

I PARTI MOSTRUOSI DELL'IMMAGINAZIONE: BAYLE, MALEBRANCHE, LOCKE E I MOSTRI DEL SEICENTO

DAVIDE DE PRETTO

1. Una società ossessionata dall'interpretazione del mostro

Il sedicesimo e il diciassettesimo secolo furono per molti versi l'epoca d'oro dei mostri¹. Se i resoconti di viaggio continuavano a parlare di quegli *homines monoculi, unipedes, & acephali*², che tanto affascinarono Desdemona, le *Wunderkammern* rigurgitavano di immagini e reperti (spesso artefatti) di gemelli siamesi, ibridi di varie specie, individui bicefali, polidattili, ipertricotici, ittiotici o ectrodattili, che venivano citati ed elencati anche nelle pubblicazioni rivolte al grande pubblico. Non meno presenti erano nelle fiere, nelle piazze e nelle corti, spesso pubblicizzati da volantini che recavano impressi le loro immagini e il prezzo per vederli (nell'Inghilterra della *Restoration* due o tre *pence* per le classi inferiori, otto per quelle superiori)³. Talora erano gli stessi «mostri» ad esibirsi o ad esservi portati dai parenti: nel primo Seicento Lazzaro Colloredo girò tutte le corti europee mettendo in mostra Giovanbattista, il gemello siamese che aveva attaccato al torace, privo di coscienza e formato solo nella parte superiore del corpo; alla fine del Cinquecento Montaigne vide un *enfant monstrueux*, un bambino di quattordici mesi con un gemello siamese senza testa attaccato al petto, che il padre e gli zii portavano in giro per «ricavar qualche soldo dal metterlo in mostra, a causa della sua stranezza»⁴. Innumerevoli erano peraltro i libri rivolti al grande pubblico, che dedicavano una sezione apposita a simili «prodigi» e servivano spesso a pubblicizzare esibizioni affini.

Siffatta spettacolarizzazione, abbastanza comprensibile nel secolo della «meraviglia» marinista, era dovuta principalmente alla valenza *semantica* del mostro, crocevia di innumerevoli posizioni intellettuali che si intersecavano e si combattevano senza tregua. Mostri erano giudicati anche le tempeste, i terremoti, le eruzioni vulcaniche, le gran-

1 Per la ricostruzione degli orientamenti e delle discussioni sui mostri dell'epoca, cfr. A.W. Bates, *Emblematic Monsters. Unnatural Conceptions and Deformed Births in Early Modern Europe*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2005 e K. Park – L.J. Daston, *Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England*, «Past & Present» 92 (1981), pp. 20-54, a cui si fa ampio riferimento in queste pagine.

2 F. Liceti, *De monstribus*, ex recensione G. Blasii, Amstelodami, Sumptibus Andreae Frisii, 1765, p. 4.

3 P. Semonin, *Monsters in the Marketplace: The Exhibition of Human Oddities in Early Modern England*, in R. Garland Thomson (a cura di), *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, New York – London, New York University Press, 1996, p. 70.

4 M. Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 2005, p. 945.

dinate, i «fragori nell'aria»⁵ e soprattutto le comete, autentici «mostri del cielo», che spesso venivano descritte con tratti marcatamente mostruosi: nel *Des mostres et prodiges* Ambroise Paré descrisse quella del 1527 come dotata di braccia e mani reggenti «un gran numero di asce, pugnali, spade insanguinate, tra le quali era un gran numero di orride facce umane, con barbe e capelli irti»⁶. Guicciardini e altri storici assemblavano una miriade di fenomeni strani, fra cui le nascite di veri e propri mostri, come segno della mostruosità del *tempo* in cui vivevano, mentre nei primi decenni della Riforma cattolici e luterani avevano gareggiato nel rappresentare Lutero e il papa come dei mostri e nel richiamarsi ai mostri stessi talora come segno della prossima fine dei tempi. Siffatta ermeneutica proseguirà per gran parte del Seicento, quantunque non poche voci si levassero a contrastarla: Bacone auspicava la redazione di una «storia naturale particolare di tutte le mostruosità e di tutti i parti prodigiosi della natura», che non tenesse conto dei prodigi citati dai religiosi, dagli studiosi di magia naturale e da tutti gli altri «spasimanti e amanti di favole»⁷; qualche anno prima Liceti negò recisamente ogni relazione dei mostri col peccato o i presagi del futuro, addebitando la loro formazione a problemi occorsi durante la gravidanza o in fase di gestazione⁸.

