere con una testa e due corpi, o un sol corpo con due teste. Può ancora risultare dalla composizione dei due sessi: chi è allo stesso tempo uomo e donna è tradizionalmente un mostro. Anche la fusione di due forme può dar origine a un mostro: quello che non ha né gambe né braccia, come un serpente, è un mostro.

La mostruosità è dunque prima di tutto una trasgressione dei limiti naturali, della distribuzione delle classificazioni e della distinzione degli esseri. Ma non è solo questo. C'è bisogno d'altro: che la trasgressione naturale sia abbinata a una trasgressione della legge, sia questa giuridica, politica o religiosa. Infatti, c'è mostruosità solo laddove il disordine naturale viene a perturbare il diritto civile o religioso. Il mostro nasce dunque dove due infrazioni si congiungono. La mostruosità non è solo una irregolarità naturale, cioè una infermità, ma anche un'irregolarità giuridica che impedisce al diritto di funzionare, come Michel Foucault ha mostrato nel suo corso al Collège de France

2. TACITO, *Annales*, XIV, 7, 1-6.

3. SVETONIO, *De vita duodecim caesarum libri VIII*, trad. it. *Vite dei Cesari*, introduzione e premessa di S. Lanciotti, trad. di F. Dessì, IV, *Caligola*, XXII, p. 431.

4. Si veda M. FOUCAULT, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Gallimard-Seuil, Paris 1999; trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 57 e ss.

sugli *Anormali*. Per esempio, nel caso dell'unione di due regni: un essere che è allo stesso tempo uomo e animale rappresenta l'infrazione del diritto umano e del diritto divino (la fornicazione tra un essere umano e un animale). In questa circostanza non c'è semplicemente infrazione del diritto, ma impossibilità che il diritto possa rispondere a certe questioni, come per esempio: bisogna battezzarlo? Davanti a un mostro a due teste o a due corpi, la domanda è: ci vuole un battesimo o due? Il mostro produce un imbarazzo del diritto e della legge. Dal Medioevo ai nostri giorni, alcuni tipi di combinazioni hanno simboleggiato la mostruosità per eccellenza: l'uomo bestiale, i fratelli siamesi, gli ermafroditi, ecc.

Com'è che la figura del mostro investe la politica? In che modo la politica è un luogo privilegiato dell'apparizione della mostruosità? C'è un momento preciso e privilegiato in cui la figura ibrida del mostro non è più solo una metafora incaricata di denunciare un potere ingiusto, odioso e criminale, ma è in relazione con un tipo di spiegazione naturalista, che ha la funzione di radicare il crimine in una natura che si manifesta con precisi atti (l'antropofagia e l'incesto)? Che ne è oggi della figura del mostro politico? Non si assiste a una sua banalizzazione, sotto la forma del mostro ordinario?

Per rispondere a tali domande, esaminerò tre punti:

1. le due figure del mostro politico;
2. la derealizzazione del mostro politico;
3. la banalizzazione del mostro: dal mostro politico al mostro sociale.

1. Le due figure del mostro politico

La figura del mostro politico, benché costantemente utilizzata nella storia, non ha mantenuto sempre lo stesso significato: ha conosciuto infatti dei cambiamenti. Qui ci occuperemo di uno di questi. Ricordiamo prima di tutto che, sul piano politico, la figura del mostro fu sin dall'antichità, ed è tuttora, una metafora per designare un potere tiranico ingiusto e criminale. Tuttavia, è in un'epoca piuttosto recente che questa figura ha acquisito, oltre al suo significato retorico, letterario o giuridico, anche un senso di stampo naturalista, in cui il mostro

dipende da una scienza naturale e non più da una concezione delle meraviglie o delle sregolatezze. È questo spostamento di significato che vorrei analizzare in primo luogo.

Nel Medioevo, nel Rinascimento, all'inizio dell'età moderna, il tiranno è descritto nella maggior parte dei casi con le sembianze del criminale e del nemico. È un criminale non nel senso del diritto civile, ma del diritto di guerra. È dunque possibile, quando si tratti di un usurpatore, ucciderlo come una bestia feroce. Così, nel Medioevo, la tirannia è considerata da due punti di vista: 1) in quanto tirannia per difetto di titolo, *defectu tituli*, qualifica l'usurpatore, colui che s'impadronisce del potere in modo illegittimo; 2) in quanto tirannia d'esercizio, *ex parte exercitii*, qualifica il tiranno legittimo ma ingiusto e crudele. Questa distinzione, che si ritrova in Giovanni di Salisbury, è presente anche presso la maggior parte dei teorici del tirannicidio, benché con sfumature diverse. La questione del diritto di resistenza riguarderà in particolare il fatto di stabilire se è qualsiasi individuo oppure solo "il popolo in corpo" ad avere il diritto di mettere a morte il tiranno. Per risolvere questo problema, bisogna prima definire l'istanza in grado di determinare che si sia davvero in presenza di un tiranno. Nella maggior parte dei casi si tratta di rappresentanti qualificati del popolo, cioè di una autorità pubblica, a cui spetta di esprimere un regolare giudizio. Se viene richiesta una simile procedura, in particolare in certi testi di Tommaso d'Aquino, il diritto di resistenza è considerevolmente limitato.

Questa problematica si ritrova nel Cinque- e Seicento. Così, George Buchanan nel suo *De jure regni apud Scotos* (1579) pone la tirannia come antimodello della monarchia, che rappresenta il paradigma della legittimità. Egli richiama le distinzioni aristoteliche: il governo monarchico è conforme alla natura, la sua autorità è accettata dai sudditi, consiste in un governo di uomini liberi per mano di uomini liberi, i cittadini sono garanti della sicurezza del loro re e questi governa secondo l'interesse pubblico. D'altro canto, il governo tirannico è contrario alla natura, il suo potere si esercita contro la volontà dei sudditi, consiste in una relazione tra padrone e schiavi, vengono impiegati degli stranieri per opprimere i cittadini a profitto del tiranno, il quale non ha altra preoccupazione che il suo interesse particolare. Questi tiranneggia le leggi perché le ha in suo potere, cioè ha il potere di distruggerle. Dunque la tirannia distrugge il legame sociale e politico,

in particolare il legame di cittadinanza, e persino quello di umanità. Il tiranno è dunque il nemico non solo del popolo, che martirizza, ma dell'umanità intera e di Dio. È il nemico pubblico per eccellenza. Padrone arrogante e oppressore, vive tuttavia temendo i suoi cittadini, i suoi servitori e i suoi vicini. Dunque, è legittimo per chiunque punirlo o ucciderlo. Si ritrovano più o meno le stesse considerazioni nella *Politica* di Altusio (1610).

È soprattutto con John Milton che l'idea del tiranno fuorilegge, distruttore del legame di cittadinanza e persino d'umanità, si incarna nella figura al tempo stesso di nemico pubblico e di mostro. Insisterò su Milton perché per lui si tratta di giustificare la prima esecuzione di un re in seguito a un processo, quella di Carlo I d'Inghilterra. Per molti versi, questa condanna a morte diventerà un modello per l'esecuzione di un altro re, in Francia questa volta: Luigi XVI. Ci tornerò fra poco, perché la qualifica di mostro prenderà allora un altro senso.

Ma partiamo da Milton che, pochi giorni dopo l'esecuzione di Carlo I, pubblica *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), in cui sviluppa gli argomenti che giustificano quanto accaduto. L'idea fondamentale riguarda il fatto che, quando l'autorità trasgredisce al patto e al giuramento che gli conferiscono la sua dignità, essa diviene tirannica e assume le sembianze del nemico pubblico. Un tiranno è un nemico pubblico in senso letterale, il diritto di difendersi da lui è identico al diritto di guerra esterno: «The law of civil defensive war differs nothing from the law of foreign hostility». In questo contesto, il diritto di resistenza del popolo non può essere assimilato a una ribellione: è infatti l'esecuzione della giustizia contro colui che la rifiuta. Il tiranno è criminale, nemico pubblico, essere estraneo all'umanità, dunque un mostro, la cui unica sorte deve essere morire. La metafora del mostro, benché sia presente, non fa che accompagnare la legittimazione del tirannicida e dunque la trasformazione dell'esecuzione, che per i monarchici era un atto criminale di ribellione, in atto con cui si adempie una giustizia ritualizzata. L'esecuzione del tiranno non mette il Parlamento o il popolo in una posizione di ribelle fuorilegge, al contrario ne fa lo strumento di una giustizia superiore che si esercita in modo perfettamente regolato e ritualizzato nel gesto di schiacciare l'infame bestia disumana che ha trasgredito tutte le leggi della morale e della politica.

La figura del mostro politico prende ben altra ampiezza in oc-

casione della Rivoluzione francese, e in particolare nel momento dell'esecuzione di Luigi XVI⁵. Il carattere del tiranno come mostro politico diventa un tema allo stesso tempo costante e centrale in una grande quantità di testi, di trattati, di pamphlet riguardanti la teratologia, il diritto, la politica, ecc. La metafora utilizzata dall'antichità assume un altro significato: diventa il punto d'applicazione di una nuova patologia del crimine che è elaborata a partire da una nuova economia del potere. Il mostro morale per eccellenza alla fine del XVIII secolo diventa il mostro politico nel quadro di un sedicente sapere in cui si estende la ricerca delle cause naturali del crimine, allo scopo di determinare la natura del criminale.

Foucault mostra così che sin dal 1760, dunque prima della Rivoluzione, fino al 1790 si sviluppa, tra i teorici del diritto penale e politico, l'idea di un'assimilazione del tiranno o del despota al criminale. Tra il sovrano al di sopra delle leggi e il criminale al di sotto delle leggi esiste un legame profondo. Le due figure di fuorilegge si alimentano reciprocamente. La fondamentale illegalità del tiranno e il suo arbitrio acconsentono in qualche modo al crimine. Il potere del tiranno non fa scomparire i malfattori, al contrario li moltiplica.

