

# LUCREZIO E I MOSTRI: TRA BERGSON E CANGUILHEM

VITTORIO MORFINO

## 1. *Tra Bergson e Canguilhem*

La questione dei «mostri», lungi dall'essere una semplice o marginale curiosità all'interno del sistema lucreziano, è uno dei suoi concetti cardine; interpretazioni differenti di questo punto-chiave conducono verso letture opposte del senso dell'intero sistema. Il problema del luogo e della funzione teorica dei «mostri» nella filosofia di Lucrezio è strettamente – anche se impercettibilmente, almeno *prima facie* – legata con una serie di altre nozioni quali forma, *foedera naturae*, necessità, caso.

I testi a nostra disposizione non permettono una risposta semplice e inequivoca alla sfida teorica posta dalla figura concettuale. Per questa ragione è utile avvicinare il problema attraverso le due interpretazioni opposte di Bergson e Canguilhem. È precisamente nella tensione tra queste interpretazioni che può essere trovato il significato del materialismo e del determinismo di Lucrezio.

Lo scritto di Bergson dedicato a Lucrezio appartiene al periodo in cui egli insegnava filosofia al liceo Pascal di Clermont-Ferrand. Si tratta di un testo introduttivo alla lingua ed al pensiero di Lucrezio, molto semplice, pensato per studenti liceali, ma che allo stesso tempo contiene degli spunti interessanti. In esso Bergson sottolinea l'originalità della filosofia di Lucrezio rispetto ad Epicuro:

seguendo Epicuro da molto vicino, credendo di tradurlo, Lucrezio è rimasto, forse senza saperlo, singolarmente originale. Per rendersene conto, bisognerebbe confrontare uno a uno i testi di Epicuro che ci sono pervenuti con i versi di Lucrezio che li traducono sviluppandoli. Si vedrebbe che il poeta, attraverso aggiunte in apparenza insignificanti, soprattutto attraverso il giro che dà alla frase, rinnova il pensiero del suo maestro, o piuttosto suscita nella nostra anima un sentimento del tutto nuovo<sup>1</sup>.

Secondo Bergson, Epicuro «ne paraît pas avoir aimé la nature», nel senso in cui rifiuta la scienza come conoscenza fine a se stessa dei fenomeni naturali, ma la considera «une arme contre la superstition»:

se il sistema di Democrito lo affascina, è perché presenta la possibilità di far risalire tutto a cause meccaniche e naturali. Quali siano in particolare queste cause in ciascun

---

1 H. Bergson, *Mélanges*, éd. par A. Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 285, tr. it. (da cui mi sono talvolta discostato) di R. De Benedetti, *Lucrezio*, Milano, Medusa, 2001, p. 52.

caso specifico, non ha alcuna importanza. Da qui le spiegazioni puerili proposte per un gran numero di fenomeni; di qui l'aridità, la futilità della dottrina epicurea su tutte le questioni che non interessano la vita pratica e la ricerca della felicità<sup>2</sup>.

Del tutto diverso invece l'approccio di Lucrezio:

Quello che [...] ha colpito Lucrezio della dottrina di Democrito intravista attraverso la filosofia di Epicuro è proprio ciò che Epicuro teneva in poco conto: l'imperturbabile fissità delle leggi della natura. Se oggi, se da sempre non esistono altro che atomi e aggregazioni d'atomi e spostamenti d'atomi, se questi atomi si muovono d'un moto eterno e fatale, allora è inevitabile che leggi fisse, immutabili, presiedano alla nascita, allo sviluppo e al deperimento delle cose, che il cerchio stretto della necessità serra e comprime da ogni lato. Alla luce di ciò che egli crede essere l'idea essenziale dell'epicureismo, Lucrezio vede, al di sotto dei fenomeni infinitamente vari di una natura in apparenza capricciosa, atomi che si muovono in direzioni ben determinate, leggi immutabili che lavorano uniformemente<sup>3</sup>.

L'originalità della posizione lucreziana consisterebbe dunque nell'aver ricondotto la filosofia di Epicuro «à une grande et poétique idée, déjà émise par Démocrite, mollement soutenue par Epicure, et en tout cas nouvelle à Rome, celle de l'éternelle fixité des lois naturelles»<sup>4</sup>.