Sarà tuttavia solo nella seconda metà del diciassettesimo secolo che quest'atteggiamento scettico si imporrà definitivamente nel discorso dotto, in connessione con la diffusione delle prospettive iatromeccaniche e soprattutto della netta scissione fra ambito della natura e ambito dello spirito, fra fisica e storia e, all'interno di questa, fra storia propriamente detta e religione: allora, nel quadro di una lotta sempre più accentuata fra ragione ed immaginazione, le analogie e le similitudini della mentalità rinascimentale finiranno relegate fra i prodotti della fantasia, assieme alla «grande smania di riferire tutti i miracoli e tutte le visioni che la credulità dei popoli ha sanzionato»⁹.

2. Bayle: il mostro come segno immaginario

Proprio ai mostri si dedicò il più grande dialettico del secolo nelle *Pensées diverses*, prendendo spunto da una loro particolare varietà «celeste»: l'apparizione della cometa oggi nota come C/1680 V1, che dal 14 novembre 1680 al 19 marzo dell'anno successivo era risultata visibile anche di giorno e aveva generato miriadi di commenti. *Erreurs populaires*, li giudicava Bayle, puri *capricci* dell'immaginazione, non dissimili dalla trasformazione delle polverose taverne della Mancina e dei loro rozzi osti in raffinati castelli e nobili castellani.

È infatti solo per «capriccio» che una costellazione ha ricevuto un certo nome, al cui significato non assomiglia minimamente o almeno non più di quanto potrebbe somigliare a qualsiasi altra cosa: così la costellazione della Vergine non somiglia a una figura umana

5 *Lexicon Philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, informatum opera & studio Rodophi Goclenii*, Francofurti, Typis viduae Matthiae Beckeri, impensis Petri Musuclii & Ruperti Pistorij, 1613, pp. 709-710.

6 M. Rigutti, *Comete, meteoriti e stelle cadenti. I corpi minori del sistema solare*, Firenze, Giunti, 1997, p. 58.

7 F. Bacon, *Nuovo Organo*, a cura di M. Marchetto, Milano, Rusconi, 1998, II, § 29, p. 359.

8 Sulla posizione di Liceti, cfr. A.W. Bates, *Emblematic Monsters*, cit., pp. 78-85 ed E. Fulcheri, *Fortunio Liceti: un punto di svolta negli studi sui «mostri» e l'inizio della moderna teratologia*, «Pathologica» 94 (2002), pp. 263-268.

9 P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1997, § 5, p. 24.

più di quella del Toro e, al pari di questa, avrebbe potuto essere chiamata indifferentemente Ariete, Acquario o Pesci; ma, anche ammettendo una qualche somiglianza, resterebbe comunque illegittimo prospettare un influsso sugli individui a cui assomiglia, che distano «forse trenta milioni di leghe»¹⁰ e di fatto non hanno altro che un *nome* – per di più arbitrario – in comune con essa.