Alla fine del 1792 e nel 1793, intorno al processo del re e alle discussioni sulla pena che si dovrebbe comminargli, si vede coniugarsi una duplice accusa che mette in rapporto il tema del sovrano criminale e quello del criminale mostro. Il sovrano fattosi despota diventa addirittura il criminale per eccellenza. Mentre il criminale ordinario, despota a un momento determinato, infrange il patto sociale in determinate circostanze, per bisogno o per interesse, il despota politico, che fa prevalere il suo interesse personale e la sua volontà in modo permanente, è un criminale permanente, permanentemente fuorilegge. Insomma, il criminale ordinario è un despota per caso, e il despota politico un criminale per natura. È un fuorilegge permanente, un individuo senza legame sociale. Il suo crimine è un sommo crimine, il crimine per eccellenza: infrange il patto sociale che assicura la perenne esistenza della società. Foucault riassume queste considerazioni con la formula: «Il despota è colui la cui esistenza fa corpo con il crimine, la cui natura è dunque identica a una contro-natura»⁶. Si può quindi comprendere

5. Ivi, p. 91-95.

6. Ivi, p. 90.

come avviene il passaggio alla figura del mostro: il re tirannico o il re dispotico è un mostro. Sul piano giuridico, il mostro per eccellenza non è l'assassino, ma colui che rompe il patto sociale: il re. Questi diventa il modello per le figure di innumerevoli piccoli mostri, di cui sarà questione in moltissimi testi di psichiatria e di psichiatria criminale nell'Ottocento. Tutti questi mostri sono concepiti, in qualche modo, come forme parziali o più modeste di Luigi XVI. Riguardo a questi, il comitato legislativo aveva proposto che gli fosse comminato il supplizio destinato ai traditori e ai cospiratori. A tale proposta Saint-Just obiettò che questa era la pena prevista dalla legge, che presuppone il contratto sociale; ora, dal momento che il re ha infranto questo contratto, egli non può più richiamarsi. Egli è il nemico assoluto: bisogna abatterlo, come si abbatte un nemico o come si abbatte un mostro. Peggio, non deve essere abbattuto dal popolo o dal corpo della società in quanto tale, bensì da qualunque individuo, perché si tratta di sbarazzarsi del mostro Luigi XVI in quanto individuo: «*le droit des hommes contre la tyrannie — dice Saint-Just — est personnel*»⁷. La figura del mostro naturalizza il criminale politico, sia pure sotto forma di una contro-natura.

Nell'Ottocento, questo tipo di ragionamento sarà trasferito sul criminale ordinario, criminale comune. Nei trattati psichiatrici e criminologici, da Esquirol fino a Lombroso, il criminale è un mostro. Anche il criminale ordinario diventa un attore che ha infranto il patto sociale, da cui pertanto non può dipendere. Ciò riguarda in particolare il cosiddetto criminale-nato. E il suo modello è la figura del re mostruoso, criminale per una sorta di natura contro-natura. Luigi XVI e Maria Antonietta sono rappresentati tanto in una letteratura che elenca i crimini monarchici, quanto in pamphlet dove figurano come una coppia mostruosa avida di sangue, simili allo sciacallo e alla iena.

Ma quel che più importa riguarda la presenza di due caratteristiche fondamentali che designano il tipo del mostro umano: il cannibalismo, o antropofagia, e l'incesto. Il mostro è dunque colui che spezza i due tabù fondatori della società. Ora, queste caratteristiche della mostruosità acquistano una portata considerevole nella psichiatria e

7. *Opinion du citoyen Saint-Just... concernant le jugement de Louis XVI; séance du 13 novembre 1792, l'an premier de la République française, imprimée par ordre de la Convention nationale*, Imprimerie nationale, Paris 1792.

nella criminologia a partire dalla fine del xviii secolo. Esse vengono impiegate per delineare l'immagine di Maria Antonietta: è un'orchessa, avida del sangue del corpo sociale, e che nulla può placare. Ha praticato l'incesto più volte: ha avuto dei rapporti sessuali con suo fratello Giuseppe II; ha avuto rapporti con Luigi xv; è stata l'amante di suo cognato, il delfino. Inoltre, è omosessuale, ha avuto rapporti con le arciduchesse. Questi sono, secondo Foucault, i tratti fondamentali della rappresentazione del mostro politico alla fine del Settecento.

Bisogna tuttavia aggiungere che c'è un corrispettivo del mostro monarchico, questa volta nella letteratura controrivoluzionaria e anti-giacobina: è il corpo sociale in rivolta. Si tratta allora dell'immagine invertita del monarca sanguinario. Dopo i Massacri di settembre (avvenuti dal 2 al 7 di quel mese del 1792), la letteratura monarchica descrive il mostro popolare come colui che ha rotto dal basso il patto sociale, contropartita della rottura esercitata dall'alto da parte del re. Questo tema si svilupperà nell'Ottocento nella teoria delle classi pericolose. Le due figure sono simmetriche e quasi equivalenti: il mostro per abuso di potere è il signore, il cattivo prete, il monaco colpevole; il mostro dal basso è colui che torna alla natura selvaggia, il brigante, l'uomo delle foreste, il brutto che si abbandona ai suoi istinti sfrenati. Queste due figure del mostro si ritrovano in Sade: mostruosità del potente e mostruosità del popolo. In questo autore, la mostruosità è legata a un super-potere, quello del signore, del principe, del ministro o del denaro, e inversamente a un super-potere del ribelle. La figura del mostro è dunque sempre politica in Sade. È il super-potere che trasforma il libertinaggio in mostruosità.

Si vede allora come è a un momento preciso che si è formata e sviluppata la figura del mostro politico come altra cosa dalla metafora: nasce quella figura che avrebbe alimentato la psichiatria e la criminologia del xix secolo.

2. La derealizzazione del mostro politico

In tutto quel che ho appena detto sul mostro politico, da Milton, nell'età della Rivoluzione inglese, ai testi della Rivoluzione francese, dall'esecuzione di Carlo I a quella di Luigi xvi, c'è una grossa omissione: il trattato politico che ha per titolo il nome di un mostro. Si tratta

ovviamente del *Leviatano*, e questa omissione è altrettanto ovviamente volontaria. Il *Leviatano* è stato scritto dopo l'esecuzione di Carlo I, più o meno quando Milton, dal canto suo, redigeva i suoi scritti a giustificazione del tirannicidio. Sembra dunque che in Hobbes si debba trovare un'analisi della costituzione necessariamente mostruosa del politico. Alcuni, come Nietzsche, se ne sono senz'altro fatti trascinare, parlando dello Stato come di un freddo mostro. In realtà l'operazione compiuta da Hobbes è totalmente diversa. Certo *Leviatano* è il nome di un mostro marino, certo designa una potenza senza pari, certo incarna lo Stato in quanto tale, ma non ne deriva affatto che ciò fornisca una rappresentazione positiva della mostruosità, né che il mostro definisca l'essenza dello Stato. In effetti, in luogo del tiranno bestiale e crudele, Leviatano è il nome della sovranità. Ora, che cos'è la sovranità? È lo Stato che, precisamente, fa uscire gli uomini dalla bestialità dello stato di natura, dove regna la guerra di tutti contro tutti, per condurli verso un'esistenza civile. Ma questa esistenza civile non è anch'essa mostruosa? Non è un mostro che si sostituisce a un altro: lo Stato-Leviatano a Behemoth, che è il nome della guerra civile? No, non è questo il caso: qui non è questione di sostituire un mostro a un altro. Per una sorta di radicale contropiede, il *Leviatano* mette in gioco un'altra posta: la derealizzazione o denaturalizzazione del mostro politico. Ed è questo che dovremo mostrare ora.

Non c'è nessun dubbio che il Leviatano abbia tutte le caratteristiche di un mostro, senz'altro il più mostruoso dei mostri. È un misto di bestia, uomo e dio. È un animale marino, un uomo artificiale e un dio mortale. Com'è accaduto che potesse diventare l'immagine del potere politico a cui gli uomini aspirano per conservare il loro essere e persino il loro benessere? Riprendiamo gli elementi della figura di questo mostro dei mostri.

I. È un animale:

[In] the one and fortieth of *Job* ; where God having set forth the great power of Leviathan, called him King of the proud. *There is nothing, saith he, on earth, to be compared with him. He is made so as not to be afraid. He seeth every high thing below him; and is King of all the children of pride.*

[Nel] quarantunesimo capitolo del *Libro di Giobbe*; dove Dio, dopo

aver messo in evidenza il grande potere del *Leviatano*, lo chiama re dell'orgoglio: «Non c'è nulla sulla terra — dice — che possa essere paragonato a lui. È fatto per non aver paura. Vede sotto di sé ogni cosa, per quanto elevata; ed è re di tutti i figli dell'orgoglio»⁸.

2. È un uomo artificiale, prodotto dell'artificio e non della natura, è un'opera del fare umano. È l'uomo stesso che produce, come dal nulla, questo essere smisurato, la cui forza non conosce pari:

For by art is created that great Leviathan called Common-wealth or State (in latine Civitas) which is but an artificiall man; thought of greater stature and strength than the naturall, for whose protection and defence it was intended; and in which, the *Soveraingty* is artificiall *Soul*.

Viene infatti creato dall'arte quel grande LEVIATANO chiamato REPUBBLICA o STATO (in latino CIVITAS) che non è altro che un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere e difendere il quale è stato voluto. In esso la *sovranità* è un'*anima* artificiale [...]⁹.

3. Infine, Leviatano è un dio mortale. Quale che sia la sua potenza, è esposto alla morte, a causa di una guerra civile o di una guerra esterna.

This is the generation of that great Leviathan, or rather (to speake more reverently) of that *Mortall God*, to which we owe under the *Immortal God*, our peace and defence.

È questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa¹⁰.

Ora, questa miscela di tre esseri non è forse il più orribile dei mostri? Non lo è, inoltre, nella misura in cui sembra far transitare la mostruosità di un essere deforme, abietto e contro natura che perturba

8. Th. HOBBS, *Leviathan*, ed. by C.B. Macpherson, Penguin Classics, London 1985 (first ed. 1968), cap. xxviii, p. 362, trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2008 (prima ed. 1989), cap. xxviii, p. 261.

9. Ivi, "Introduzione", p. 81/p. 5.

10. Ivi, cap. xvii, p. 227/p. 143.

l'ordine legale, all'idea di un essere che incarna la forma normale, la sola valida e durevole del politico? Hobbes ci farebbe allora assistere alla straordinaria operazione per cui il mostro diventerebbe la forma normale dello Stato. Non solo non sarebbe un'eccezione alla regola politica, ma sarebbe lui stesso la regola: il fondamento della distinzione del bene dal male. Da cui il giudizio di Nietzsche nello *Zarathustra*, a cui ho fatto allusione poco sopra: «Si chiama stato il più gelido di tutti i gelidi mostri. Esso è gelido anche quando mente; e questa menzogna gli striscia fuori di bocca: "Io, lo Stato, sono il popolo"»¹¹. Nietzsche ha visto una volontà del Leviatano — *egli dice* che è il popolo —, ma non ha colto che Hobbes andava persino oltre: Leviatano è il popolo. È il sovrano che dà esistenza al popolo.

Che cosa ne deriva? Si deve dire che con Hobbes arriviamo a questa incredibile provocazione che consiste a voler fare del mostro la norma del politico? Alcuni non hanno mancato di spingersi sin là. Sono coloro che hanno fatto del *Leviatano* un trattato che giustifica la tirannia o persino lo Stato totalitario, ma anche alcuni storici inglesi contemporanei, che hanno voluto ridurre il pensiero di Hobbes a una provocazione che mira a sostituire il cittadino repubblicano con il servo.