Secondo Bergson, questa idea condusse Lucrezio ad intravedere ed indovinare numerose verità «que la science moderne n'a pu que consacrer par une démonstration précise»<sup>5</sup>, tra le quali fa ampio cenno alla teoria atomica, cui «la chimie n'ait pu que revenir après vingt siècles de tâtonnements»<sup>6</sup> e, quasi *en passant*, alla teoria darwiniana:

Sarebbe facile mostrare – scrive – come su altri punti, ad esempio sulla questione dell'origine degli esseri viventi, Lucrezio abbia presentato le grandi teorie del nostro tempo. Più di una volta è stata osservata l'analogia tra le idee esposte nel quinto libro e quelle del grande naturalista Darwin. Ci sarà consentito di segnalare questa somiglianza e di non insistervi, essendo l'evoluzionismo ancora oggi solo un'ipotesi<sup>7</sup>.

In un libro collettaneo dedicato al pensiero di Maupertuis, Canguilhem fa riferimento proprio a questa lettura bergsoniana indicandola come un errore paradigmatico. Bergson cadrebbe nell'errore di pensare Lucrezio come precursore di Darwin, senza comprendere la problematica lucreziana. In altre parole vi sarebbe una semplice rassomiglianza, ma le problematiche sarebbero del tutto differenti. In realtà l'occasione della riflessione è data da una considerazione su Maupertuis precursore del trasformismo:

[...] il est facile, avec deux passages isolés de leur contexte, et en présence d'un texte comme celui du chapitre XLV du *Système de la Nature*: «Ne pourrait-on pas expliquer par là la diversité infinie des animaux que nous voyons aujourd'hui», d'y trouver quelque chose qui soit une sorte d'anticipation; mais c'est à la condition de méconnaître

2 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 53.

3 *Ibidem*, tr. it. cit., pp. 53-54.

4 *Ivi*, p. 286, tr. it. cit., p. 55.

5 *Ivi*, p. 289, tr. it. cit., p. 60.

6 *Ivi*, p. 290, tr. it. cit., p. 62.

7 *Ivi*, p. 292, tr. it. cit., p. 64.

le contexte, et de méconnaître le sens de la question à laquelle le texte tout entier est une réponse. En écrivant l'histoire des sciences de cette façon, on trouve des précurseurs à n'importe qui et, en particulier, on peut aussi se donner Lucrèce comme précurseur, alors que c'est le contraire chez lui: il y a d'abord une espèce de prolifération de formes dont la plupart sont inviabilisables, après quoi, en vertu du pacte de la nature, les choses se reproduisent identiques à elles-mêmes: c'est donc le contraire d'un transformisme; même Bergson a fait la confusion dans son recueil de Morceaux choisis de Lucrèce: il fait le rapprochement, mais de façon non pertinente<sup>8</sup>.

Lasciando da una canto la questione di Lucrezio precursore del darwinismo, sulla cui critica di fondo si può senz'altro concordare con Canguilhem e che comunque metterebbe in gioco altri elementi come per esempio la differente immagine di Darwin presente nei due autori, l'opposizione Bergson-Canguilhem si rivela in realtà paradigmatica rispetto ad un luogo strategico della teoria lucreziana: i *foedera naturae* e il rapporto di questi con i mostri. Da una parte Bergson fonda l'anticipazione del darwinismo sull'antioriorità delle leggi di natura rispetto ai mostri, dall'altra, per Canguilhem, proprio la posteriorità del patto della natura rispetto ai mostri renderebbe non pertinente il «rapprochement».

## 2. *I foedera naturai*

Si tratta di riprendere il testo lucreziano per cercare di far luce sulla questione. A più riprese, nel suo poema, Lucrezio afferma l'esistenza di *foedera naturae*, che danno conto di «quel che può essere, / quel che invece non può, e per quale ragione ogni cosa / ha un potere limitato e un termine infisso nel suo intimo»<sup>9</sup>. *Ex nihilo nihil fit*, nulla nasce dal nulla. Questa proposizione è posta da Lucrezio alla base della sua concezione della natura. Nel primo libro, dopo il celebre elogio di Epicuro e l'apologia della sua dottrina, Lucrezio enuncia il *principium cuius nobis exordia sumet*, che permetterà di scacciare «lo sgomento che possiede tutti i mortali / perché scorgono in terra e in cielo accadere fenomeni / dai cui effetti non possono in alcun modo vedere le cause, e assegnano il loro prodursi al volere divino»<sup>10</sup>: *nullam rem a nilo gigni divinitus umquam*, nessuna cosa nasce dal nulla per un cenno divino. Se infatti qualcosa potesse nascere dal nulla, l'universo sarebbe del tutto privo di ordine:

Se infatti nascesse dal nulla, da tutte le cose potrebbe prodursi  
ogni specie e più nulla avrebbe bisogno di un seme.  
Anzitutto dal mare potrebbero sorgere gli uomini, dalla terra  
le specie dei pesci squamosi, ed eromperne dall'aria gli uccelli,  
e gli armenti e tutte le greggi, e ogni specie di fiere,  
generati a capriccio vivrebbero nei campi e nei luoghi deserti.  
I medesimi frutti non avrebbero sede consueta sugli alberi,  
ma sempre diversa, ciascuno portato da tutti.  
E certo, se non esistessero i germi fecondi di ognuno,

8 AA.VV., *Actes de la journée Maupertuis* (Creteil, 1er decembre 1973), Paris, Vrin, 1975, pp. 180-181. Devo a Filippo Del Lucchese il reperimento di questo passo.