A *cette sorte de contes* appartengono anche tutte le interpretazioni sovranaturali dei mostri. Nel 1632 la *Gazette* di Renaudot aveva riportato la notizia della «nascita di un mostro formato dalla unione di due bambini» e la interpretò come segno di una qualche strana alleanza politica¹¹: tuttavia una simile interpretazione avrebbe senso solo supponendo un legame intrinseco fra natura e storia, un rapporto di causa ed effetto fra eventi politici e naturali, che di fatto non è attestato da alcuna esperienza o ragionamento. Inoltre, continua Bayle, se fosse Dio a mandare simili segni per la salvezza dell'uomo, questi dovrebbero mostrare il loro significato in modo *chiaro e distinto*, eppure nessuno è ancora riuscito ad attestare univocamente il significato di un mostro ed anzi nemmeno a stabilire con certezza che il mostro sia effettivamente un segno¹²: infatti il mostro di Renaudot può essere interpretato con la stessa (il)legittimità sia come segno di una strana unione politica sia, al modo dell'*enfant monstrueux* di Montaigne, come un buon auspicio per il re «che egli cioè manterrà sotto l'unione delle sue leggi le parti e le membra diverse del nostro Stato»¹³. L'equivalenza fra le diverse interpretazioni dimostra solo la mancanza di *évidence* sul carattere segnico del mostro: dimostra quindi «che si tratta soltanto di opere dello spirito umano, e non di effetti della provvidenza»¹⁴, non di inferenze razionali, ma di frutti dell'immaginazione, di quella stessa facoltà che produce allucinazioni e deliri, superstizioni e miracoli, le sciocchezze sulle possessioni diaboliche e sulla stregoneria.

Di fatto, dal punto di vista razionale, i mostri non sono altro che fenomeni naturali causati dalla continua azione dei corpi gli uni sugli altri¹⁵, per cui «la stessa legge naturale, che in determinate circostanze da una cagna fa nascere un cane, in altre circostanze fa nascere un essere mostruoso»¹⁶. Aggiungere a questa spiegazione naturale una presunta volontà divina di significare qualcosa equivale a presupporre che ogni nascita mostruosa avvenga «secondo una legge eterna stabilita da Dio», che ha collegato tutti i fenomeni naturali di questo tipo a precise condizioni storiche o spirituali, insomma equivale a «dire che Dio abbia fatto un numero stragrande di queste combinazioni» solo per dare agli uomini pochi cenni oscuri e incomprensibili sul loro stato presente o futuro¹⁷: una situazione peggiore del sistema di epicicli su epicicli in astronomia. In questa radicale «applicazione del cartesianesimo alla storia»¹⁸, come del resto in tutte le altre, complessità e mancanza di *évidence* equivalgono a falsità: le interpretazioni artificiose del mondo non solo trasformano Dio nel *mauvais génie* di cartesiana memoria, giacché invia segni solo per confondere le menti, ma anche disconoscono la *simplicità* geometrica della fisica generale.

10 Ivi, § 17, p. 45.

11 Ivi, § 93, p. 176.

12 Ivi, § 54, p. 106.

13 M. Montaigne, *Saggi* cit., XXX, p. 946.

14 P. Bayle, *Pensieri sulla cometa* cit., § 101, p. 198.

15 Ivi, § 107, p. 209.

16 Ivi, § 65, p. 120.

17 Ivi, § 101, p. 197.

18 H. Bost, *Pierre Bayle et la critique du mythe astrologique*, in A. Dettwiler, C. Karakash (éd.), *Mythe & Science*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2003, p. 6.

E per comprendere la genesi dei mostri, Bayle rimanderà appunto a «uno dei più grandi filosofi di questo secolo, secondo il quale Dio muove tutti i corpi per mezzo di leggi molto semplici, molto generali e molto uniformi, di modo che la stessa legge, che regola il movimento della fiamma sulla Terra, regola anche il movimento e la quiete della materia più lontana che si possa immaginare»¹⁹: Malebranche.

3. Malebranche: l'immaginazione femminile e la genesi dei mostri

Ai mostri come segni divini o diabolici, presagi del futuro o auspici di buona o cattiva sorte politica, Malebranche non fa cenno: teorizzatore della forma più rigorosa di preformismo, il filosofo eliminò *ab ovo* ogni riferimento sovranaturale ai parti mostruosi per farvi agire lo stesso processo meccanico che vedeva all'opera nelle nascite normali²⁰.