Credo che queste conclusioni siano sbagliate, perché se l'immagine del Leviatano è evidentemente provocatrice, il nucleo del pensiero di Hobbes consiste in una derealizzazione o denaturalizzazione del mostro: riporta il mostro politico alla sua verità giuridico-politica. Si potrebbe illustrarlo facendo ricorso a parecchi aspetti, ma qui mi soffermerò soltanto su un punto: la dottrina degli «atti d'ostilità» (*acts of hostility*) del potere esposta nel capitolo xxviii del *Leviatano*. Si tratta, in effetti, di mostrare come il potere politico può diventare nocivo per i suoi propri cittadini, perdere dunque il senso del diritto politico per diventare arbitrario e criminale. L'atto di ostilità si definisce in opposizione alla punizione, che deriva dal diritto di punire. La punizione è un male inflitto dall'autorità pubblica a colui che ha trasgredito una legge, secondo una proporzionalità stretta tra la gravità della trasgressione e l'importanza della pena. Ha lo scopo di impedire la recidiva e

11. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione e appendici di M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2008 (prima ed. it. 1968), p. 52 ("Del nuovo idolo").

dunque di indurre gli uomini all'obbedienza. L'atto di ostilità è invece un male inflitto dal potere a un qualunque suddito che contravviene a questa definizione.

Ci sono due generi di atti d'ostilità, a seconda che derivino dai sudditi o dal potere. Nel primo caso si tratta, per esempio, dell'atto di un ribelle: colui che infrange il patto sociale. Il ribelle diventa per questo nemico della repubblica, perciò non dipende più dal diritto civile ma dal diritto di guerra. La ribellione rappresenta un ritorno a un arcaismo, un ritorno allo stato di guerra pre-politico. Non è dunque un delitto ma un atto di ostilità contro la repubblica, il sovrano e i cittadini. Ma c'è anche un altro tipo d'atto d'ostilità, per noi più interessante, perché segna il momento in cui il sovrano può diventare mostruoso pur dandone una lettura derealizzante, puramente politica. Si tratta dell'atto d'ostilità commesso dal potere politico stesso, dal sovrano. Benché Hobbes dica e ripeta che, in virtù dell'autorizzazione, di principio illimitata, che gli conferisce il patto sociale, il sovrano non può commettere ingiustizie nei confronti dei suoi sudditi, non di meno egli dice anche che il sovrano può commettere atti d'ostilità. Ciò accade quando punisce un suddito innocente o quando esegue degli atti che dipendono dalla sua persona naturale al posto di atti che dipendono dalla sua persona civile. E questi atti rappresentano un'infrazione della legge naturale, che è a fondamento del patto sociale.

That the evil inflicted by publique Authority, without precedent publique condemnation, is not to be stiled by the name of Punishment, but of an hostile acte; because the fact for which a man is punished ought first to be juged by publique Authority, to be a transgression of the law.

[Il] male inflitto dalla pubblica autorità senza una precedente condanna pubblica è da definire non già col nome di punizione bensì con quello di atto ostile, poiché l'azione, per la quale un uomo viene punito [in senso proprio], dovrebbe prima essere giudicata dalla pubblica autorità come costituente una trasgressione della legge¹².

In questo brano, si tratta proprio di un'autorità pubblica che è rappresentata per eccellenza dal potere sovrano su cui si fonda tutto ciò che è pubblico. Ne deriva che il potere sovrano può commettere

12. HOBBS, *Leviathan/Leviatano*, cit., cap. xxviii, p. 354/p. 255.

degli atti d'ostilità contro i sudditi nel caso citato, ma anche quando condanna un innocente e in molte altre occasioni, per esempio:

That all evil which is inflicted without intention, or possibility of disposing the delinquent or, by his example, other men, to obey the laws, is not punishment; but an act of hostility; because without such an end, no hurt done is contained under that name.

[O]gni male che venga inflitto senza la preoccupazione o senza la possibilità di indurre il delinquente o (attraverso il suo esempio) gli altri uomini a obbedire alle leggi non è punizione, ma un atto di ostilità; poiché nessun nocumento inferto senza tal fine è compreso sotto quel nome¹³.

Anche qui, si tratta proprio di segnare il momento in cui l'autorità politica deroga alle regole fondamentali che governano l'artificio politico. Bisogna persino spingersi oltre e dire che in questi casi è il sovrano stesso che compromette il patto sociale attraverso gli atti d'ostilità contro i suoi sudditi, e perciò compromette l'esistenza della repubblica. Si vede dunque come, in Hobbes, non è affatto una presunta mostruosità naturale del detentore del potere che permette di spiegare le derive del potere, ma un tipo ben definito di atto che infrange le regole. È l'ignoranza dell'arte politica e non un difetto naturale, d'altra parte impensabile nel sistema di Hobbes, che spiega le derive del potere e la regressione della condizione politica verso il ritorno all'arcaismo pre-politico della guerra di tutti contro tutti.

Si sarà compreso dunque ciò che intendevo dire parlando di una denaturalizzazione del mostro politico: il cattivo sovrano — poiché ci sono cattivi sovrani — o il ribelle sono riportati alla loro realtà giuridico-politica e mantenuti in questo ordine. Se c'è, in Hobbes, un contesto in cui riappare la figura del mostro, è in quel ch'egli chiama il regno delle tenebre, popolato d'ogni sorta di esseri che sono frutto dell'immaginazione ma che gli uomini talvolta prendono per reali o, più precisamente, che alcuni utilizzano per sottomettere gli altri al loro potere.

13. Ivi, p. 355/p. 255.

3. La banalizzazione del mostro: dal mostro politico al mostro sociale

Quando ci si interroga sulla definizione e sul ruolo del mostro politico nel xx secolo, non solo non mancano esempi, ma sembra che vi ritroviamo gli specimen più notevoli della storia dell'umanità. Come se la mostruosità, lungi dal costituire uno stato primitivo della società umana, lungi dal dover essere superata con il progresso della civiltà, al contrario aumentasse, si raffinasse, utilizzasse i nuovi mezzi che la scienza e la tecnica hanno messo a punto per esibire nuovi metodi e raggiungere obiettivi tanto terribili quanto barbari. Giambattista Vico opponeva lo stato selvaggio alla barbarie. Lo stato selvaggio riguarda la natura, o può esprimere un ritorno alla natura, mentre la barbarie è tutt'altra cosa: può nascere e manifestarsi in seno alla civiltà più raffinata, ne è addirittura un elemento interno quando la civiltà si smarrisce e si ripiega su se stessa al punto da divorarsi. La barbarie del xx secolo è senza dubbio la più ragguardevole della storia — peraltro bisogna dire che il xxi secolo sembra già, per certi aspetti, rivaleggiare con il suo predecessore. Basta di per sé l'evocazione di nomi come quelli di Hitler, Stalin, Pol Pot, e se ne potrebbero aggiungere altri. Il mostro dei mostri è ovviamente il Führer con il suo progetto, in parte realizzato, di sterminio totale degli ebrei. La figura del mostro è stata utilizzata tanto per designare vari personaggi i cui crimini sono stati particolarmente odiosi, quanto, per estensione, in casi più ordinari, per qualificare talora degli atti, talora delle semplici intenzioni. Il mio proposito qui è di indicare come, paradossalmente, malgrado queste figure dominanti del Novecento, il mostro sia diventato ordinario, come se la mostruosità non fosse più una forma estrema del male politico o morale, ma una forma comune, che si manifesta presso gli uni o gli altri in modo diverso secondo le circostanze. Vorrei illustrare la mia tesi della banalizzazione del mostro con tre considerazioni che intendo sviluppare più lungamente in un mio prossimo libro dedicato a questo argomento.

a) Il mostro: dalla teratologia all'antropologia.

Nel corso del Novecento, le specificazioni fondamentali del mostro sono progressivamente scivolte dalla teratologia all'antropologia. Si tratta, a mio avviso, di un importantissimo feno-

meno culturale o intellettuale che tuttavia è passato inosservato. Quali sono le due condotte fondamentali che caratterizzano il mostro alla fine del XVIII secolo e ancora nel XIX? Sono, come abbiamo già visto, l'antropofagia e l'incesto. Ora, questi due temi sono divenuti tessere fondamentali alla nascita dell'antropologia. Da Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss, passando per Durkheim, il binomio cannibalismo–incesto è determinante nello sviluppo dell'antropologia. È ben noto anche il ruolo decisivo che questo stesso binomio svolge in psicanalisi. In *Totem e tabù* di Freud, cannibalismo e incesto sono alla base dei divieti primitivi e dunque dell'esistenza sociale. In psicanalisi diventano punti cruciali nello sviluppo degli individui, quali essi siano. Le caratteristiche del mostruoso si sono così generalizzate, e in modo particolarmente forte. Sono divenute componenti dell'esistenza di ogni individuo e di ogni società. In un certo senso si potrebbe dire che l'immaginario del mostro si dissolve, ma per altro verso si potrebbe pensare altrettanto legittimamente che il mostro diventa ordinario: siamo tutti dei piccoli mostri, solo alcuni diventano grandi. Le tendenze che tradizionalmente definivano un mostro si ritrovano ormai presso qualunque essere umano. Le scienze umane e sociali hanno svolto un ruolo decisivo nella banalizzazione della figura del mostro.

b) L'identificazione con il boia.

C'è anche un altro fattore che ha contribuito alla banalizzazione del mostro, e si trova all'incrocio tra storia e filosofia. Uno dei punti centrali riguarda la riflessione sulla natura dei grandi criminali, penso in particolare a quelli che hanno commesso delitti contro l'umanità. Il processo Eichmann ha avuto un ruolo determinante perché è in seguito a esso che Hannah Arendt ha forgiato il concetto di "banalità del male". Questa formula voleva intendere che Eichmann, che ha messo in moto il piano di sterminio più barbaro di tutta la storia umana — il programma di eliminazione di oltre 11 milioni di ebrei (è questa la cifra discussa alla conferenza del Wannsee, nel gennaio 1942) —, non era un mostro, ma un uomo ordinario. La Arendt non voleva dire che il male estremo è banale, ma che l'uomo Eichmann era banale: per lei questo aggettivo qualificativo valeva solo per Eichmann. Resta che — e tralasciando tutti gli equivoci a cui

questa espressione darà origine — voleva dire che il crimine più estremo aveva avuto per attore un uomo ordinario. Che lo volesse o no, questa formula implicava il principio di una banalizzazione del boia. I crimini più estremi possono essere compiuti da uomini ordinari. È l'esatto contrario delle concezioni sviluppate alla fine del Settecento, quando il crimine non poteva aver per autore altri che un mostro umano.

La tesi della Arendt darà luogo a molte interpretazioni e a molti malintesi, ma ne deriverà una vulgata per cui l'uomo ordinario, in generale, può, se spinto dalle circostanze, diventare un grande criminale. Sottintesa a questa idea c'è quella per cui, alla fin fine, noi tutti siamo almeno potenzialmente dei piccoli mostri, e solo le condizioni esterne decideranno l'avvenire di questa potenzialità.