9 Lucr., *De rer. Nat.*, V, vv. 85-90 (riporto la traduzione di L. Canali, *La natura delle cose*, Milano, Rizzoli, 1994). Cfr. nel primo libro i vv. 75-77 e 594-596; nel quinto i vv. 55-58.

10 I, vv. 156-154.

in che modo potrebbe sussistere una certa matrice delle cose?  
 Ma poiché tutti i corpi si creano da semi specifici,  
 di qui deriva che nasce e affiora alle rive della luce  
 ciascuno dov'è la materia sua propria i germi essenziali [*corpora prima*];  
 [...]  
 E inoltre, perché in primavera vediamo sbocciare la rosa,  
 d'estate il frumento, al richiamo autunnale la vite,  
 se non fosse perché, quando i semi distinti delle cose  
 confluiscono a tempo opportuno, ogni cosa creata si schiude,  
 mentre il corso delle stagioni è propizio e la vivida terra  
 sicura le tenere cose germoglia alle rive del sole?  
 Che se fossero nate dal nulla, d'un tratto uscirebbero  
 in spazi promiscui e in estranee stagioni dell'anno<sup>11</sup>.

Tutto nella natura accade secondo un ritmo ed in un contesto specifico, secondo un regolarità fondata sull'esistenza di corpuscoli *solidi pollutia simplicitate*, infiniti per numero e non per differenza, che *aeterno tempore* permangono immutabili:

[...] poiché è assegnato alle cose, secondo la specie,  
 un termine al loro crescere e mantenersi in vita,  
 e per legge di natura [*foedera naturai*] risulta stabilito ciò  
 che ognuna possa e ciò che invece non possa,  
 né si muta alcunché e anzi tutti i caratteri permangono  
 al punto che i variegati uccelli nel succedersi delle generazioni  
 mostrano tutti sul corpo le chiazze della loro specie [...]<sup>12</sup>.

Il ciclo sempre uguale delle stagioni, il permanere delle medesime forme nel succedersi delle generazioni delle specie viventi sembrano essere gli esempi privilegiati dei *foedera naturai*. Come scrive Lucrezio nel secondo libro, dopo il celebre passaggio sul *clinamen*,

il moto che ora agita i corpi delle particelle elementari  
 è il medesimo che le ha sempre agitate nel tempo trascorso;  
 sempre in futuro saranno trasportate con la stessa velocità,  
 e ciò che ora era solito prodursi si produrrà nella medesima condizione,  
 e vivrà, e crescerà e acquisterà certamente vigore,  
 quanto a ogni cosa è assegnato per legge di natura [*per foedera naturai*]<sup>13</sup>.

### 3. L'impossibilità dei mostri mitologici

L'immutabilità delle particelle elementari fonda la conoscibilità della natura ed allo stesso tempo la norma di ciò che può essere ed invece di ciò che è impossibile. Infatti la struttura delle particelle elementari rende possibili alcune forme di aggregazione e impossibili altre:

11 I, vv. 159-181.

12 Lucr., *De rer. Nat.*, I, vv. 584-590.

13 II, vv. 297-302.

Tuttavia non devi ritenere che tutte le particelle elementari possano aggregarsi in ogni caso. Allora vedresti dappertutto prodursi mostri, sorgere parvenze d'uomini a metà fiere, e talora alti rami spuntare da un corpo vivente e molte membra di esseri terrestri connettersi a creature marine, e sulla terra genitrice di tutto la natura pascere le Chimere spiranti fiamme dall'orrida bocca. Ma è evidente che nulla di ciò accade, perché vediamo che tutte le cose generate da semi certi [*seminibus certis*] e da sicura matrice [*certa genitrice*] possono serbare crescendo i caratteri della specie. Certamente ciò deve avvenire in virtù di una stabile norma [*certa ratio*]<sup>14</sup>.

