

INTRODUZIONE

ANDREA BARDIN E FILIPPO DEL LUCCHESE

Le più comuni definizioni, tanto classiche quanto moderne, del mostruoso, tendono a relegarlo nella posizione subordinata di ciò che, pur a un grado estremo, è diverso, anomalo, anormale, deforme. Tali definizioni hanno la doppia funzione di spiegare e di domare o controllare il mostruoso, affermandolo attraverso una negazione, pensandolo in relazione a ciò che non è normale. I saggi contenuti in questo numero intendono invece suggerire una diversa prospettiva, volta a pensare il mostruoso come la forma che l'alterità assume nel momento in cui essa emerge, positivamente e autonomamente, suscitando il normale in quanto tentativo di comprenderla e neutralizzarla.

La definizione di un centro stabile che definisca ed escluda ciò che è mostruoso risulta funzionale ad un'operazione complessa di classificazione e ordinamento che attraversa l'intera storia del pensiero filosofico – in particolare, ma non solo, politico. La modernità filosofico-politica marca però la soglia oltre la quale l'identità del centro deve essere se non artificialmente costruita, almeno protetta, sviluppata e certamente fondata, poiché nessuna continuità della forma politica può presumersi garantita da un'essenza, sia essa naturale o divina. Per questa ragione il confronto con il mostruoso non può essere in alcun modo risolto a priori, ma diviene, al contrario, cruciale per definire, in opposizione ad esso, le possibilità e i limiti dell'ordine politico. È a questo livello che la definizione del concetto di mostro diviene essa stessa l'*enjeu* della politica, in quanto prelude all'isolamento del mostro, e possibilmente alla sua esclusione o eliminazione.

Tuttavia ogni analisi del mostruoso, ancorché mirante alla sua neutralizzazione, non può esimersi dall'evocare la dimensione conflittuale. Il conflitto dei bisogni, degli interessi, delle opinioni, delle leggi, delle potenze e dei poteri costituiti da cui scaturisce l'invenzione normativa, si presenta in tale analisi allo stesso tempo come preconditione e minaccia dell'ordine «normale», tanto di quello fattualmente costituito, quanto della sua teorizzazione. Così lo studio del mostruoso diviene, anche nei pensatori che più canonicamente difendono l'ordine normale, tanto attivo da mettere a rischio l'operazione stessa con cui la teoria intende tenerlo a distanza. È per questa ragione che i processi di produzione epistemologica ed ontologica dell'identità mostrano, anche nei loro risultati apparentemente più monolitici, le crepe che incrinano il progetto stesso di fondazione e normalizzazione dell'ordine politico che in gran parte caratterizza la modernità e che certamente segna il contemporaneo.

È qui in questione tutta l'ambiguità di un progetto di «teratologia sociale» che noi ereditiamo nella forma da esso assunta nella seconda metà del diciannovesimo secolo,

quando esso raggiunge la propria espressione apparentemente più disincantata. Il sociologo avrebbe, secondo Durkheim, il compito di definire il «tipo normale» di un fatto sociale non rispetto ad un modello statico, puramente adattivo, ma in base ad un modello dinamico, per mezzo del quale sia possibile valutare un fatto sociale come normale o patologico in base alla congruenza delle condizioni della sua ontogenesi con lo stato attuale di sviluppo del sistema¹. Su questa base l'uomo di stato avrebbe, dunque, come il medico, il compito di ritrovare le condizioni dello stato normale, indipendentemente dal modo in cui la società «apparaît à elle-même»². Ciò che Tarde esprime in modo ancora più diretto: «le type normal est, en d'autres termes, le zéro de monstruosité»³.

L'ambiguità di tale progetto affonda le proprie radici ben al di là del sogno positivista, che in un certo senso funge da amplificatore del rischio insito nell'intreccio stesso di conoscenza e politica. Si tratta di un rischio bifronte, che conosce la prospettiva di un duplice disastro, nella subordinazione integrale della politica alla conoscenza da un lato, e nella risoluzione integrale della conoscenza nell'azione politica dall'altro. La mancata assunzione di tale rischio comporta l'alternativa illusoria tra accettazione dell'automatismo istituzionale e affidamento al volontarismo cieco del leader carismatico, cancellando di fatto la vera dimensione politica, quella del conflitto, segregata così nella minaccia mostruosa e indifferenziata cui si oppongono di volta in volta, alternandosi senza modificare il profilo dell'intero, una passione cieca incapace di farsi invenzione e una ragione disincarnata incapace di farsi passione. Se il sonno della ragione genera mostri, la sua attenzione insonne genera allucinazioni.