Questo tipo di banalizzazione del mostro è rafforzata da un altro fenomeno piuttosto generale che riguarda la letteratura contemporanea, quella francese in particolare. La questione è stata brillantemente analizzata da Charlotte Lacoste che, nel suo recente *Séductions du bourreau*¹⁴, mostra come il boia sia diventato un tema ricorrente non nella prospettiva di riportarlo alla sua realtà, bensì per trasformarlo in eroe letterario. Questo eroe è dipinto con tratti crudeli e persino terrificanti, ma allo stesso tempo come istruito, colto, un "letterato", in modo tale che oggetto del romanzo è spingere il lettore a identificarsi con lui. Questo procedimento è centrale ne *Les bienveillantes* (trad. it. *Le Benevole*) di Jonathan Littell, il cui protagonista è un nazista criminale ma appunto anche "letterato". Il medesimo meccanismo si ritrova in molti altri testi letterari. Ne deriva infine che gli atti più ignobili sono in qualche modo accreditati, umanizzati attraverso gli strumenti della letteratura. Tutto accade come se noi potessimo vivere gli stessi sentimenti del boia eroizzato, che è come noi perché noi siamo come lui.

c) Il mostro mite.

La terza considerazione che vorrei fare sulla banalizzazione del mostro riguarda la società tutta intera. La società democratica in via di dissoluzione fa nascere un nuovo mostro. Riprendo

14. C. LACOSTE, *Séductions du bourreau. Négation des victimes*, PUF, Paris 2010.

l'espressione "mostro mite" dal titolo del libro di Raffaele Simone¹⁵. La tesi di questo saggio deriva dall'applicazione all'odierna società italiana dell'analisi che Tocqueville faceva nell'ultima parte della *Democrazia in America* (si veda in part. libro II, parte IV, cap. VI), sulla degenerazione delle istituzioni, del legame sociale e dello spirito pubblico che apre la strada alla nascita di una nuova forma di dominazione, che Tocqueville chiama «tirannide» pur sottolineando l'inadeguatezza di questo termine. Gli individui sono portati dal loro stesso movimento, e senza costrizioni esterne, a sprofondare nella servitù. Avevo analizzato questo stesso fenomeno parlando della figura del padrone anonimo nel mio *Critique des nouvelles servitudes*¹⁶. Si tratta in effetti di una nuova servitù volontaria, in cui l'individuo aggrava la sua sottomissione pensando di agire liberamente. Ciascun individuo, stabilendo la sua felicità nell'incremento dei consumi, non si accorge più della distruzione del mondo comune, dello spirito civico. In un simile contesto, il dominio non è esercitato da un padrone personale, ma da un padrone anonimo, che difficilmente si può indicare, perché si tratta di forze che attraversano la società tanto sul piano dei modi di produzione e di consumo, quanto su quello dell'ideologia e delle rappresentazioni di sé, individuali e collettive.

Conclusioni

Queste, così rapidamente abbozzate, sono le tre correnti che spingono alla banalizzazione del mostro. Sono di natura molto diversa, ma possiedono una medesima direzione che conduce dal mostro politico a una nuova figura: quella del mostro sociale. Questi può assumere varie forme, ma l'aspetto cruciale di questa tendenza consiste nel fatto che il mostro, che tradizionalmente era un essere straordinario, fuori da ogni norma, da ogni legge, è diventato una figura comune, almeno potenzialmente: un mostro ordinario. Le conseguenze di questa meta-

15. R. SIMONE, *Il mostro mite. Perché l'Occidente non va a sinistra*, Garzanti, Milano 2008 trad. fr. *Le monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?*, Gallimard, Paris 2010.

16. Y.C. ZARKA, *Critique des nouvelles servitudes*, PUF, Paris 2007, trad. it. *Critica delle nuove schiavitù*, a cura di F. Fistetti, Pensa Multimedia, Lecce 2009.

morfosi sono importanti. Implicano infatti delle rappresentazioni che hanno effetti sulle strategie sociali, politiche e giuridiche, cioè sulle pratiche di potere. Per essere più precisi, direi che vi sono direttamente legati settori fondamentali come l'istruzione, la sessualità, la sicurezza. Così, per esempio, i dispositivi di individuazione, prevenzione e repressione della delinquenza sono direttamente condizionati dalla figura del mostro ordinario. Bisognerebbe dimostrarlo nel dettaglio, cosa che conto di fare nel libro che ho annunciato poco sopra, ma già il progetto di valutare il grado di devianza dei bambini all'età di cinque anni, annunciato dal governo allora in carica in Francia che lo giustifica con la volontà di aggiustare le lacune o le anomalie, assume tutt'altra portata quando lo si esamina a partire da questa categoria di mostro ordinario; e potrebbe essere collegato anche ad altri dispositivi di potere nei settori della sicurezza e dei costumi.

Summary

The extraordinary and the exceptional may serve as categories to explore characteristic aspects of the modern epoch, implying a different vision of the natural order and of the figures of anomaly. And so, is the “canon of the prodigies” inherited partly from the Middle Ages and the early Renaissance dispelled? And what part does the “ordinary-exceptional” dichotomy play in the foundation of modern science, the modern philosophy of history and modern political thought — especially in relation to the field of theological discussion about the power of God and of the human sovereign which was still pivotal in the 17th century? And again, how can we pursue the ulterior paths of investigation that have attracted considerable interest and aroused debate in recent decades? Debates regarding law and chance or, obviously, rule and deviation, the connections between heretics or rebels and deformity or madness, the possible relations between the naturalisation of monsters and the historicisation of dissidence?

These essays furnish contributions of illuminating theoretical–methodological reflection on the categories indicated and a meticulous historic appraisal, as well as pointing up new directions of research and thought. A number of problematic nodes, conceptual and discursive experiences have been analysed in relation to classical culture, for example in the utilisation of the concepts of proportion-disproportion in theological speculation in relation to sacred figures and anomalies. The relation between theories of the climates and characteristics of peoples is investigated, as well as the anomalous relation between “nature” and “culture”, sickness and deformity in the Renaissance utopias, and also in the degenerations of the contemporary world. The research has touched on categories and individual figures in relation to world order and political monstrosity, starting from ancient antecedents through the New World up to the contemporary age and its shattering of certainties.

The essays collected in this book efficaciously illustrate a detailed scrutiny of the features and times of a complexly entwined conceptual semantics. The exposition and historical construction of these is implicitly expressed in the proposed reconstructions of their evolution or genealogy, and explicitly in the thematisation of their historic emergence.

Indice dei nomi

- Abbagnano, Marian 160n
Abbagnano, Nicola 160n
Abramo (bib.) 90
Achillini, Alessandro 202n
Adam, Charles 100 e n
Adamo (bib.) 22, 62, 157, 328, 346, 347n
Addis, Anna 193n
Adorno, Francesco Paolo 13
Adorno, Theodor Wiesengrund 276n,
371n
Aertsen, Jan 64n
Agamben, Giorgio 98n, 119n, 381n
Agostini, Ludovico 358
Agostino, santo 22n, 61n, 70 e n, 147,
215n, 220 e n
Agrimi, Jole 60n, 69n
Alberti, Leon Battista 193n
Alberto di Sassonia 68 e n
Alberto Magno 60 e n, 61n, 69, 70 e n
Albónico, Aldo 331n
Aldrovandi, Ulisse 202n
Alessandro d'Afrodisia (Pseudo-) 174,
175
Allbutt, Clifford 188
Alliney, Guido 62n
Almagià, Roberto 315n
Altusio, Giovanni (Johannes Althu-
sius) 425
Amaseo, Romolo 200n
Amodio, Paolo 47n
Anassagora di Clazomene 171
Anderson, John 49, 50n
André, Michel 118n
Andrea (bib.), santo 90
Andreaä, Johann Valentin 356 e n, 357,
360, 361n, 366n, 368 e n
Angelini, Annarita 12, 193n, 200n, 203n
Anghiera, Pietro Martire d' 316 e n, 321
e n, 328 e n, 329n, 330n
Antonio (abate), santo 225
Apiano, Pietro (Petrus Apian) 83 e n
Arata, Stephen 234n
Arbuthnot, John 37n
Archita di Taranto 173n
Arendt, Hannah 435, 436
Arens, William E. 333n
Areteo di Cappadocia 178
Argoli, Andrea 87
Arias, Paolo Enrico 165n
Ariès, Philippe 299n
Aristide Quintiliano 188n
Aristotele 20n, 21n, 22, 23, 24 e n, 60-62,
66, 67, 70, 72, 171 e n, 173 e n, 174, 176,
181, 185, 208n, 361 e n, 362
Armando, David 46n
Armengaud, Armand 235n
Armogathe, Jean-Robert 303n
Arpalo 227
Arroyo Stephens, Manuel 302n
Artaud, Antonin 417
Asclepiade di Bitinia 171, 179, 183
Astiage, re dei Medi 227
Astori, Giovanni Antonio 93n
Auletta, Gennaro 301n
Avanci, Silvia Helena Sarti 322n, 325n
Averroè (Muḥammad ibn Aḥmad Abū
al-Walīd Ibn Rushd) 60
Avicenna (Al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh
Ibn Sīnā) 108n, 196n, 206
Backer, Jacob de 217, 220
Bacon, Francis 361 e n, 362 e n, 364n,
366 e n

- Baczko, Bronislaw 364 e n
 Baillet, Adrien 37n
 Bain, Alexander 261n
 Baldacci, Osvaldo 315n
 Baldi, Massimo 374n
 Baldini, Artemio Enzo 370n
 Balibar, Étienne 131n, 132n, 138n
 Balzac, Honoré de 243
 Bamforth, Stephen 210n, 211n, 228n, 232n
 Baraldi, Claudio 258n
 Barca, Daniele 325n, 327n
 Baroja, Pío 234
 Barozzi, Jacopo 193, 202
 Barradas de Carvalho, Margarida 325n
 Barsanti, Giulio 246n
 Barthes, Roland 277 e n
 Bataille, Georges 279 e n, 283, 411 e n, 417 e n, 418
 Battisti, Eugenio 191n, 197n
 Baudelaire, Charles 234, 261n, 388n, 389n
 Bazan, Bernardo Carlos 63n
 Beattie, James 49
 Beaune, Jean-Claude 272 e n
 Beccadelli, Ludovico 202n
 Bechtel, Delphine 264n
 Behn, Aphra 349n
 Belaval, Yvon 281
 Belgioioso, Giulia 303n, 304n
 Bélis, Annie 173n, 175n, 176n
 Bell, Aubrey Fitz Gerald 316n
 Bell, David Avrom 41n
 Belleforest, François de 212
 Bellini, Giuseppe 321n
 Benevolo, Leonardo 191n
 Bénichou, Claude 245n
 Benítez, Migeul 45n
 Benjamin, Walter 13, 371 e n, 372, 373 e n, 374 e n, 375, 376, 377 e n, 378, 379n, 380-383, 384 e n, 386 e n, 387, 388, 389 e n, 390 e n, 391, 392, 393 e n
 Benoiston de Châteauneuf, Louis-François 242 e n
 Bernardi, Claudio 154n
 Bernasconi, Robert 42n
 Bernier, François 42 e n, 343 e n
 Beroaldo, Filippo 202n
 Berti, Enrico 147n
 Bertillon, Jacques 236n
 Bertolucci Pizzorusso, Valeria 323n
 Berton, Charles 118n
 Betussi, Giuseppe 202n
 Beullens, Pieter 60n
 Bianchi, Luca 64n
 Bigalli, Davide 12, 325n
 Bino, Carla 154n
 Biral, Alessandro 131n
 Bjørnson, Bjørnstjerne 233 e n, 234
 Blaeu, Joan 80, 87
 Blanchot, Maurice 418
 Blandrata, Giorgio 155n
 Blough, Neal 155n
 Blumenbach, Johann Friedrich 49, 50, 54, 55n, 257
 Blyth, Edward 248 e n
 Boaistuau, Pierre 210 e n, 211 e n, 212, 213, 214 e n, 215, 216, 217n, 218, 219, 229 e n, 221, 222, 225-227, 228 e n, 229-231, 232 e n
 Bobbio, Norberto 54n
 Bocchi, Achille 200 e n, 201 e n, 202 e n, 203 e n, 204n, 205, 206, 207 e n
 Bodin, Jean 27-29, 30 e n, 31 e n, 32, 38
 Bolk, Ludovijk 272, 273
 Bommelaer, Bibiane 81n
 Bonald, Louis de 245
 Bonaventura, santo 61, 62 e n
 Bond, Jackson 387n
 Bonfantini, Massimo Achille 356n
 Bonicalzi, Francesca 303n
 Bonola, Gianfranco 377n
 Borie, Jean 240n, 241n, 242n, 259n
 Bossuet, Jean-Benigne 111n
 Bostrenghi, Daniela 121n
 Botero, Giovanni 27, 33, 331,
 Botticchio, Francesca 293n
 Boulainvilliers, Henry de 38, 343, 344 e n