In questi versi il ripetersi dell'aggettivo *certus*, determinato, che Jean Salem ci dice ricorrere circa 100 volte in tutto il poema, sta ad indicare che è proprio la determinatezza dei semi ad escludere la possibilità dell'esistenza dei mostri della mitologia: la determinatezza dei semi, il fatto di essere determinati in un dato modo, fonda la determinatezza della *ratio* che regola il divenire, *ratio* che non è trascendente rispetto ai corpi, ma consiste nella loro stessa conformazione e nelle possibilità di aggregazione che a partire da quella si aprono, dunque la possibile esistenza di alcune cose e l'impossibilità di altre. Proprio questa determinatezza, che ogni cosa che nasce riceve dalla natura, fa sì che non possano esistere creature mitologiche, creature costituite da una duplice natura:

[...] i Centauri non ci furono mai, e in nessuna epoca possono esistere creature di doppia natura e duplice corpo, formate da membra eterogenee, così da avere facoltà e forza bastanti e uguali in entrambe le parti. Questo anche un animo ottuso potrà comprendere da quanto dirò. Circa in tre anni fiorisce l'alacre cavallo, ma non certo un bambino, che a quell'età cercherà ancora spesso nel sonno il seno colmo di latte. Poi quando al cavallo in vecchiaia scemano le gagliarde forze e si estenuano le membra languenti per la vita che fugge, allora al pieno fiorire del ragazzo comincia la giovinezza e copre le sue gote di una lieve lanugine<sup>15</sup>.

Le creature mitologiche non possono esistere, né essere esistite, perché ogni essere ha una sua temporalità, un suo ritmo determinato che non può essere armonizzato, se non nell'immaginazione poetica, con quello di un altro essere.

---

14 II, vv. 700-709.

15 V, vv. 878-889.

#### 4. *L'esistenza dei mostri*

L'affermazione dell'esistenza di patti della natura sembra fondare una sorta di determinismo in cui è garantito il permanere delle forme: il ciclo delle stagioni, il riprodursi delle specie viventi. Il divenire è incanalato sui binari di una necessità che si presenta come eterna ripetizione dell'eguale. Tuttavia non è così: questa regolarità, questo permanere ciclico non è il *primum*, ma è un effetto, una conseguenza di un certo tipo di incontri tra gli atomi, incontro non guidato da un *telos*, ma trovato. Scrive Lucrezio:

Certamente, infatti, gli atomi non si sono disposti  
ciascuno nell'ordine proprio per un loro disegno sagace,  
né certo pattuirono quali moti essi avrebbero impresso;  
ma poiché in mille modi diversi, sbalzati dagli urti,  
senza posa si aggirarono nel vuoto da tempo infinito,  
e provavano ogni genere di moto e ogni tipo di unione [*coetus experiundo*],  
giungono infine ad assumere quelle tali disposizioni  
di cui consiste l'attuale struttura dell'universo<sup>16</sup>.

All'origine della forma non vi è dunque né un *telos* immanente, una natura intesa in senso aristotelico come principio del movimento e della quiete di un dato essere, né un piano divino (*mens sagax*), sia esso pensato come immanente o trascendente. L'attuale struttura dell'universo è invece il risultato di un numero infinito di urti, di movimenti, di unioni, risultato di infiniti tentativi in un tempo infinito, potremmo dire, a patto di intenderci sul fatto che i tentativi sono tali solo rispetto al fatto della struttura attuale dell'universo, a posteriori, con uno sguardo retrospettivo, ma non nel senso che essi in sé implicassero incompletezza o imperfezione.

Una prima conseguenza di questa teoria è l'infinità dei mondi:

[non] può in nessun modo apparire verosimile,  
laddove lo spazio si apre ovunque infinito  
e i germi di numero innumero e di somma abissale  
volteggiano in mille maniere sospinti da un moto perpetuo,  
che solo questa terra e questo cielo siano stati creati,  
e che fuori di essi tanti corpuscoli basilari non producano nulla;  
soprattutto perché questo mondo è opera della natura,  
e i corpuscoli urtandosi a caso per forza spontanea,  
variamente, senza ordine o frutto, e invano addensati,  
riuscirono infine a formare a un tratto quei nuovi aggregati  
che divenissero per sempre la base delle grandi sostanze,  
la terra, il mare il cielo, le specie viventi.  
Perciò è sempre più necessario che tu riconosca  
che esistono altrove nell'universo altre unioni di corpi materiali,  
come questa che l'etere cinge di un avido amplesso<sup>17</sup>.