È proprio questo rischio che Canguilhem invita a correre nel suo breve saggio su *La monstruosité et le monstreux*, dove ripercorre con lucidità folgorante il travaso del mostruoso dall'osservazione inquietante delle mostruosità che caratterizzano il divenire del vivente al proliferare mostruoso dell'immaginazione, funzione senza organo, fino alle pratiche sperimentali della scienza moderna, nelle quali «ce qu'avait rêvé le Moyen Age c'est le siècle du positivisme qui l'aurait réalisé en pensant l'abolir»⁴. Pur azzardando una narrazione intrecciante ricerca storico-epistemologica e analisi politica, Canguilhem non manca di avvertire come il passaggio da premesse di ordine storico filosofico a conclusioni di tipo politico non sia affatto immediato, ma richieda anzi una cautela derivante più dalla conoscenza della peculiarità delle realtà prese in esame che dal rispetto dei campi disciplinari.

Eppure è proprio suo l'invito a intrecciare la conoscenza del vivente, della tecnica e dell'umano, alla comprensione di processi di tipo politico nei quali il mostruoso non solo simboleggia un rischio che deve essere corso, ma, con la sua presenza, testimonia del fatto che la norma è produttiva solo se connessa all'invenzione⁵. Il mostruoso, secondo una certa etimologia, «mostra» il valore dell'invenzione di una «normalità» sempre da riconquistare, di un successo senza alcuna garanzia, ma con l'unica certezza che la rinuncia al conflitto equivale alla sconfitta: «Que les réussites ne soient pas nécessaires, cela

1 Cfr. É. Durkheim, *Chapitre III. Règles relatives à la distinction du normale et du pathologique*, in *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895, pp. II-III.

2 É. Durkheim, *Détermination du fait moral*, in *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924, p. 54.

3 G. Tarde, *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*, Paris, Alcan, 1897, p. 25.

4 G. Canguilhem, *La monstruosité et le monstreux*, in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 182.

5 Cfr. G. Canguilhem, *Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société*, in *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, pp. 101-25.

les déprécie en bloc, mais les rehausse chacune en particulier»⁶. Difficile non cogliere in queste parole del maestro di un'intera generazione un'eco lontana che, estesa da Simondon all'individuazione di qualsivoglia sistema e processo materiale, risuonerà fino alle ultime parole con cui Deleuze invitava a reinventare ogni volta l'immanenza, una vita⁷.

Da questa prospettiva il concetto di mostro non definisce più soltanto ciò che stupisce e spaventa, ma è piuttosto ciò che mostra, appunto, i processi materiali a partire dai quali o contro i quali la normalità viene sia costruita che disfatta, per orientare l'azione politica nel senso dell'innovazione o della normalizzazione, in una battaglia cui prende necessariamente parte la filosofia con le sue armi intellettuali. Questi saggi si concentrano su alcuni momenti di tale lotta epistemologica e politica, senza pretendere di riscoprire nella sua storia una chiara linea di continuità, una sequenza coerente di autori rivoluzionari, ma piuttosto esplorando strumenti concettuali che, abitando il pensiero di autori anche molto diversi tra loro e spesso situati su versanti opposti del campo di battaglia, sono ancora a nostra disposizione.

Il saggio di Vittorio Morfino apre la serie con un cortocircuito tra Henri Bergson e Georges Canguilhem intorno alle tracce lucreziane che abitano il loro pensiero. L'interesse nel rivisitare Bergson e Canguilhem non è ovviamente esegetico, ma piuttosto filosofico-politico, poiché la posta in gioco sta precisamente nello statuto ontologico del caso, della contingenza e della necessità. Contrastando le due differenti e per certi versi opposte interpretazioni di Lucrezio, l'articolo di Morfino esplora il tema del ruolo giocato dall'uomo nei processi che, al di là di ogni tirannia della forma, attraversano e costituiscono il mondo e la natura, cogliendo in essi la figura del *monstrum* come segno dell'inevitabile corpo a corpo materialista con l'aleatorio, l'incerto e l'ignoto.

Se emblematico dell'ingresso nella modernità è lo sforzo cartesiano di normalizzare la molteplicità mostruosa del reale riducendola ad un numero limitato di leggi semplici, nel suo saggio *Del Lucchese* mostra, attraverso un'innovativa analisi delle figure del genio maligno e del Dio ingannatore, la funzione cruciale svolta dal mostruoso all'interno della 'teratomachia' di Descartes. L'analisi di alcune pagine delle *Cogitationes circa generatione animalium* – unico testo in cui Descartes discuta esplicitamente il tema delle mostruosità fisiche – mostra la tensione irrisolvibile che oppone la sua embriologia epigenetica, rigidamente meccanicista, alla sua dottrina delle cause finali e della creazione continua.