- Boulanger, Nicolas Antoine 41
 Boulle, Pierre 349n
 Bourdieu, Pierre 126n
 Boureau, Alain 64n
 Bourel, Dominique 264n
 Bourget, Paul 260 e n
 Bove, Laurent 126n
 Bowler, Peter J. 251n
 Brahe, Tycho 89
 Brandt, Sebastian 397
 Bredekamp, Horst 191n, 201 e n, 387
 Brisset, Jean Pierre 417
 Brun, Robert 211n
 Bry, Théodore de 321
 Buchanan, George 424
 Bufalo, Romeo 21n, 70n
 Buffon, Georges-Louis Leclerc, conte
 di 48, 49, 52, 53 e n, 245, 246 e n, 247n,
 275, 342, 344, 345 e n
 Burkert, Walter 173n
 Burnett, Thomas 113n
 Burton, Robert 357 e n
 Busleyden, Jérôme 355n, 356n
 Buttell, Christian Diedrich von 290n
 Cabral, Pedro Álvares 322, 327
 Caccamo, Domenico 154n
 Cacciatore, Giuseppe 73n
 Caddeo, Rinaldo 316n, 317n
 Calcidio, 196n
 Callistrato d'Afidna 184, 185
 Calonghi, Ferruccio 244n
 Calvesi, Maurizio 191n, 197n, 201 e n
 Calvino, Giovanni (Jean Calvin) 13, 148
 e n, 149 e n, 150 e n, 151 e n, 152 e n,
 154, 155n
 Cam (bib.) 13, 22 e n, 346, 348, 353
 Cambi, Maurizio 12, 369n
 Camillo, Giulio 202n
 Caminha, Pêro Vaz de 322 e n, 323 e n,
 324, 325n, 326-328
 Campanella, Tommaso 356 e n, 357 e
 n, 358 e n, 359n, 360 e n, 362 e n, 366n,
 370n
 Camper, Peter 54 e n, 257 e n
 Canaan (bib.) 22n
 Candolle, Augustin Pyramus de 293,
 296
 Canguilhem, Georges 249n, 271, 419n
 Cantarano, Giuseppe 21n, 70n
 Cantarella, Eva 68n
 Cappelletti, Franco Alberto 13, 337n,
 343n, 346n
 Capuana, Luigi 234
 Carchia, Giovanni 376n
 Cardano, Gerolamo 217n, 229
 Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, di
 Scozia e d'Irlanda 425, 428, 429
 Carlo III di Borbone, re di Spagna 342,
 351
 Carlo Magno, imperatore 344
 Caroti, Stefano 68n, 71n
 Carsana, Chiara 361n
 Carter, Alfred Edward 235n, 259n, 261n
 Carvalho da Silva, Paulo José 322n,
 325n
 Casas, Bartolomé de las 347n
 Casella, Maria Teresa 197n
 Cassirer, Ernst 295 e n, 296 e n
 Castelli, Bartolommeo 244, 245n
 Castiglione, Baldassarre 192n
 Cataldo, santo 226
 Cavazzi da Montecuccoli, Giovanni
 Antonio 347 e n, 348n
 Cavellat, Guillaume 227n
 Caye, Pierre 193n
 Céard, Jean 59n, 211n, 214n, 217n, 228n
 Cellarius, Andreas 91
 Celotti, Temistocle 316
 Celso 181 e n
 Censorino 176, 177n,
 Chabod, Federico 41n
 Chamberlin, J. Edwards 235n, 268n
 Chamley, Paul E. 42n
 Chanut, Pierre 304n
 Chardin, Jean 37n
 Chastel, André 199n, 359n
 Chesnais, Robert 340n
 Christin, Olivier 13, 77

- Ciancio, Elisabetta 92n
 Ciapponi, Lucia A. 197n
 Cicerone, Marco Tullio 175n, 177n,
 199n, 244, 421 e n
 Cioranescu, Alexandru 364n, 369n
 Clemente VI (Pierre Roger), papa 69
 Codro, Urceo 202n
 Coelho, Nicolau 324
 Cohen, Hermann 376
 Cohen, William B. 347n
 Cohn, Jonas 295n
 Colbert, Jean Baptiste 337
 Coleman, William 251n
 Colley, Linda 41n
 Colli, Giorgio 272n, 431n
 Colombo, Cristoforo 82, 315-317, 318 e
 n, 320, 321 e n, 322, 329, 330
 Colonna, Francesco 197 e n, 200n, 202,
 208n
 Colonnello, Pio 21n, 70n
 Cometa, Michele 371n, 375n
 Condillac, Étienne Bonnot de 308 e n
 Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de
 Caritat, marchese di 245
 Conihout, Isabelle 216n
 Contadini, Didier Alessio 13, 377n
 Contarini, Gasparo 202n
 Corrado, Adriana 356n
 Cosa, Juan de la 82
 Cosgrove, Denis E. 85n, 89n
 Cotgrave, Randle 213 e n
 Cottingham, John Graham 305n
 Cousin, Victor 56 e n
 Crisciani, Chiara 60n
 Crisippo di Soli 170, 171 e n, 177n
 Crispini, Franco 249n
 Cristofolini, Paolo 302n
 Cristoforo, santo 82
 Cruvellier, M. 174n
 Cunningham, William 91
 Curley, Edwin 127n
 Curtius, Ernst Robert 235n
 Curzio, Mevio 225
 Cusati, Maria Luisa 325n
 Cuvier, Georges 274, 287, 295
 Cysat, Johann Baptist 90
 Dacome, Lucia 157n
 Dahrendorf, Ralf 367n
 Dal Pra, Mario 43n
 Dally, Eugène 250n
 D'Alton, Joseph Wilhelm Eduard 294
 D'Amore, Benedetto 66n
 Dante Alighieri 316
 D'Antuono, Emilia 47n
 Daremberg, Charles 186 e n, 187n
 Darwin, Charles 242, 248, 261n, 268,
 274
 Daston, Lorraine 59n, 95n, 97n, 147n
 Dati, Giuliano 329
 Davide (bib.) 90
 Davies, Martin 329n
 De Beer, Esmond Samuel 231n
 De Certeau, Michel 334n
 Dee, John 85, 86
 De Lacy, Philip 166n, 170n
 Delattre, Daniel 167n
 Deleuze, Gilles 283 e n, 284 e n, 285n
 Del Lucchese, Filippo 136n
 De Lollis, Cesare 315n
 De Martino, Ernesto 139n
 De Mas, Enrico 356n
 Demoor, Jean 255
 De Negri, Enrico 290
 De Pauw, Cornelius 53
 Deprun, Jean 275n, 278n, 280n
 Derrida, Jacques 13, 408, 409 e n, 410,
 411, 412 e n, 418, 419
 Desan, Philippe 232n
 Descartes, René (Cartesio) 34, 97, 98 e
 n, 100 e n, 101 e n, 102, 103, 119, 301 e
 n, 302 e n, 303 e n, 304n, 305, 307 e n,
 312, 391, 395n, 401n, 402 e n, 403 e n,
 404, 405, 408, 409, 411-13, 414 e n, 415
 e n, 416 e n
 Desideri, Fabrizio 374n
 Dessì, Felice 422n
 Détienne, Marcel 177n
 Dew, Nicholas 42n

- Dickens, Charles 236
 Diderot, Denis 41, 271 e n, 274, 275, 281 e n
 Didi-Huberman, Georges 79 e n, 83n
 Diels, Hermann 172
 Di Martino, Laura 138n
 Diocleziano, imperatore romano 227
 Diodoro Siculo 81n
 Dionisio, tiranno di Eraclea 227
 Di Vona, Piero 144n
 Dohrn, Anton 251n
 Domenichi, Ludovico 202n
 Doni, Anon Francesco 360 e n, 367 e n
 Donn, Linda 244n
 Drabkin, Israel Edward 183n
 Drummond, Henry 254, 255n
 Dubos, Jean-Baptiste 37n
 Dufrenoy, Alphonse 170n
 Dumont, Jean-Paul 167 e n, 175
 Durand, Gilbert 323n
 Durkheim, Émile 266, 267 e n, 435
 Duso, Giuseppe 124n, 131n, 133n
 Du Tertre, Jean-Baptiste 346 e n
 Duval, Antoine Téphile 118n
 Eames, Wilberforce 331n
 Earle, Thomas F. 319n, 325n
 Eberlin, Johannes 370 e n
 Edwards Johathan 156
 Eichmann, Adolf 435
 Eliav-Feldon, Miriam 367n
 Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra e d'Irlanda 210
 Elisabetta Wittelsbach (Elisabetta di Boemia), principessa palatina 304n
 Ellis, Havelock 240n
 Emery, Kent 64n
 Empedocle 176n
 Enrico di Gand, 63 e n, 64-66
 Enrico IV di Borbone, re di Francia 337
 Epicuro 171, 275
 Eraclito 182n
 Erasistrato di Ceo 186n
 Erasmo da Rotterdam 400
 Erb, Wilhelm Heinrich 264n, 265n
 Ernst, Germana 356n
 Erodoto, 23, 330, 347
 Erofilo 186 e n, 187 e n, 188 e n
 Esiodo 81n, 177
 Espiard, François-Ignace d' 37 e
 Esquirol, Étienne 427
 Euclide 195, 196, 205
 Eurito 173 e n, 174 e n, 175, 176 e n
 Evangelista, Roberto 13, 124n, 132n, 138n
 Evelyn, John 230, 231
 Farnese (famiglia) 191, 197
 Farnese, Alessandro, cardinale 202
 Farnese, Giulia 191, 201n
 Fechner, Gustav 261n
 Felice, Domenico 39n, 40n
 Féré, Charles 240n, 243
 Ferguson, Adam 47, 48
 Fernández-Armesto, Felipe 315n
 Ferrari, Giuseppe 258n
 Ferri, Silvio 165n
 Ficino, Marsilio 196 e n, 197, 199 e n, 200n, 205-207
 Fidia 168
 Filangieri, Gaetano 39, 47n
 Filippo (re) 227
 Filolao 173n
 Filone di Bisanzio 167 e n, 168, 169, 182n
 Fimiani, Mariapaola 272n, 356n
 Finazzi-Agrò, Ettore 355n
 Finetti, Bernardo 92
 Firpo, Luigi 54n, 346n, 358n, 368n
 Fischer, Jens Malte 265n
 Fistetti, Francesco 437
 Fitzgerald Bell, Aubrey 316n
 Flaminio, Marcantonio 202n
 Florencia, Francisco de 92
 Flückiger, Fabrice 79n
 Foès, Anuce 180 e n
 Fontenelle, Bernard le Bouvier de 37n
 Foriers, Paul 368n
 Fortunati, Vita 355n
 Foucault, Michel 13, 36, 274 e n, 275 e n,