La sua ipotesi – perché tale la presentava, pur ritenendola soggettivamente un «principio indiscutibile»²¹ – richiamava la vecchia tesi aristotelica dell'influsso dell'immaginazione materna, reinterpretata alla luce della fisiologia cartesiana: quando si trovano nell'utero delle loro madri, i bambini «vedono ciò che le loro madri vedono, sentono le medesime grida, ricevono le stesse impressioni degli oggetti; e sono agitati dalle stesse passioni»²² e, poiché le impressioni sensoriali sono dovute al movimento delle parti più sottili e agitate del sangue (i cosiddetti «spiriti animali»), che imprimono determinati solchi nel tessuto cerebrale, questi movimenti si comunicano necessariamente dalla madre al bambino. Ciò può avere un effetto meramente psicologico: una madre, spaventata dalla vista di un animale, trasmetterà questo terrore al cervello del bambino, che nascerà con la fobia per quell'animale²³; tuttavia gli effetti possono essere più devastanti se, «spandendosi il corso degli spiriti eccitato dall'immagine [...] in un corpicino molto suscettibile di mutar forma per via della sua mollezza», il cervello del feto, colpito violentemente da un'immagine ricevuta attraverso la madre, rinvierà gli spiriti animali nelle parti del corpo relative a quell'immagine, producendone una configurazione simile²⁴.

I mostri sono appunto l'effetto di questo processo di impressione violenta di un'immagine sul cervello materno, che sulle tenere fibre del feto ha prodotto una deformazione permanente e analoga alla cosa vista: Malebranche riporta l'esempio di un «mentecatto fin dalla nascita, il cui corpo presentava delle fratture nei medesimi punti dove vengono stroncati i criminali», dovute al fatto che la madre aveva assistito ad un'esecuzione capitale e «tutti i colpi inferti all'infelice ebbero forti ripercussioni sull'immaginazione della madre e, per una specie di contraccolpo, sul cervello tenero e delicato del suo bambino»; similmente una donna, che contemplava ossessivamente un'immagine di San Pio, partorì un bambino con un viso identico, i tratti senili, le braccia incrociate sul petto, gli occhi al cielo, la fronte bassissima «perché anche l'immagine del santo, levandosi verso

19 P. Bayle, *Pensieri sulla cometa* cit., § 208, p. 388.

20 Per la ricostruzione dell'embriologia di Malebranche e delle sue fonti scientifiche, cfr. C. Pinto Correia, *The Ovary of Eve: Egg and Sperm Preformation*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

21 N. Malebranche, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, intr. di E. Garin, nota di E. Scribano, Roma-Bari, Laterza, 2007, II, I, VII, p. 163.

22 Ivi, p. 162.

23 Ivi, pp. 162-163.

24 Ivi, pp. 167-168.

la volta della chiesa a guardare il cielo, era quasi priva di fronte», e una specie di mitra sulle spalle²⁵.

Tale teoria, quantunque fornisse una spiegazione fisiologica e perfettamente meccanicistica dell'origine dei mostri, lasciava aperte troppe porte alla fantasia e all'assunzione arbitraria di dati osservati non troppo accuratamente. Nel 1726 Mary Toft, una donna del Surrey, arrivò addirittura a partorire conigli in seguito al forte desiderio che l'aveva presa di mangiare conigli. Alcuni dei maggiori ostetrici del tempo le credettero, invocando la teoria dell'immaginazione materna, finché la donna non confessò la truffa gettando nel discredito gli illustri luminari e le loro teorie (illustrati in una superba incisione di Hogarth di quell'anno: *Cunicolarii or the Wise Men of Godliman in Consultation*)²⁶. Mai come in questo caso i mostri furono i «parti dell'immaginazione» nel senso più ampio e ambiguo dell'espressione.