16 I, vv.1021-1028. Cfr. V, vv. 185-194 e vv. 420-430.

17 II, vv. 1053-1066.

Una seconda conseguenza fondamentale è il fatto che il mondo ha una nascita ed una morte:

[...] non mancano [...] i corpi  
 i quali, avventandosi dall'infinito, possano per caso travolgere  
 con turbinosa violenza il nostro orbe terrestre,  
 o apportargli alcun altro distruttivo pericolo:  
 d'altra parte non difetta lo spazio né la profondità dell'abisso,  
 dove tutte le barriere del mondo possano disperdersi  
 o percosse da qualunque altra forze distrutte.  
 E dunque la porta della morte non è chiusa neanche al cielo,  
 né alla terra, né al sole, né alle profonde acque del mare,  
 e anzi li attende e li scruta con vasta e immensa voragine.  
 Perciò devi anche ammettere che queste stesse sostanze  
 hanno avuto un principio, infatti ogni cosa che sia  
 di essenza mortale non avrebbe potuto sprezzare,  
 dall'eternità fino a ora, le irresistibili forze del tempo sterminato<sup>18</sup>.

Infine, la terza conseguenza, forse la più importante dal punto di vista teorico, è l'esistenza dei mostri:

In antico la terra tentò di creare anche numerosi portenti,  
 creature fornite di membra e sembianti orridi e strani,  
 l'androgino, né l'uno né l'altro dei sessi, ugualmente lontano da entrambi,  
 essere privi di piedi o di mani,  
 o muti, mancanti di bocca, o ciechi, generati senza volto,  
 o avvinti per tutto il corpo da membra aderenti fra loro,  
 e tali che nulla potessero fare, né ritrarsi in alcun luogo,  
 né evitare un pericolo, né prendere nulla del necessario.  
 Generava ogni sorta di mostri e prodigi,  
 ma invano, poiché la natura ne impedì la crescita:  
 quei mostri non poterono raggiungere il fiore desiderato dell'età,  
 né trovare cibo, né congiungersi nell'atto di Venere.  
 È evidente che molte cose [*multa*] devono concorrere [*concurrere*] negli esseri [*rebus*]  
 affinché riproducendosi possano formare le stirpi<sup>19</sup>.

La regolarità delle forme e il loro permanere ciclico è in realtà fondato sull'incontro e su un tipo di composizione che non ne esclude altre, ma che è più adatta alla vita e alla riproduzione. La forma non persiste in virtù della propria teleologia, ma ogni forma è l'effetto di una congiunzione che solo in presenza del *concurrere multa rebus* può divenire una congiuntura, una congiunzione che dura. Si era detto che Lucrezio aveva negato l'esistenza delle creature mitologiche sulla base dei *foedera naturae* che regolano il divenire delle forme, poiché questi impediscono ad una essere naturale di essere il composto di due ritmi temporali completamente differenti. Questa negazione, però,

18 V, vv. 366-379.

19 V, vv. 837-848.

non sembra implicare l'affermazione dell'immutabilità e della limitatezza delle forme, quanto piuttosto la necessità di pensare, e non immaginare, la loro reale molteplicità e instabilità.

### 5. *Il primato dell'incontro, del caso, sulla forma: contro Aristotele*

Per comprendere a fondo il senso di questo passaggio lucreziano è di fondamentale importanza mettere in luce il rapporto che esso istituisce con la tradizione precedente. Si tratta di una ripresa di Empedocle, del tentativo di stabilire il primato dell'incontro, del caso, sulla forma, tentativo contro cui Aristotele polemizzerà in un luogo fondamentale della *Fisica*, precisamente il paragrafo 8 del secondo libro in cui troviamo una delle pagine filosoficamente più belle e più potenti dello Stagirita. Qui Aristotele analizza una possibile falla della sua costruzione teorica, al cui centro sta il concetto di forma; questa falla è strettamente inerente alla definizione di caso come teleologia apparente. Aristotele si chiede se ogni teleologia non sia in realtà apparente, una parvenza di finalità, in altre parole se ogni forma non sia in realtà effetto del caso. Ecco lo straordinario passaggio aristotelico:

Si presenta una difficoltà: che cosa impedisce alla natura di agire non in vista di un fine, né perché è meglio, bensì al modo della pioggia, che c'è non affinché il grano cresca ma per necessità? Giacché ciò che si è sollevato nell'alto deve raffreddarsi, e ciò che si è raffreddato, una volta divenuto acqua, deve venir giù; e la crescita del grano ne consegue. Lo stesso capita nel caso in cui il raccolto di qualcuno marcisca nell'aia: non è in vista di questo – cioè della perdita del raccolto –, che è piovuto, ma questo è capitato accidentalmente. E dunque: che cosa impedisce che avvenga allo stesso modo anche per le parti delle cose che sono da natura? Ad esempio, prendiamo in considerazione i denti: per necessità gli uni, gli incisivi, sono aguzzi e adatti a tagliare, mentre gli altri, i molari, sono piatti e dunque adatti a masticare il cibo? Essi certo non sono generati a questo fine, ma risultano tali per accidente. Ed è così anche per le altre parti nelle quali sembra esservi una finalità. E vogliamo riferirci a quegli esseri nei quali è avvenuto come se tutto fosse prodotto in vista di un fine, mentre le cose si sono ritrovate costituite in modo opportuno, casualmente; le cose invece che non si sono trovate organizzate in modo adeguato sono perite e periscono, così come Empedocle afferma in riferimento ai buoi dalla faccia umana<sup>20</sup>.