- 282, 283n, 299 e n, 300, 395 e n, 396-398, 399n, 400, 401 e n, 403 e n, 404, 405 e n, 406, 407 e n, 408, 409, 410 e n, 411 e n, 412, 413 e n, 414 e n, 415 e n, 416, 417 e n, 418 e n, 419 e n, 422 e n, 426, 428
- Francesco I di Valois, re di Francia 217
- Fransen, Gérard 63n
- Frassinetti, Augusto 361n
- Fréret, Nicolas 275
- Freud, Sigmund 435
- Friedman John Block 59n
- Funkestein, Amos 36
- Furlan, Francesco 193n
- Furly, Benjamin 156 e n
- Galeno, Claudio 24 e n, 31n, 60 e n, 166, 168-172, 180 e n, 182, 183, 185 e n, 186, 188 e n
- Galilei, Galileo 84, 87, 89, 94
- Gall, Franz Joseph 55
- Gallet, Bernard 181n
- Galton, Francis 242, 254n
- Gândavo, Pêro de Magalhães de 333 e n
- Ganni, Enrico 371n
- Garavini, Fausta 322n
- Garelli, Gianluca 376n, 418n
- Garin, Eugenio 301n
- Garofalo, Ivan 24n, 186n
- Gassendi, Pierre 343
- Gautier, Théophile 261n
- Geddes, Patrick 251n
- Gehlen, Arnold 271, 272 e n, 273 e n
- Genil-Perrin, Georges 235n
- Gentile, Giovanni Valentino 155n
- Gentili, Domenico 61n
- Geoffroy de Saint-Hilaire, Etienne 55, 249 e n, 273, 274, 293, 295
- Geoffroy de Saint-Hilaire, Isidore 55, 249
- Gerhardt, Carl Immanuel 111 e n
- Gesner, Conrad 217n, 225, 229
- Gessa Kurotschka, Vanna 73n
- Gesù di Nazareth (bib.) 82, 86, 89, 109, 111 e n, 115, 148-154, 158, 159 e n, 352
- Geuna, Marco 155n
- Ghini, Luca 202n
- Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra e d'Irlanda (VI di Scozia) 103
- Giacomoni, Paola 258n, 293n
- Giacone, Franco 149n
- Giancotti-Boscherini, Emilia 121n, 124n
- Giannini, Gianluca 47n
- Gibbon, Edward 48
- Gille, Bertrand 167n
- Gilman, Sander L. 235n, 268n
- Giolito, Gabriele 202n
- Giordano, Agostino 66n
- Giovanni di Salisbury 424
- Girolamo, santo 225
- Giro, Jean-Eudes 216n
- Giuntini, Chiara 161n
- Giuseppe II d'Asburgo-Lorena, imperatore 428
- Gliozzi, Giuliano 49
- Goethe, Wolfgang 13, 257, 258n, 287, 288 e n, 289, 290 e n, 291, 292, 293 e n, 294, 295 e n, 296, 297 e n, 298 e n, 373n, 374 e n, 393n
- Goguet, Antoine-Yves 49
- Goldschmidt, Richard 271 e n
- Goncourt (fratelli) 242
- Gori, Giambattista 155n
- Gouhier, Henri 99n
- Gould, Stephen Jay 251n, 271n
- Gracián, Baltasar 302 e n, 303
- Gragnotati, Manuele 154n
- Greenslade, William 234n
- Gregory, Tullio 159n
- Griffero, Tonino 73n
- Grmek, Mirko Dražen 187n
- Groulleau, Estienne 211n
- Guadagnin, Americo 332n
- Gueroult, Martial 121n
- Guerreiro, Manuel Viegas 332n
- Guevara, Antonio de 364
- Guglielmo di Mirica 69 e n, 70, 71 e n
- Guldentops, Guy 60n, 66n

- Guldin, Paul 90
 Gumpfenberg, Wilhelm 77-80, 82, 83,
 85, 87-89, 91, 93, 95
 Gusdorf, Georges 50
 Haeckel, Ernst 252n
 Hall, Thomas S. 168n
 Haller, Albrecht von 188n
 Hanning, Robert W. 193n
 Hansen, Bert 71n
 Hardy, Thomas 234
 Hatto I, arcivescovo di Magonza 227
 Hauptmann, Gerhard 234, 239
 Hayman, John G. 42n
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 48,
 56, 290 e n, 410, 411 e n, 419
 Heidegger, Martin 272n, 376n, 398,
 399n, 400, 401 e n
 Heine, Heinrich 374
 Helmholtz, Hermann von 298n
 Helvétius, Claude Adrien 41, 275
 Hénaff, Maurice 276n, 279n, 282n
 Heraclot, Denis 227
 Herbert of Cherbury, Edward Her-
 bert, barone 307n
 Herder, Johann Gottfried 56, 272
 Hexter, Jack H. 356n
 Hilgers, Klaudia 289n
 Hirsch, William 262n
 Hitler, Adolf 434
 Hobbes, Thomas 97, 98, 103 e n, 104-
 107, 108 e n, 109, 111, 119, 278, 300, 301
 e n, 387, 429-431, 432 e n, 433
 Hodson, William 85
 Höfler, Günther A. 264n
 Holbach, Paul Henri Thiry, barone d'
 275
 Hölderlin, Friedrich 374
 Homann, Johann Baptist 87
 Hondius, Willemus (Willem Hondt)
 80
 Hoyer, Rod. 212
 Huarte, Juan 27
 Hude, Karl 178n
 Hugonnard Roche, Henri 68n, 72n
 Hume, David 36, 42 e n, 43 e n, 44, 45,
 48
 Hunter, Ian 116n
 Hurley, Kelly 235n
 Huysmans, Joris-Karl 234, 260, 261n
 Hyppolite, Jean 411n
 lafet (bib.) 22 e n
 Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān ibn
 Muḥammad 22n
 Ibrahim, Annie 275 e n
 Ibsen, Henryk 233, 234, 262
 Ippocrate 21n, 23, 60, 171, 178n, 179 e n,
 180 e n, 182, 183
 Irigoien, Jean 179 e n
 Isacco (bib.) 90
 Isnardi Parente, Margherita 30n
 Jacob, François 251n
 Jacquart, Danielle 60n, 63n
 Jaecklin, Johannes 79n
 Jäger, Georg Friedrich von 287 e n, 288,
 290, 291 e n, 292, 294
 James, William 261, 262n, 263n
 Janzer, Wolfram 191n, 201n
 Jaquet, Chantal 143n
 Joly, Robert 180 e n
 Jombert, Charles-Antoine 170
 Jouanna, Jacques 179n, 180n
 Kager, Johan Mathias
 Kambouchner, Daniel 101n
 Kames, Henry Home (lord) 47, 49
 Kant, Immanuel 53, 54n, 116n, 417, 418
 Kemperdick, Stephan 86n
 Keplero, Giovanni (Johannes Kepler)
 89, 188
 Kidd, Colin 50n
 Kielmeyer, Carl Friedrich 287
 Kilian (famiglia) 91
 Kilian, Lucas 80, 90
 Kilian, Wolfgang 82, 90
 Kinsella, Sophie 263n
 Kircher, Athanasius 85
 Klein, Robert 199n, 359n
 Kline, Salli J. 234n
 Knebel, Sven 119n

- Knoppe, Thomas 295n
 Kojève, Alexandre 411n
 König-Pralong, Catherine 63n
 Kösser, Uta 296n
 Kot, Stanisław 154n
 Koyré, Alexandre 411n
 Kraepelin, Emil 260n, 265
 Kraus, Karl 237
 Kruckis, Hans-Martin 296n
 Kuhn, Dorothea 293n
 Küsel, Matthäus 77, 82
 Küsel, Melchior 82
 Labarthe, Patrick 388n
 Labat, Jean-Baptiste 348, 349n
 Lacépède, Bernard-Germain-Étienne
 de la Ville sur Illon, conte di 225 e n
 Lacoste, Charlotte 436 e n
 Lacoue-Labarthe, Philippe 376n
 Laënnec, René-Théophile-Hyacinthe
 250
 Lafreri, Antonio 79
 Lahontan, Louis Armand 346n
 Laks, André 174n
 La Mettrie, Julien Offray de 273 e n,
 274, 275, 279
 Lamy, Guillaume 110n
 Lanciotti, Settimio 422n
 Landucci, Sergio 110n
 Lange, Albert 261n
 Langrouva, Helena C. 325n
 Lankester, Edwin Ray 251 e n, 252 e n,
 253 e n, 2354
 La Peyrère, Isaac 45n
 Lapouge, Gilles 365n
 Larmore, Charles 174n
 La Roque de La Lontière, Gilles-
 André de 342n
 Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano 220
 Lavater, Johann Caspar 54, 257 e n, 258
 La Vergata, Antonello 12, 239n, 241n,
 243n, 246n, 247n, 248n, 251n, 254n,
 255n, 258n, 259n, 263n
 Lazard, Madeleine 230n
 Lazarus, Moritz 261n
 Lazzeri, Christian 132n, 138n
 Le Bon, Gustave 259, 260n
 Le Bonniec Henri 168 e n, 185
 Lee, Sukjae 118n
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 34, 97-99,
 109, 111 e n, 113, 114, 115 e n, 116 e n,
 117 e n, 118, 119 e n
 Le Mangnier, Robert 211n
 Lenoble, René 99 e n
 Leopardi, Giacomo 279
 Léry, Jean de 332
 Lester, Jon 251n, 252n
 L'Estoile, Pierre de 230 e n
 Lestringant, Frank 83n, 332n, 333n
 Lévi-Strauss, Claude 435
 Lévy-Bruhl, Lucien 435
 Licurgo 22, 362
 Ligorio, Pirro 193
 Linneo, Carlo (Carl von Linné) 49, 50,
 51, 52 e n, 345
 Lipsio Giusto (Lips Joost) 28
 Lisippo 184, 185
 Littell, Jonathan 436
 Littré, Émile 180n, 183n
 Livio, Pompeo 225
 Livio, Tito 244
 Locke, John 13, 155, 156, 157 e n, 158 e n,
 159 e n, 160 e n, 161 e n, 306 e n, 307 e
 n, 308, 309 e n, 310, 311 e n, 312 e n
 Lombroso, Cesare 257, 263 e n, 427
 Longis, Jean 211n, 230
 Longo, Nicola 192n
 Lordon, Frédéric 126n, 132n, 141n
 Lowe, Kate 319 e n
 Löwy, Michael 390n
 Lubbock, John 268
 Lucas, Prosper 241n
 Lucrezio 275
 Luigi di Granata (Luis de Granada) 92
 Luigi XIV di Borbone, re di Francia e
 Navarra 337, 351
 Luigi XV di Borbone, re di Francia e
 Navarra 341, 428
 Luigi XVI di Borbone, re di Francia e