4. Locke e la semiotica sul mostro

Pur essendo di formazione medica e conoscendo i trattati di Liceti ed altri autori, Locke non si occupò minimamente della genesi fisica dei mostri e tantomeno della loro possibile valenza sovranaturale. Nondimeno l'*Essay* rigurgita di mostri quanto una *Wunderkammer* dell'epoca e, allo stesso modo, presenta esemplari che avrebbero fatto sorridere Bayle: non si trovano più le vecchie creature mitologiche che disseminavano i libri dei suoi contemporanei più fantasiosi, ma Locke cita comunque strani ibridi fra animali o fra uomini e animali, creature dotate di linguaggio, ragione e aspetto simile all'uomo, che «hanno però code pelose, altre presso le quali i maschi non hanno barba e altre ove l'hanno le femmine»²⁷, nonché un pappagallo che in Brasile avrebbe discusso di teologia col principe Maurizio di Nassau-Siegen²⁸. Simili fatti attestano certo quell'eccesso di credulità che gli illuministi rimprovereranno al filosofo, ma anche uno slittamento del problema semantico prodotto dal mostro: se Bayle si chiedeva di cosa fosse segno e soprattutto se fosse possibile intenderlo come un segno divino, Locke inserirà il mostro all'interno di una semiotica che attribuisce non solo ai nomi ma «anche alle idee una natura arbitraria, dipendente dal modo in cui una società data in un'epoca data segmenta la realtà per i propri fini conoscitivi»²⁹, ristrutturando così le classiche tesi nominaliste sulla base della vasta e variegata letteratura antropologica ed etnografica che costella puntualmente quasi ogni parte dell'*Essay*. In questo senso il filosofo inglese indagherà la relazione fra il termine «mostro», l'idea che esso significa e il referente reale di quest'ultima, intervallandovi l'esame di una serie di abitudini e di inferenze connesse, per appurare se non si tratti semplicemente di un significante che rimanda ad un significato privo di referente reale, di un *idolum fori* che sussiste solo grazie all'approssimazione del linguaggio umano e all'irrazionalità di molte inferenze.

25 Ivi, pp. 166-167.

26 Per la ricostruzione della vicenda e le teorie scientifiche collegate, cfr. D. Todd, *Imagining Monsters. Miscrations of the Self in Eighteenth-Century England*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995.

27 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, intr. di P. Emanuele, Milano, Bompiani, 2004, III, VI, §§ 22-23, pp. 837-841.

28 Ivi, II, XXVII, § 8, pp. 601-603.

29 O. Calabrese, *Breve storia della semiotica. Dai Presocratici a Hegel*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 80.

Da uomo pragmatico, Locke parte da simili usi linguistici e pratici, come l'abitudine di uccidere i neonati deformati e di negare *a priori* l'esistenza di un'anima razionale in essi, per vedervi all'opera l'abitudine (questa sì *irrazionale*) di collocare «tutto nell'aspetto e a prendere a parametro dell'uomo solo la sua esteriorità»³⁰.

Accade così che nell'*Essay* i mostri svolgano una funzione simile all'immensa mole di rapporti etnografici sopra citata: come questi ultimi hanno lo scopo di dimostrare l'inesistenza di idee innate, mostrando che si tratta semplicemente di idee astratte sostanzializzate, così i mostri compaiono nei punti chiave della discussione sulle *essenze reali*, sulle fantomatiche «specie» che costituirebbero la natura interna di ogni individuo. Ecco dunque che «la frequente produzione in tutte le specie animali di mostri e di deficienti e degli strani prodotti della procreazione umana»³¹ viene appositamente richiamata per dimostrare l'impossibilità di fissare dei confini netti fra i regni naturali, o fra i vari gradi della *schala naturae*, essendo questi ultimi così impercettibili da vanificare ogni tentativo di scorgere con chiarezza delle differenze essenziali³².