Tutto avrebbe potuto accadere per necessità e non in vista di un fine. Piove, è un fatto. E la pioggia può avere effetti positivi, far crescere il raccolto, oppure negativi, far marcire il raccolto nell'aia. Nei due casi non piove per un fine, ma necessariamente. Aristotele si chiede se ogni forma non potrebbe essere pensata sul modello della pioggia e dei suoi possibili effetti sul grano. Le forme non sarebbero altro che il risultato di una combinazione riuscita della necessità, una buona organizzazione che per questo si perpetua; le cattive organizzazioni di contro periscono e sono perite come i vitelli dalla faccia umana di cui parla Empedocle. Le forme dunque non sussistono perché prodotte al fine di sussistere, ma perché casualmente sono adatte alla sussistenza. Aristotele scarta questa ipotesi facendo leva sull'uso della lingua le cui strutture, egli ritiene, si identificano con le stesse strutture ontologiche della realtà: e nella lingua, riassume

perfettamente Wieland, «dovunque parliamo di caso abbiamo sempre già premesso positivamente delle strutture teleologiche»<sup>21</sup>.

### 6. Ancora sui patti di natura

Se seguiamo Canguilhem nella sua breve ma netta presa di posizione interpretativa su Lucrezio siamo di fronte ad una lettura di questo tipo: prima della costituzione del «patto della natura» vi è una sorta di proliferazione di forme in cui consisterebbe il regno del caso, dopo il patto della natura si aprirebbe il regno della forma, regno della necessità.

Se seguiamo Bergson saremmo invece di fronte ad un regno della necessità delle «eterni leggi di natura», che tuttavia non riguardano il persistere delle forme, il ripetersi ciclico delle stagioni, il permanere identico dei caratteri delle specie attraverso le generazioni, ma la combinazione degli atomi. Il costituirsi di una norma determinata (*certa ratio*) che dà luogo alla forma ed al suo riprodursi sempre uguale non è dunque garantita dai *foedera naturae* più di quanto i mostri siano un'eccezione ad essi. Il caso non precede la necessità, ma la innerva: delle molteplici combinazioni necessarie di atomi alcune danno luogo a forme che non sono adatte a riprodursi, altre che lo sono, ma i *foedera naturae* sono alla base dell'una e dell'altra combinazione (ed escludono invece i mostri della mitologia perché combinazioni impossibili di atomi) e la forma è comunque l'effetto del caso (nel senso di una necessità che presiede alla combinazione fortuita che dà luogo alla sua riproduzione – a cui concorrono altre condizioni, non solo interne, ma anche esterne –, ma non in modo diretto alla sua riproduzione).

In entrambe le interpretazioni il termine chiave è dunque *foedera naturae*. In primo luogo una notazione terminologica: comunemente *foedus* viene tradotto con «legge» rinviando inevitabilmente alla legge naturale della scienza moderna la cui immutabilità è effetto del decreto di un Dio creatore e trascendente, mentre sarebbe meglio reso con patto o alleanza, dunque, fuor di metafora, con congiunzione, composizione, restituendo al termine la sua radicale orizzontalità. In altre parole in Lucrezio i corpi non obbediscono a leggi che li trascendono, ma le costituiscono, su un piano del tutto immanente, attraverso congiunzioni e composizioni.

Fatta questa precisazione, riprendiamo tutte le occorrenze dell'espressione *foedera naturae* nel poema per provare a far luce sulla questione.

Nel primo libro Lucrezio evoca i *foedera naturae* a proposito dell'immutabilità degli atomi:

[...] poiché è assegnato alle cose, secondo la specie,  
 un termine al loro crescere e mantenersi in vita,  
 e per legge di natura [*per foedera naturai*] risulta stabilito ciò  
 che ognuna possa e ciò che invece non possa,  
 né si muta alcunché e anzi tutti i caratteri permangono  
 al punto che i variegati uccelli nel succedersi delle generazioni  
 mostrano tutti sul corpo le chiazze della loro specie,

21 W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, tr. it. a cura di C. Gentili, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 328.

senza alcun dubbio devono anche avere un corpo di materia immutabile. Se infatti i corpuscoli primordiali potessero in qualche modo mutarsi ed essere vinti, sarebbe incerto persino quel che può nascere, quel che invece non può, e per quale ragione ogni cosa è provvista d'un potere determinato e d'un termine infisso nel profondo; né le stirpi potrebbero riprodurre tante volte, secondo la specie, l'indole, i costumi, la vita e i movimenti dei padri<sup>22</sup>.