- Navarra 425-428
 Lukács, György 299n
 Lupoli, Agostino 430n
 Lutero, Martin (Martin Luther) 357,
 370
 Lykosthenes, Konrad 221 e n, 230
 Macé, Charles 212
 Macé, Jacques 212
 Macherey, Pierre 127n
 Machiavelli, Niccolò, 27 136n
 Macken, Raymond 66n
 Macpherson, Crawford Brough 430n
 Maffei, Pietro Giovanni 331
 Magnan, Valentin 263n
 Magri, Tito 126n
 Mahfoud, Miguel 322n, 325n
 Maine, Henry Sumner 268
 Maistre, Joseph de 268
 Maj, Barnaba 382n
 Maldonado, Tomás 266n
 Malebranche, Nicolas de 34, 109 e n,
 110 e n, 111 e n, 112, 115, 116, 117 e n,
 119 e n
 Mangone, Fabio 359n
 Mann, Gunter 235n
 Mann, Thomas 234
 Manuzio, Aldo 197
 Marcel, Gabriel 411n
 Marcel, Raymond 196n
 Marcellino (medico) 187, 188 e n
 Marco Antonio 421
 Marconville, Jean de 229 e n
 Marengo, Romualdo 235
 Maria (bib.) 78, 81, 83-85, 88, 91, 92 e n,
 93, 95
 Maria Antonietta d'Asburgo-Lorena,
 regina di Francia e Navarra 427, 428
 Maria Maddalena (bib.) 90
 Marin, Louis 356n, 360n
 Marino di Tiro 88
 Marmursztejn, Elsa 64n
 Marnef, Jérôme de 226n
 Marongiu, Antonio 368n
 Marrone, Steven P. 64n
 Martins, José Vitorino de Pina 325n
 Marx, Karl 343, 407n
 Marzio, Lucio 225
 Masini, Federico 46n
 Massart, Jean 255, 256n
 Massimi, Marina 322n, 325n
 Massimi, Paolo 312n
 Matheron, Alexandre 132n
 Mathieu, Vittorio 54n
 Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de
 42n, 275
 Mayr, Ernst 249
 Mazza, Emilio 42n
 Mazzarella, Pasquale 66n
 Mazzocut-Mis, Maddalena 55, 249n
 Mazzolini, Renato. G. 319n
 McDonough, Jeffrey K. 118n
 McLaren, Angus 236n
 McLennan, John Ferguson 268
 Menandro 184n
 Mengue, Philippe 278n, 281n, 282n
 Mercatore, Gerardo (Gerard Merca-
 tor) 79n, 80 e n, 83, 87
 Mersenne, Marin 99 e n
 Mesland, Denis 307n
 Messina, Davide 382n
 Meyer, Ernst Heinrich 293
 Michelangelo (Michelangelo Buonar-
 roti) 83
 Migliorini, Elio 315n
 Mill, John Stuart 261n
 Millar, John 47, 48
 Milton, John 425, 428, 429
 Minuti, Rolando 40
 Molière 245
 Molina, Luis de 118 e n
 Molinié, Anne-Sophie 154n
 Moneti, Maria 368n
 Montaigne, Michel Eyquem de 28, 98
 e n, 230 e n, 231 e n, 232n, 332 e n, 333
 e n, 334 e n, 335
 Montaleone, Carlo 332 e n, 334n
 Montesquieu, Charles-Louis de Secon-
 dat, barone de la Brède e di 36-38, 39n,

- 40 e n, 41, 42 e n, 49, 56
 Monteverde, Franco 61n
 Montinari, Mazzino 272n, 431n
 Montorio, Serafino 92
 Moore, Gregory 259n
 Moreau, Jacques-Joseph (Moreau de Tours) 243 e n
 Moreau, Pierre-François 127n
 Morel, Bénédicte-Augustin 239, 240n, 241n, 242 e n, 244, 250, 262, 264, 267n
 Mortimer, Sarah 46n
 Mosè (bib.) 132, 133, 134 e n, 139, 140, 143
 Most, Glenn W. 174n
 Mullach, Friedrich Wilhelm August 176n
 Müller, Johannes Peter von 298 e n
 Mulsow, Martin 153n
 Münster, Sebastian 214, 222, 227
 Nabucodonosor II, re di Babilonia 228
 Nacci, Michela 266n
 Nadler, Steven 111n
 Nanus (contadino) 226
 Nascimento, Aires Augusto 325n
 Naumann, Barbara 295n
 Nerone, imperatore romano 227, 421
 Newton, Isaac 290
 Nicasi, Stefania 240n
 Niccoli, Pietro 329
 Nietzsche, Friedrich 259 e n, 262, 265, 266n, 272 e n, 375, 382, 395, 417, 429, 431 e n
 Nóbrega, Manuel de 332
 Noè (bib.) 22 e n, 346
 Nordau, Max (Simon Maximilian Südfeld) 261 e n, 262, 263 e n, 264 e n, 265
 Norris, Franck 234, 259
 Nuzzo, Enrico 12, 20n, 45n, 46n, 47n, 70n, 73n
 Nye, Robert N. 236n, 267n
 Olschki, Leonardo 316 e n
 Omero 177
 Onians, Richard Broxton 181n
 Orbigny, Alcide d' 55
 Orbigny, Charles d' 249n
 Oresme, Nicole 69, 71, 72n, 73n, 74, 75
 Orléan, André 132n
 Orsini (famiglia) 191
 Orsini, Pierfrancesco II (detto Vicino) 191 e n, 193, 197, 201, 202 e n, 205
 Ossequente, Giulio 222
 Ost, Louis 275n, 276n, 277n, 278n, 284n
 Pacchi, Arrigo 301n, 430n
 Paolo III (Alessandro Farnese), papa 191
 Paolo V (Camillo Borghese), papa 90
 Paolo, santo 98, 104, 115, 149-152, 155-157, 158 e n, 159
 Paré, Ambroise 213, 214n, 216 e n, 217n, 220, 228, 229, 230 e n
 Parigi, Silvia 97
 Park, Katharine 59n, 97n
 Paruta, Paolo 27
 Patrizi, Francesco, 357
 Pellicani, Luciano 343n
 Pellizzari, Patrizia 360n
 Pelosi, Olimpia 199n
 Peloso, Silvano 327n
 Penella, Robert J. 168n
 Pepys, Samuel 230
 Pettoello, Renato 293n
 Pezzillo, Lelia 137n
 Pezzini, Isabella 355n, 356n
 Pfister, Friedrich 169n
 Pica Ciamarra, Leonardo 13, 297n
 Pick, Daniel 233n, 235n, 239, 258n, 269n
 Pieretti, Antonio 61n
 Pigeaud, Jackie 12, 165n, 168n, 171n, 172n, 180n, 182n, 183n, 186n
 Pincherle, Maria Caterina 335n
 Pinna, Mario 20n
 Pinto, Valeria 297n
 Pinzolo, Luca 138n
 Pio, Givan Battista 202n
 Piro, Francesco 12, 73n, 101n, 118n
 Pissavino, Paolo 153n
 Pitassi, Maria-Cristina 156n

- Pittaluga, Stefano 328n
 Platone 171, 206, 207 e n, 208n, 280, 302n, 334, 355, 362, 363 e n
 Plinio il Giovane (Gaio Plinio Cecilio Secondo) 210n, 214, 225
 Plinio il Vecchio (Gaio Plinio Secondo) 24n, 165, 166n, 168 e n, 185 e n, 188, 192, 210, 231 e n, 244
 Plotino 206
 Pluchon, Pierre 347n
 Plutarco 169, 170n, 178n
 Poirier, Jean-Louis 167n
 Pol Pot 434
 Polibio 31n
 Policlete 165-167, 168 e n, 170-172, 185 e n
 Pollitt, Jerome Jordan 175n
 Pomponazzi, Pietro 31n, 99n, 153, 202
 Ponzio, Augusto 356n
 Popiel (re) 227
 Popper, Karl Raimund 369n
 Porfirio 195
 Porro, Pasquale 63n, 204n
 Portmann, Adolf 273
 Posidippo 184n
 Pozzi, Giovanni 197n
 Pozzi, Mario 348n
 Priarolo, Mariangela 155n
 Prinzivalli, Emanuela 157n
 Prisciano 195
 Proclo 195 e n, 205, 208
 Protagora 40n
 Psello, Michele (Michaél Psellós) 220n
 Quadrio Curzio, Ginevra 382n
 Quaglioni, Diego 30n
 Quarta, Cosimo 362n
 Quillet, Jeannine 72n
 Quintiliano 192
 Quinto Curzio Rufo 130
 Quondam, Amedeo 192n
 Rabelais, François 361n
 Rader, Matthäus 90
 Rammstedt, Otthein 296n
 Raven, John Earle 173 e n, 175n, 176 e n
 Ray, John 44, 51
 Raynal, Guillaume-Thomas 343
 Recki, Birgit 295n
 Remigio dei Girolami 67 e n
 Renan, Ernest 236
 Renault, Laurent 101n
 Reszler, André 369n
 Ribot, Théodule 261n
 Ricchieri, Ludovico (Celio Rodigino) 222
 Riccioli, Giovanni Battista 89 e n, 90n
 Richardson, John Alexander 234n
 Richter, Christoph 80 e n
 Riegl, Alois 374n
 Robacioli, Francesco 88
 Robertson, John 46n
 Robertson, William 47
 Robin, Charles 250 e n
 Rocca-Serra, Guillaume 177n
 Rodigino, Celio vedi Ricchieri, Ludovico
 Rodis-Lewis, Geneviève 301n
 Romains, Julie 237, 239n
 Romani, Roberto 40n, 41n
 Romano, Ruggiero 193n, 326n
 Romolo 22, 362
 Ronchetti, Emanuele 43n
 Rondelet, Guillaume 216n, 229
 Rosaccio, Giuseppe 85
 Rosand, David 193n
 Rosenberg, Alfred 265
 Rosenberger, Peter Paul 92
 Ross, William David 173n
 Rossi, Giuseppe Carlo 316n
 Rossi, Paolo 113n, 240n, 261n
 Roudaut, François 228n
 Rousseau, George Sebastian 241n
 Rousseau, Jean-Jacques 48, 278 e n, 312 e n,
 Roussel, Raymond 418
 Rouveret, Agnès 175n
 Rudin, Ernst 260n
 Rudolph, Enno 174n
 Ruelle, Charles-Émile 186n
 Rufo d'Efeso 186 e n, 188n