Già a questo livello la posizione di Locke appare come il rovesciamento dell'impostazione tradizionale: il mostro non è più l'essere contrario alla sua specie o il frutto di un errore della natura, ma il risultato del carattere costantemente approssimato della conoscenza umana, dell'inevitabile limitatezza del campo d'esperienza su cui si fonda e della tendenza della mente ad eludere le sfumature ed imporre distinzioni immaginarie. Di fatto basta deformare un po' i tratti esteriori di un neonato normale per trasformarlo in un mostro, ma quale è il punto esatto a partire da cui si può definirlo «mostruoso»? Ma, più in generale, come è possibile definirlo «mostruoso»? Per Locke il mostro è giudicato tale perché presenta aspetti di difformità rispetto all'idea complessa e astratta che forma la «specie» da cui quell'essere viene escluso³³. Siffatte specie, però, sono appunto solo idee astratte, attinte da un'esperienza che rimane limitata, costruite sulla base della somiglianza riscontrata fra le caratteristiche di un insieme di oggetti, in altri termini tralasciando «qualcosa di peculiare a ciascun individuo particolare» e conservando «tutte le *idee* complesse particolari di parecchie esistenze particolari in cui queste concordano»³⁴. Le presunte *essenze reali* degli individui sono quindi frutto di un'astrazione doppiamente arbitraria perché parte da un'esperienza sempre circoscritta (e anche se fosse la più ampia possibile, non si potrebbe mai appurare di aver considerato tutte le proprietà di una cosa) su cui si innestano i processi di *leave out* (il «tralasciare») e di *retain*, facendo sì che solo alcune idee siano considerate proprietà determinanti ed essenziali di una cosa. Che il barbone e il levriero siano classificati nella stessa specie, mentre lo spaniel e l'elefante vengano comunemente inseriti in specie diverse, non dipende da differenze di natura, ma solo dalla «differente collezione di *idee* semplici cui abbiamo dato quei diversi nomi»³⁵, ossia in ultima analisi da un atto più o meno arbitrario dell'intelletto che risponde a ragioni (anche pratiche) di classificazione e porta ad isolare alcune idee ed a porle come caratteristiche di una classe di esseri.

30 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* cit., IV, IV, § 16, p. 1071.

31 Ivi, III, III, § 17, p. 773.

32 Ivi, III, VI, § 12, p. 831.

33 Ivi, IV, IV, § 16, pp. 1071-1073.

34 Ivi, III, III, § 9, p. 761.

35 Ivi, III, VI, § 38, p. 863.

Su questa base il mostro diventa l'eccezione, il fenomeno raro o insolito che è stato *left out* da una certa collezione di idee e dipende conseguentemente dalle caratteristiche che la strutturano. Le fattezze mostruose, in un paese di ciechi, non sarebbero giudicate tali perché l'aspetto fisico non rientrerebbe fra le caratteristiche proprie dell'idea di uomo; viceversa, se suo carattere determinante sarà il parlare, allora diverrà mostro il muto³⁶; analogamente, nel campo dei fenomeni naturali, il *ghiaccio* risulterà mostruoso per un principe indiano che non abbia mai visto l'acqua ghiacciarsi.

Simili esempi possono apparire ridicoli, eppure rappresentano lo stesso tipo di inferenze fatte quotidianamente: comete ed eclissi, grandinate e fragori nell'aria erano reputati «mostri» naturali per la loro stranezza e rarità e, se nessuno qualificherebbe un muto come un mostro, nondimeno vengono giudicati tali altri uomini che divergono dai tratti comunemente inseriti nell'idea di uomo, tant'è che si ammazzano «neonati mostruosi (come noi li chiamiamo) solo perché sono di aspetto inconsueto, senza sapere però se essi abbiano oppure no un'anima razionale»³⁷. In questo modo si uccide per parole prive di un significato definito e sulla base di pregiudizi inveterati e molto rozzi, sviati «da certi suoni e dalle immaginazioni di specie determinate e fissate dalla natura che non sappiamo cosa siano»³⁸, laddove una definizione concreta e certa dell'uomo esiste ed è fornita dalla *morale* in totale controtendenza rispetto a simili usi: l'uomo morale è «l'*idea* irremovibile o imm modificabile di un *essere razionale e corporeo*», un essere dotato di corpo e capace «di comprendere segni generali e dedurre conseguenze da *idee* generali»³⁹. Vi rientrano i *Changelings* (gli «idioti») e i pazzi, benché nei primi i processi inferenziali funzionino troppo lentamente e nei secondi troppo velocemente e sulla base di associazioni arbitrarie; soprattutto vi rientrano i cosiddetti «mostri» perché la definizione prevede l'averne un corpo in generale, indipendentemente dalla *bellezza* o *deformità* delle sue fattezze, che sono comunque giudizi estetici vincolati alle idee di bellezza e bruttezza di un determinato paese in una certa epoca. Che importa se un essere ha un aspetto inconsueto quando mostra di ragionare? Quando nacque, l'abate di Saint Martin era così deforme che i presenti pensarono inizialmente di ucciderlo, ma poi operarono per battezzarlo e dichiararlo «*provvisoriamente, un uomo* (fino a che il tempo non avesse fatto conoscere che cosa si sarebbe rivelato)», e l'«abate deforme» – come venne chiamato – divenne un saggio dignitario della Chiesa⁴⁰.

Se il mostro si definisce come tale solo rispetto ad un'essenza reale da cui diverge, allora vi possono essere dei veri mostri solo nella morale, perché in essa essenza nominale ed essenza reale coincidono ed è dunque possibile determinare l'essenza di una classe di oggetti. L'unico mostro reale sarà allora quello che Liceti e Gockel definivano mostro per «metafora», o uso metaforico del termine «mostro», l'appellativo dato a uomini che, nel caso di Locke, rinunciano alla ragione non per follia ma per volontà. In altri termini mostro non sarà il neonato deforme, ma colui che lo uccide perché scambia delle costruzioni intellettuali arbitrarie per essenze reali, senza avere la prudenza o il buon senso di aspettare per vedere che cosa ne uscirà. Egualmente mostruosi saranno gli entusiasti e gli intolleranti, che scambiano «i mostri che ormai risiedono nel nostro cervello», risultati di influssi culturali e pratiche sociali, «per immagini della divinità e opere delle mani

36 Ivi, III, XI, § 20, p. 971.

37 *Ibidem*.

38 Ivi, IV, IV, § 16, p. 1073.

39 Ivi, III, XI, § 16, p. 967.

40 Ivi, III, VI, § 26, p. 845.

stesse di Dio»⁴¹ e perseguiteranno quanti penseranno diversamente, senza accorgersi o volutamente scordando che delle cose *Above Reason* (per non parlare di quelle *Contrary to Reason*) non si può avere conoscenza: «la tolleranza verso coloro che hanno opinioni diverse in materia di religione è a tal punto consona al Vangelo e alla ragione, che appare una mostruosità che ci siano uomini ciechi, di fronte a una luce così chiara»⁴².

Del mostro tradizionale non rimane nient'altro che la difformità rispetto ad una caratteristica (la ragionevolezza) che per Locke dovrebbe essere intrinseca ad ogni individuo dotato di pur minime facoltà intellettive funzionanti, e il mostro è tale appunto perché nei suoi atti diverge da essa. Per il resto cade ogni riferimento religioso e il mostro potrà essere «demoniaco» solo sulla base di un'eguale trasformazione dei demoni nelle ossessioni che turbano la mente: quasi duecento anni dopo il più celebre dei mostri moderni potrà scrivere una lettera «from Hell» senza che nessuno pensi che provenga dall'inferno che avevano in mente gli uomini del Medio Evo e del Rinascimento. Ma non è necessario scomodare «the Whitechapel Monster»: i mostri di Locke si ritrovano negli atti di intolleranza ed oppressione, di crudeltà e dispotismo, insomma non più in fatti naturali ma in comportamenti irragionevoli.

La metamorfosi è compiuta, ed è una delle eredità che gli illuministi accoglieranno da Locke. Già Bayle auspicava che «una buona e solida filosofia» potesse «come nuovo Ercole, sterminare i mostri degli errori popolari»⁴³ tanto condivisi da dotti e potenti. Locke fornì gli strumenti concettuali per diagnosticarli ed enuclearne la genesi: i veri mostri sono idee complesse ed astratte, inferenze e sistemi di pensiero che fungono e derivano da sostanzializzazioni di pratiche sorte e consolidatesi in luoghi e tempi determinati, autentici *idola* che sono mostruosi proprio perché divergono da quella realtà che pretendono di rappresentare e in definitiva di ridurre a sé. D'ora in poi il mostro coinciderà sempre più con questi parti dell'immaginazione e col comportamento di oppressione e intolleranza con cui si cerca di imporli ai propri simili.

41 Ivi, I, III, § 26, p. 115.

42 J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in Id., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Milano, Utet, 1997, p. 134.

43 P. Bayle, *Pensieri sulla cometa* cit., § 21, p. 55.