La filosofia di Hobbes viene analizzata da Andrea Bardin insistendo sull'intreccio necessario delle dimensioni scientifica e politica caratterizzanti il problema del mostruoso. Tale analisi mira a rintracciare una dimensione ideologica comune alle imprese scientifiche di Descartes e Hobbes in relazione al modo in cui il progetto galileiano viene sistematizzato nelle loro filosofie. Al di là dell'opposizione banale di dualismo e monismo, i due pensatori reinterpretano la mostruosa contingenza della materia come un attentato al progetto caratterizzante il meccanicismo moderno nella sua forma implicitamente idealista, sia sul piano epistemologico (l'invenzione del soggetto della scienza) che sul piano politico (l'invenzione della sovranità).

Il modo in cui la discussione filosofica sul significato dei mostri si esprime nel tardo Seicento, viene analizzato da Davide De Pretto a partire da tre posizioni paradigmatiche

6 Canguilhem, *La monstruosité et le monstrueux*, cit., p. 182.

7 Cfr. G. Simondon, *L'individuazione à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Million, 2005; G. Deleuze, *L'immanence, une vie...*, «Philosophie» 47 (1995), pp. 3-7.

dell'avanguardia intellettuale del tempo: anzitutto la critica di Bayle all'interpretazione numinosa (sia religiosa che storica) dei mostri; quindi la loro declinazione esclusivamente naturalistica nel quadro della fisiologia cartesiana di Malebranche e della teoria dell'immaginazione materna; infine l'uso fattone da Locke nella discussione sulle essenze reali e la traslazione completa del giudizio di «mostruosità» dal campo naturale a quello morale e psicologico.

Il tardo diciassettesimo secolo e lo sviluppo di una post-cartesiana *critique de système*, in particolare nel diciottesimo secolo, conferì un differente statuto al concetto del mostruoso, discusso in relazione a questioni concernenti l'origine della vita e il posto dell'uomo nella storia, oltre che nella società e nella natura. Il contributo di Roberto Evangelista analizza in questo senso i principali passaggi nell'Opera vichiana in cui si critica la filosofia di Spinoza, intesa come una mostruosità che, mischiando elementi di epicureismo e stoicismo, produrrebbe un vero e proprio mostro meccanico, un Golem senza volontà. Lo scandalo dell'epistemologia vichiana, nel quale *libertà* e *provvidenza* coesistono, si scontra dunque con un altro «scandalo», quello della metafisica spinoziana, nel quale si incontrerebbero le «degenerazioni» di questi due aspetti, ovvero la casualità e una necessità sorda, che molta parentela presenta con essa. Nella prospettiva vichiana la necessità naturale diventa infatti una gabbia geometrica e matematica nella quale non esiste nessuna logica se non quella del mero bisogno e interesse individuale.

Nel suo articolo Annie Ibrahim traccia le connessioni tra fisiologia e politica nel lavoro di Diderot, ponendo particolare attenzione ai concetti di normalità, ibridità e mostruosità. L'autrice esplora l'emergenza di mostruose forme post-umane nelle *Pensées Philosophiques* di Diderot e la sua posizione rivoluzionaria contro l'idea di confini rigidi e stabiliti tra le specie. In questo modo Ibrahim suggerisce la posta in gioco politica di una possibile archeologia della biotecnologia e della biopolitica condotta attraverso il pensiero di Diderot, il cui tentativo inesausto di inventare una fisiologia del mostruoso vivente funge da antidoto ad ogni possibile tassonomia *entro* la specie umana.

La natura relativa del concetto di mostruoso è anche al centro dell'analisi del pensiero di Leopardi condotta da Fabio Frosini con cui si conclude questa raccolta di scritti. È nella dialettica tra realtà e immaginazione che Leopardi sviluppa la sua potente meditazione sull'emergere del mostruoso. L'immaginazione del mostruoso dipende dall'aprirsi dell'uomo alla storia, nell'istituzione di ciò che è relativo come assoluto, ma la sua base materiale è il reale distacco della specie umana dalla natura. Tuttavia, spiega Frosini, nello sguardo che coglie l'eccezione come relativa a sé, ogni mostro appare *perfetto* e il mostruoso si mostra finalmente per ciò che è: il marchio identificativo dell'umano.

Alcuni dei saggi qui raccolti sono stati precedentemente pubblicati nella rivista «Philosophy Today» 60/1 (2016). Ringraziamo la direttrice Prof. Peg Birmingham per averne autorizzato la traduzione e pubblicazione in italiano.