Lucrezio afferma qui che ogni forma di regolarità naturale è fondata sull'immutabilità degli elementi primi, degli atomi: esempio privilegiato di questa regolarità è l'ereditarietà dei caratteri ed il succedersi sempre uguale delle generazioni.

Nel II libro i *foedera naturae* sono evocati a proposito dell'immutabilità della densità della materia e del moto atomico:

La massa della materia non fu mai più addensata di ora  
E nemmeno d'altra parte separata da più vasti intervalli;  
infatti nulla l'accresce né la fa scemare dipartendosi da essa.  
Perciò il moto che ora agita i corpi delle particelle elementari  
È il medesimo che le ha sempre agitate nel tempo trascorso;  
sempre in futuro saranno trasportate con la stessa velocità  
e ciò che era solito prodursi si produrrà nella medesima condizione,  
e vivrà, e crescerà e acquisterà certamente vigore,  
quanto a ogni cosa è assegnato per legge di natura [*per foedera naturai*].  
Né alcuna forza può mutare la somma dell'universo;  
infatti non c'è nulla all'esterno ove possa fuggire  
dall'universo alcun genere di materia, né da cui una nuova forza  
possa sorgere e irrompere nell'infinito e alterare  
tutta la natura delle cose e sconvolgere i moti<sup>23</sup>.

Qui ancora i *foedera* sono la garanzia della ripetizione normata, regolata, della nascita, della crescita, della vita degli esseri naturali.

Nel libro V i *foedera naturae* sono evocati nel contesto dell'affermazione della nascita e della morte della terra e del cielo:

Così bisogna dunque pensare che il sole, la luna e le stelle  
Proiettino luce senza interrompere mai lo sgorgare,  
e che ogni loro primo raggio va sempre perduto,  
affinché tu non creda che abbiano un vigore indistruttibile.  
Infine non vedi anche le pietre essere vinte dal tempo,  
le alte torri crollare e le rocce sgretolarsi,  
i templi e le statue degli dei andare in rovina consunte,  
e il sacro nume impotente a protrarre i termini del fato  
e a tentare qualcosa contro le leggi della natura [*adversus naturae foedera*]<sup>24</sup>.

22 I, vv. 584-598.

23 II, vv. 294-307.

24 V, vv. 302-310.

In questo contesto i *foedera* non presiedono alla ripetizione della forma, ma piuttosto alla distruzione di essa: non c'è nulla, in cielo e in terra, che non sia soggetto alla nascita e alla morte.

E nello stesso libro i *foedera naturae* fondano l'impossibilità dell'esistenza delle creature mitologiche:

Chi immagina che simili mostri abbiano potuto nascere  
 Per la gioventù della terra e la recente formazione del cielo,  
 poggiando unicamente su questo vano concetto di novità,  
 con pari criterio riversi pure dalla sua bocca mille fandonie,  
 sostenga che in quel tempo fiumi d'oro scorrevano ovunque  
 sulla terra, e che gli alberi solevano fiorire di gemme,  
 o che v'era un uomo creato con membra di tale grandezza,  
 che poneva con un solo passo il piede oltre il profondo mare  
 e volgeva con le mani intorno a sé l'intera volta del cielo.  
 Se molti semi delle cose erano nella terra,  
 quando generò le prime creature animate,  
 ciò non significa che avrebbero potuto prodursi  
 bestie diverse congiunte e membra di esseri viventi unite fra loro,  
 poiché tutto ciò che ancor oggi spunta dal suolo in gran copia,  
 le famiglie delle erbe e le messi e le piante rigogliose,  
 non possono venire alla luce in reciproco viluppo,  
 ma ogni cosa procede secondo un suo ritmo, e tutte  
 conservano le differenze secondo una ferma legge di natura [*et omnes foedera naturae  
 certo discrimina servant*]<sup>25</sup>.

La credenza nell'esistenza delle creature mitologiche si fonda su un *inane nomen novitatis*, mentre i *foedera naturae* non fondano l'impossibilità dell'emergenza del *novum*, del cambiamento radicale o della molteplicità (tanto che Lucrezio parla nei versi immediatamente successivi di un «genus humanus [...] durius in arvis»<sup>26</sup>), quanto piuttosto della giustapposizione di ritmi diversi, commistione che è il prodotto dell'immaginazione.

### 7. Althusser arbitro tra Bergson e Canguilhem

L'analisi di questi passaggi mette in luce l'ambiguità testuale su cui si innesta l'opposizione interpretativa Bergson-Canguilhem. Gli esempi privilegiati da Lucrezio ruotano intorno alla persistenza o alla distruzione della forma, e tuttavia i *foedera* non sono mai legge del persistere e del perire della forma, ma dell'incontro, della composizione e della decomposizione degli elementi materiali che la costituiscono. Se dunque seguiamo Canguilhem nel pensare i *foedera naturae* come garanzia dell'immutabilità della forma e che questi abbiano luogo solo dopo il proliferare di forme inadatte alla riproduzione, finiamo per proiettare su questo proliferare un concetto di Caos che è l'inverso simmetrico del concetto di Ordine della forma. Seguendo Bergson invece penseremmo i *foedera* come l'ordine immanente che presiede all'incontro degli atomi, incontro che può avvenire in modi differenti e che può dar luogo ad una molteplicità di forme, adatte o inadatte alla riproduzione, fissando in base alla conformazione degli elemen-

25 V, vv. 907-924.

26 V, vv. 925-926.

ti primi i limiti del possibile e dell'impossibile: le forme inadatte a riprodursi sono possibili, i mostri mitologici sono impossibili, per ragioni di ritmo, di struttura atomica.

In questa seconda direzione ci conduce il concetto di «natura» come mutamento ed allo stesso tempo come confine tra il possibile e l'impossibile espresso magnificamente in questi versi lucreziani:

Il tempo infatti trasforma la natura del mondo  
ed è legge che una nuova condizione s'avvicendi sempre alla precedente  
e impronti di sé l'universo: nulla rimane uguale a se stesso,  
tutto si trasforma, la natura costringe ogni cosa a modificarsi e a mutare.  
Una cosa si decompone e langue sfinita nel tempo,  
ma ecco un'altra ne sorge ed esce dal dispregio.  
Così dunque il tempo modifica la natura del mondo  
e la terra passa da uno stato all'altro, impotente a produrre  
ciò che prima poteva, ma capace di creare quel che prima non poteva<sup>27</sup>.

Ora, quando Althusser nella *Corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* parla del *clinamen* affermando che con questo concetto si pone la tesi secondo cui «l'origine di ogni mondo, dunque di ogni realtà e di ogni senso sia dovuta ad una deviazione, che la Deviazione e non la Ragione o la Causa sia l'origine del Mondo<sup>28</sup>», quando egli afferma che la corrente sotterranea del materialismo alla cui sorgente stanno Epicuro e Lucrezio si oppone tanto all'idealismo che al materialismo tradizionali, non sta rifiutando precisamente un'idea di *foedera naturae* come garanzia della ripetizione della forma? Scrive Althusser che Epicuro e Lucrezio iniziano

una tradizione profonda che cercava la sua base materialista in una filosofia dell'incontro [...], dunque nel rifiuto radicale di ogni filosofia dell'essenza (*Ousia, Essentia, Wesen*), vale a dire della Ragione (*Logos, Ratio, Vernunft*), dunque dell'Origine e del Fine – dato che l'Origine non è che l'anticipazione del Fine nella Ragione o ordine primordiale, cioè dell'Ordine, che esso sia razionale, morale-religioso o estetico –, a vantaggio di una filosofia che rifiutando il Tutto e ogni Ordine, rifiuta il tutto e l'ordine a vantaggio della dispersione ('disseminazione' direbbe Derrida nella sua terminologia) e del disordine<sup>29</sup>.

Se i *foedera naturae* fossero a garanzia della forma, la filosofia lucreziana sarebbe una filosofia dell'essenza e della ragione. Questa è la lettura di Canguilhem. Ma se, con Althusser, si pensa il *clinamen* come ciò che rompe i patti del fato («fati foedera rumpat»<sup>30</sup>), interrompe la caduta verticale degli atomi nel vuoto e dà origine alla carambola, allora in principio è la deviazione, non l'essenza o la ragione. Il *clinamen* rompe i patti del fato e origina i patti della natura, cioè dà luogo all'incontro degli atomi. E se in principio è la deviazione, non il *logos* e la forma, la forma nella natura non può che essere un effetto, la *certa ratio* di un incontro, di una composizione, la cui riproduzione, il cui persistere, è segnata dalla medesima contingenza del suo sorgere.

27 V, vv. 828-836.

28 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Ecrits philosophiques et politiques*, édité par F. Matheron, Paris, Stock/Imec, 1994, p. 541; tr. it. di V. Morfino e L. Pinzolo, in *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Mimesis, 2006<sup>2</sup>, p. 39.

29 Ivi, p. 561; tr. it. cit., p. 61.

30 II, v. 254.