- Ruini, Antonio 201
 Ruini, Isabella 201n
 Ruskin, John 266 e n
 Russell, Bertrand 233 e n, 239
 Russell, Edward S. 251n
 Russo, Antonio 24n
 Rust, Eric C. 152n
 Saccone, Eduardo 192n
 Sacconi, Maurizio 263n
 Sade, Donatien Alphonse François de
 13, 274 e n, 275 e n, 276 e n, 277, 278
 e n, 279 e n, 280 e n, 281 e n, 282 e n,
 283 e n, 284, 285 e n, 348, 428
 Sagastizábal, Juan 92n
 Sagnol, Marc 389n
 Saint-Just, Louis-Antoine-Léon 284,
 427
 Sala-Molin, Luis 339n, 351n
 Sallmann, Klaus 177n
 Sánchez, Gabriel 315
 Sanna, Manuela 46n, 73n
 Sansovino, Francesco 202n
 Santángel, Luis de 315, 319
 Santi, Francesco 62n
 Santinelli, Cristina 121n
 Saraniti, Davide 377n
 Sartine, Antoine de 350 e n
 Sassi, Maria Michela 20n
 Sauli, Girolamo 203 e n
 Sbarbaro, Camillo 261n
 Scafi, Alessandro 318n
 Scaligero, Giulio Cesare 33n
 Scalvini, Maria Luisa 359n
 Schabel, Chris 63n
 Scheiner, Christoph 94
 Schettino, Maria Teresa 361n
 Schickard, Wilhelm 90, 91
 Schiller, Julius 90
 Schmitt, Carl 98n, 105n, 285, 387
 Scholem, Gershom 371n, 373n, 379n
 Schöne, Richard 167n
 Schopenhauer, Arthur 298n
 Schrenck, Gilbert 230n
 Schultz, Dietrich 169 e n, 170n
 Schweppenhäuser, Hermann 371n
 Sclipa, Norbert 279n
 Scognamiglio, Alessia 73n
 Scribano, Emanuela 117n, 155n
 Searle, Geoffrey Russell 236n
 Sebastiani, Silvia 49n, 53n
 Secchi Tarugi, Luisa 328n
 Seebeck, Thomas Johann 290n
 Seguin, Jean-Pierre 229n
 Seibt, Ferdinand 369n
 Sem (bib.) 22 e n
 Seneca 177n, 334 e n
 Sepúlveda, Juan Ginés de 347n
 Serao, Matilde 236, 237n
 Serrano y Sanz, Manuel 315n
 Sertenas, Vincent 210, 211n, 212
 Servier, Jean 364n
 Shaw, George Bernard 263n
 Sherburne, James Clark 266n
 Shirley, Rodney W. 88n
 Sigismondo III Vasa, re di Svezia e di
 Polonia 80
 Simmel, Georg 266, 296 e n, 297 e n
 Simonazzi, Mauro 235n
 Simone, Raffaele 437 e n
 Simonin, Michel 214n
 Simonutti, Luisa 13, 149n, 155n
 Sinesio 195, 205
 Sloterdijk, Peter 273 e n, 275
 Smith, Adam 47
 Socrate 206 e n, 207, 208
 Solari, Gioele 54n
 Solone 22, 362
 Soloway, Richard Allen, 236n
 Sorbin, Arnauld 212
 Soret, Frédéric 293 e n
 Sorge, Valeria 12, 63n, 73n
 Souffrin, Pierre 68n
 Souza, Laura de Mello e 332n
 Sozzini, Lelio 13, 148, 149 e n, 150 e n,
 151 e n, 152 e n, 153 e n, 154, 155n
 Speer, Andreas 64n
 Spellman, W.M. 156n, 157n, 158n, 161n
 Spencer, Harbert 243, 261n

- Spinks, Jennifer 228n
 Spinoza, Baruch 13, 101 e n, 108, 109, 118, 121 e n, 122, 124 e n, 127, 128 e n, 130, 131 e n, 132 e n, 134 e n, 135, 136 e n, 137 e n, 139, 140, 142 e n, 144 e n, 146, 391
 Staden, Hans 332 e n, 333n
 Staden, Heinrich von 186n, 187 e n, 188n, 189n
 Stalin, Iosif Vissarionovič 434
 Stancaro, Francesco 155n
 Stanley Pease, Arthur 177n
 Starobinski, Jean 357n
 Statman, Alexander 86n
 Steel, Carlos 60n, 66n
 Stegagno Picchio, Luciana 324n
 Stepan, Nancy 240n
 Stephenson, Roger H. 295n
 Steward, Andrew 170n
 Stiedenroth, Ernst 294
 Stillingfleet, Edward 156
 Strabone 88
 Strindberg, August 234
 Stüblin, Kaspar 358 e n, 359n
 Suarez, Francisco 118 e n
 Südfeld, Simon Maximilian vedi Nordau, Max
 Sue, Eugène 236
 Svetonio Tranquillo, Gaio 422 e n
 Swart, Koenraad Wolter 235n
 Tacito, Publio Cornelio 244, 421, 422n
 Taine, Hippolyte 236
 Talbot, Eugene S. 240n
 Tannery, Paul 100 e n
 Tardiola, Giuseppe 317n
 Taviani, Paolo Emilio 315n
 Taylor, William Cooke 268
 Temisone di Laodicea 180, 183
 Tenenti, Alberto 193n
 Teofrasto 171, 174 e n, 176 e n
 Tesserant, Claude de 212
 Thierriat de Lochepierre, Florentin 342 e n
 Thorson Hause, Melissa 387n
 Tiedemann, Rolf 371n
 Timpanaro Cardini, Maria 176n, 195n
 Tixier de Ravisi, Jean (Joannes Ravisius Textor) 33n
 Tocqueville, Alexis de 437
 Todorov, Tzvetan 318 e n, 320n, 321n, 330n
 Tolomeo, Claudio 21, 25, 32, 88, 91
 Tolstoj, Lev Nikolaevič 262
 Tommaso Moro (Thomas More), santo 355n, 356 e n, 359n, 360 e n, 362 e n, 363n, 364, 365 e n, 368
 Tommaso, santo 62n, 66, 147, 424
 Torres, Antonio 329
 Totaro, Pina 124n
 Tournefort, Joseph Pitton de 44, 51
 Trédé, Monique 181 e n, 184n
 Tricot, Jules 173n
 Trousson, Raymond 355n
 Tylor, Edward Burnett 268
 Tyson, Edward 52n
 Unali, Anna 322n, 323n, 324n, 325n, 326n, 328n
 Urbano VIII (Maffeo Barberini), papa 90
 Usener, Hermann 174n
 Vacher de Lapouge, Georges 255
 Valerio Massimo 226
 Van Delft, Louis 33
 Vandervelde, Émile 255, 255n
 Van Helmont, Jean-Baptist 244, 245n
 Vanzulli, Marco 47n
 Vasak, Anouichka 20n
 Vasoli, Cesare 153n
 Vattimo, Gianni 272n
 Vegetti, Mario 24n, 355n, 363n
 Verde, Simone 329
 Verdon, Timothy 154n
 Verlaine, Paul 262
 Vespasiano, imperatore romano 214
 Vespucci, Amerigo 316, 348 e n
 Vico, Giambattista 45, 46, 48, 50, 434
 Vidari, Giovanni 54n
 Vieira, Antonio 93 e n

- Villegagnon, Nicolas Durand de 333
 Virey, Julien-Joseph 55, 55n, 243, 250
 Virgilio (Publio Virgilio Marone) 81n,
 177 e n, 185, 244
 Visentin, Stefano 124n, 131n
 Vitruvio 25, 192, 193n
 Volney, Constantin-François de Chas-
 seboeuf, conte di 41
 Voltaire 39, 41, 45, 48, 49, 249n, 275
 Wagner, Richard 262
 Wahl, Jean 411n
 Wahrmond, Adolph 264n
 Wainwright, Arthur W. 157n
 Walker Bynum, Caroline 154n
 Walker, Daniel Pickering 199n
 Warner, Deborah Jean 90n
 Weber, Max 372, 390, 407n
 Weisheipl, James Athanasius 60
 Wells, Herbert George 234
 Wenzel, Manfred 298n
 Wettley, Annemarie 235n
 Whately, Richard 268
 Whitfield, Peter, 90n
 Whitman, Walt 262
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von
 176n
 Wilde, Oscar 234, 262
 Wilson, Gordon A. 63n, 66n
 Winnington-Ingram, Reginald Pepys
 188n
 Wippel, John, 63n
 Wolff, Caspar Friedrich 288
 Wolfgang, Georg Andreas 82
 Wolfson, Louis 418
 Wright, Tom 152n
 Wundt, Wilhelm 261n
 Wunenburger, Jean-Jacques 359n, 363n
 Zarka, Yves Charles 12, 14, 437n
 Zeller, Eduard 261n
 Zelter, Carl Friedrich 297n
 Zola, Émile 234, 236, 241n, 242, 257, 259
 e n, 260, 261n, 262
 Zoppi Garampi, Silvia 45n
 Zorzi, Renzo 319n
 Zucchini, Gianpaolo 368n
 Zuccolo, Lodovico 365 e n, 370 e n

FILOSOFIA E SAPERI

1. Roberto MAZZOLA (a cura di)
Le scienze nel Regno di Napoli
II giornata di studio (Napoli, 8 giugno 2009)
ISBN 978-88-548-3045-5, formato 17 × 24 cm, 212 pag., 14 euro, 2009
2. Roberto MAZZOLA (a cura di)
Le scienze a Napoli tra Illuminismo e Restaurazione
ISBN 978-88-548-3859-8, formato 17 × 24 cm, 220 pag., 14 euro, 2010
3. Enrico NUZZO, Manuela SANNA, Luisa SIMONUTTI (a cura di)
Anomalie dell'ordine. L'altro, lo straordinario, l'eccezionale nella modernità
ISBN 978-88-548-6313-2, formato 17 × 24 cm, 456 pag., 25 euro, 2013
4. Roberto MAZZOLA (a cura di)
Antropologia e scienze a Napoli in età moderna
ISBN 978-88-548-4665-4, formato 17 × 24 cm, 220 pag., 13 euro, 2010
5. Marco CELENTANO, Barbara DE MORI, Paolo ZECCHINATO (a cura di)
Etologia ed Etica
ISBN 978-88-548-5204-4, formato 17 × 24 cm, 244 pag., 15 euro, 2012

Compilato il 9 dicembre 2013, ore 15:48
con il sistema tipografico L^AT_EX 2_ε

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2013
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma