

Quaderni I3/I4
Materialisti
2014-2015

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Coordinatore scientifico: Vittorio Morfino.

Segretaria di redazione: Antonella Limonta.

Comitato di redazione: Stefano Bracaletti, Giacomo Clemente, Didier Contadini, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Stefano Pippa, Emanuele Tarasconi, Zaira Rodrigues Vieira, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

Comitato scientifico: Etienne Balibar, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel, Ester Vaisman, Maria Turchetto.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: quadernimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 13-14 / (2014-2015)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857545165

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

INDICE

ONTOLOGIA DELLA RESISTENZA:

FIGURE DEL MOSTRUOSO NEL PENSIERO MATERIALISTA
a cura di Andrea Bardin e Filippo Del Lucchese

INTRODUZIONE <i>di Andrea Bardin e Filippo Del Lucchese</i>	9
LUCREZIO E I MOSTRI: TRA BERGSON E CANGUILHEM <i>di Vittorio Morfino</i>	13
TESEO NEL LABIRINTO: LA FILOSOFIA COME TERATOMACHIA IN DESCARTES <i>di Filippo Del Lucchese</i>	25
MOSTRUOSITÀ DELLA MATERIA IN MOVIMENTO: GALILEO, DESCARTES E L'EPISTEMOLOGIA POLITICA DI HOBBS <i>di Andrea Bardin</i>	55
I PARTI MOSTRUOSI DELL'IMMAGINAZIONE: BAYLE, MALEBRANCHE, LOCKE E I MOSTRI DEL SEICENTO <i>di Davide De Pretto</i>	71
LE MERAVIGLIE DEL POSSIBILE E L'ORRORE DELLA NECESSITÀ: VICO CRITICA SPINOZA <i>di Roberto Evangelista</i>	79
I MOSTRI DI DIDEROT TRA FISIOLOGIA E POLITICA <i>di Annie Ibrahim</i>	99
MOSTRI, PERFEZIONE E ASSUEFAZIONE IN GIACOMO LEOPARDI <i>di Fabio Frosini</i>	109

ARCHIVIO

PASSIONI E ISTITUZIONI. FRÉDÉRIC LORDON, SPINOZA E LE SCIENZE SOCIALI <i>di Stefano Marengo</i>	131
MONOCULTURA? INCULTURA? PROSPETTIVE DEL TERZO MILLENNIO <i>di Gérard Granel</i>	151

RISCONTRO, OCCASIONE, ALEATORIO
di Augusto Illuminati 159

ETHOS STORICO E UNIVERSALISMO.
PROBLEMI DI UNA CRITICA CONTESTUALISTA ALL'ETICA DEL DISCORSO
di Stefano Bracaletti 175

DOCUMENTI

IL PENSIERO DEL PRINCIPE. DESCARTES E MACHIAVELLI
di François Regnault. Traduzione, nota introduttiva e cura di Stefano Pippa

A) NOTA INTRODUTTIVA 191
B) IL TESTO DI REGNAULT 195

TRE LETTERE TRA SEBASTIANO TIMPANARO E MARIO CINGOLI 219

RECENSIONI

*MACHIAVELLI E LUCREZIO. FORTUNA E LIBERTÀ
NELLA FIRENZE DEL RINASCIMENTO* DI ALISON BROWN
di Giacomo Clemente 225

L'ALTRO MARX DI ETTORE CINNELLA
di Gianluca Longa 231

*UN SEGRETARIO MILITANTE. POLITICA, DIPLOMAZIA
E ARMI NEL CANCELLIERE MACHIAVELLI* DI ANDREA GUIDI
di Gianluca Longa 235

*COMUNISMO ERMENEUTICO DA HEIDEGGER A MARX
DI GIANNI VATTIMO E SANTIAGO ZABALA*
di Stefano Pippa 239

CAPITALE-CONTRADDIZIONE E CAPITALE-ASTRAZIONE.
NOTE CRITICHE SUL *PARRICIDIO COMPIUTO* DI ROBERTO FINELLI
di Sebastiano Taccola 243

GILLES DELEUZE. CREDERE NEL REALE DI ROCCO RONCHI
di Giorgio Majer Gatti 253

**ONTOLOGIA DELLA RESISTENZA:
FIGURE DEL MOSTRUOSO NEL PENSIERO MATERIALISTA**
a cura di Andrea Bardin e Filippo Del Lucchese

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.

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 nuovo¹.

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 felicità².

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 uniformemente³.

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»⁴.

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»⁵, tra le quali fa ampio cenno alla teoria atomica, cui «la chimie n'ait pu que revenir après vingt siècles de tâtonnements»⁶ 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'ipotesi⁷.

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 pertinente⁸.

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»⁹. *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»¹⁰: *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'anno¹¹.

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 [...]¹².

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*]¹³.

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*]¹⁴.

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 lanugine¹⁵.

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'universo¹⁶.

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 amplesso¹⁷.

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 sterminato¹⁸.

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 stirpi¹⁹.

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 umana²⁰.

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

20 Arist., *Phys.*, 198b 17-33.

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

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 padri²².

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 moti²³.

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*]²⁴.

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*]²⁵.

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»²⁶), 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 poteva²⁷.

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 Mondo²⁸», 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 disordine²⁹.

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»³⁰), 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, 2006², p. 39.

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

30 II, v. 254.

TESEO NEL LABIRINTO: LA FILOSOFIA COME TERATOMACHIA IN DESCARTES¹

FILIPPO DEL LUCCHESI*

Introduzione

Uno degli elementi principali del paradigma scientifico del meccanicismo nel XVII secolo è l'elaborazione di poche e semplici regole. Lo sforzo è di raccogliere sotto l'ombrello interpretativo di tali regole la molteplicità dei fenomeni e la pluralità virtualmente infinita della realtà osservata. Per far ciò diventa insieme necessario e desiderabile lasciar da parte i casi singolari ed eccezionali per costruire piuttosto la normatività generale che abbraccia la realtà nel suo insieme. Descartes è fra quei filosofi che mostrano un interesse inequivoco per la norma in quanto descrizione del corso generale delle cose. Un interesse, cioè, per la regola piuttosto che per l'eccezione; per la fisiologia più che per la patologia; per la normalità piuttosto che per la mostruosità.

Tuttavia, nonostante questa esplicita impostazione metodologica, l'intera opera di Descartes è infestata di spettri, di stranezze e di mostruosità. Fra metafore e analogie, proprio come una fenice, il mostro risorge continuamente nelle pagine cartesiane. Intendo suggerire in questo articolo che l'intera filosofia cartesiana sia una vera e propria teratomachia. Una lotta, cioè, contro una certa idea di mostruosità. Il carattere ellittico, spesso solo suggerito e apparentemente periferico, della mostruosità, non solo non ne diminuisce l'importanza, ma anzi stimola l'interesse del lettore e la ricchezza ermeneutica dell'uso di tali figure di pensiero.

Il mostro viene costantemente spinto ai margini da Descartes, eppure resta la sfida principale al suo pensiero e alla nuova filosofia, che non può permettersi il lusso di lasciare alcun fenomeno inspiegato. Il mostro verrà dunque evocato, sfiorato, e poi abbracciato e neutralizzato con potenti metafore la cui funzione è appunto quella di depotenziarne il carattere sovversivo. Si tratta allora di analizzare le varie figure della mostruosità per gettar luce su uno dei principali problemi teorici che caratterizzeranno l'intera parabola del meccanicismo lungo l'arco del XVII secolo².

* Brunel University London – Senior Research Associate University of Johannesburg.

1 La versione originale di questo articolo è apparsa in «Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française» 19 (2011), pp. 107-134.

2 Oltre al classico studio di Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* (New York, Zone Books, 1998), sul rapporto fra mostruosità e immagine meccanicista del mondo, con riferimento a Descartes, cfr. Z. Hanafi, *Medicine and the Mechanized Body*, in *The Monster in the Machine: Magic, Medicine and the Marvelous in the Time of the Scientific*

La mia tesi è che che la mostruosità ha in Descartes un significato retorico tutt'altro che marginale, e una funzione teorica di assoluta importanza. Il suo significato può essere chiarito solo nel movimento polemico da cui esso è generato. Nella tensione, cioè, tra la necessità di emarginare e neutralizzare l'eccezione mostruosa da un lato, e la volontà esplicita di utilizzarla teoricamente, per confermare la regola e la normalità dall'altro. Non si tratta di una contraddizione da parte di Descartes ma, al contrario, di una necessaria e produttiva ambiguità che indica l'esigenza di utilizzare a proprio vantaggio una delle sfide teoriche più impegnative per tutta la filosofia meccanicista nel corso del XVII secolo.

Questa ambiguità emerge con particolare evidenza negli scritti cartesiani sulla medicina, l'embriologia, e la fisiologia³. La critica ha sottolineato a più riprese i limiti della filosofia cartesiana in questo ambito. Senza voler a mia volta vestire i panni dell'«avocat attardé de la cause cartésienne», evocata da Pierre Mesnard già alla fine degli anni '30⁴, ritengo che tali limiti siano più interessanti se interpretati come tensioni produttive dello spirito della nuova epoca piuttosto che come arretratezze o ritardi di una fantasmatica storia delle conquiste scientifiche, dalle «magnifiche sorti e progressive». Ma, al tempo stesso, è necessario indicare il momento in cui queste tensioni divengono delle vere e proprie difficoltà all'interno di un sistema. Nella sua acuta analisi del lavoro di Gueroult, Canguilhem ha espresso molto bene questa sovrapposizione di tensioni produttive e difficoltà ermeneutiche all'interno del cartesianesimo, offrendo al tempo stesso un'importante lezione di metodo storiografico⁵.

In un'acuta analisi della teodicea in età cartesiana, Sergio Landucci ha a sua volta mostrato l'esistenza di una tensione implicita tra il contenuto della IV meditazione e la parte finale della VI meditazione. Questa ambiguità rende possibile due opposte soluzioni al tema del «male» e alla sua giustificazione entro l'orizzonte cartesiano. Da un lato sta Leibniz, con il suo sforzo di portare alle estreme conseguenze un orizzonte che potremmo definire agostiniano, esaltando la perfezione del creato. Dall'altro lato troviamo Malebranche e poi Bayle, che rovesciano invece quell'orizzonte, per esaltare la saggezza del creatore, anche a scapito dell'imperfezione del creato.⁶

Ora, sebbene il legame fra «male» e «mostruosità» sia evidente, ritengo che i due concetti non coincidano pienamente. Interpretare il mostro solo come un caso particolare o un'applicazione speciale del più generale concetto di male significherebbe ridurne la portata teorica e l'interesse scientifico. Il problema teologico della giustificazione del creato non corrisponde esattamente a quello fisico della violazione – reale o apparente

Revolution (Durham (Dc), Duke University Press, 2000).

- 3 Sulla fisiologia cartesiana cfr. A. Georges-Berthier, *Le mécanisme et la physiologie au XVII^e siècle*, «Isis» 2 (1914), pp. 37-89 e 3 (1920), pp. 21-58; P. Mesnard, *L'esprit de la physiologie Cartésienne*, «Archives de Philosophie» 13 (1937), pp. 181-220; A. Bitbol-Hespériès, *Cartesian physiology*, in *Descartes' Natural Philosophy*, ed. by S. Gaukroger, J. Schuster and J. Sutton (London and New York, Routledge, 2000), pp. 349-382.
- 4 Cfr. Mesnard, *L'esprit de la physiologie Cartésienne* cit., p. 182.
- 5 Cfr. G. Canguilhem, *Organisme et modèle mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger» 80 (1955), pp. 281-299, per cui «tout respect et toute admiration accordés, [è necessario] faire apparaître rigoureusement à quels obstacles la rigueur cartésienne s'est heurtée, en nous laissant le soin de décider si c'est ou non victorieusement, et le risque de reprendre à nos frais, le cas échéant, l'examen des mêmes difficultés». Cfr. inoltre Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris, Aubier, 1953).
- 6 Cfr. S. Landucci, *Per la storia della teodicea nell'età cartesiana*, «Rivista critica di storia della filosofia» 36 (1981), pp. 401-437.

– delle norme e delle leggi attraverso cui la natura opera. Pur senza offrire una precisa definizione della mostruosità⁷, dunque, intendo suggerire che la sua analisi si intrecci al problema della teodicea, aprendo tuttavia su ulteriori spunti di interesse filosofico e scientifico.

Nella prima parte di questo articolo analizzerò le principali figure della mostruosità che emergono nella filosofia cartesiana, mostrando l’impatto retorico e la funzione teorica che esse svolgono. Mostrerò come esse siano necessarie alla fondazione stessa del sistema cartesiano. Le ipotesi del genio maligno e del Dio ingannatore, che è necessario tener distinte entro la più ampia problematica della teodicea, convergono invece e uniscono le loro forze nella figura bifronte di una mostruosità radicale, a cui il soggetto cartesiano dovrà rispondere con forza, nella ricerca di un punto d’appoggio per l’intero sistema. Questa indagine porterà alla necessità di analizzare lo statuto peculiare che l’ammirazione gioca nell’economia delle passioni per Descartes. Da un lato, infatti, l’ammirazione richiama costantemente la sfera concettuale della mostruosità. Dall’altro, essa spinge verso una conoscenza positiva del raro e del «singolare».

Nella seconda parte dell’articolo analizzerò un passaggio delle *Cogitationes circa generatione animalium*, l’unico testo in cui Descartes si sofferma esplicitamente sulle mostruosità fisiche. La mia tesi è che queste pagine, in cui si sostiene un impianto epigenetico rigidamente meccanicista, entrano in tensione con altre parti dell’opera, in particolare con la posizione cartesiana in merito alle cause finali, e con l’idea della creazione continua. Il tema della mostruosità si manifesta allora come un utile strumento di interpretazione della coerenza interna del pensiero cartesiano.

1. *I divertissements e la vera conoscenza*

Descartes è con ogni probabilità il primo filosofo dell’età moderna a utilizzare in modo sistematico e cosciente una terminologia giuridica per descrivere i fenomeni meccanici. Fin dall’inizio degli anni ’30, e in particolare con il *De Mundo*, la filosofia della Scuola è sistematicamente posta in questione, non solo nella sostanza, ma anche e soprattutto nel linguaggio⁸. Ed è nel linguaggio delle leggi, delle norme, delle regole, che si comincia a disegnare la costellazione metaforica che fa da sfondo alla meccanica razionale, e più in generale alla filosofia della nuova epoca⁹.

7 Non credo sia possibile farlo come una «premessa» alla filosofia del XVII secolo. Più interessante, credo, è l’articolazione discorsiva e lo sviluppo delle sfere concettuali in cui gravitano questi concetti, dai confini estremamente fluidi. C.P. Ragland, *Descartes’s Theodicy*, «Religious Studies» 43 (2007), pp. 125-144, ad esempio, parla dell’*error* come «an epistemological version of the problem of evil». Allo stesso modo, noi potremmo parlare qui dell’*evil* come «an ethical version of the problem of monstrosity», o della *monstrosity* come una «physical (and also metaphysical) version of the problem of evil». Un tentativo di definizione, dunque, può piuttosto derivare (che precedere) dall’analisi storica delle idee filosofiche di questo complesso periodo, a cavallo tra crisi della concezione rinascimentale del mondo e sorgere della sua immagine meccanicistica. Cfr. su questi problemi di definizione B. Tocanne, *L’idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Contribution à l’histoire de la pensée classique* (Paris, Klincksieck, 1978) e, più in particolare sulla mostruosità, J. Ceard, *La nature et les prodiges. L’insolite au XVI^e siècle* (Genève, Droz, 1996).

8 Cfr. J. Secada, *Cartesian metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000).

9 Cfr. D. Garber, *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*

Ma Descartes non si limita a utilizzare la metafora giuridica. Al linguaggio si assegna la funzione di una necessaria mediazione tra la nuova immagine della natura e la nuova scienza che ha il compito di descriverla¹⁰. Descartes, dunque, è anche fra i primi a spiegare che cosa sia una legge, come questa dipenda da Dio e come sia impossibile – nonostante la sua assoluta libertà – che questo o altri mondi siano sottoposti a una diversa normatività. La legge diviene così, nel lessico cartesiano, la chiave di volta della comprensione della natura e della sua necessità. La conoscenza delle cause – la sola che abbia senso nel nuovo contesto scientifico – deve necessariamente darsi attraverso la descrizione delle leggi generali di produzione dei fenomeni¹¹.

La questione dell'indagine sulle regole generali, piuttosto che sulle eccezioni e i casi particolari a cui tipicamente si interessava la filosofia precedente, è al centro del programma investigativo, fin dall'epoca della *Recherche de la verité*¹². Descartes si sforza di mettere in scena l'opposizione tra un metodo che punta dritto a cogliere le regole generali e un'indagine che si arresta sui casi singolari ed eccezionali, ritardando inutilmente il progresso delle conoscenze¹³. Epistemone insiste nel volerne saper di più su alcune difficoltà 'particolari' di ciascuna scienza, come ad esempio gli artifici umani, gli spettri, le illusioni e tutti gli effetti meravigliosi che si attribuiscono alla magia. Non certo per divenire mago, ma «affin que nostre jugement ne puisse estre prevenu par l'admiration d'aucune chose qu'il ignore»¹⁴. Descartes lascia qui in sospeso l'argomento, e le domande di Epistemone restano senza risposta. Al contrario, il programma filosofico e scientifico di Eudosso è esposto con chiarezza.

(Cambridge, Cambridge University Press, 2001), specialmente il cap. 7, *Mind, Body, and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz*, pp. 133-167. Cfr. also J.R. Milton, *The Origin and Development of the Concept of the «Laws of Nature»*, «Archives européennes de Sociologie» 22 (1981), pp. 173-195; S. Roux, *Les lois de la nature au XVII^e siècle: le problème terminologique*, «Revue de Synthèse» 122 (2001), pp. 531-576; J. Henry, *Metaphysics and the Origin of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature*, «Early Science and Medicine» 9 (2004), pp. 73-114.

- 10 Secondo Catherine Wilson, *From Limits to Laws: The Construction of the Nomological Image of Nature in Early Modern Philosophy*, in *Natural Law and the Laws of Nature in Early Modern Europe*, ed. L. Daston and M. Stolleis (Aldershot, Ashgate, 2008), pp. 13-28, questa è nientemeno la ragione che rende possibile per Descartes ipotizzare all'origine dell'universo una sorta di «caos» senza «caso». L'ipotesi dei turbini – come Descartes stesso sottolinea più volte – non è in disaccordo con la narrazione atomista sull'origine. Se ne distanzia senza ambiguità, tuttavia, proprio in quanto lo sviluppo dell'universo dal caos originale obbedisce a delle leggi e non all'*automaton* di Democrito, Epicuro e Lucrezio.
- 11 La distanza concettuale che separa Descartes da Bacon, in questo senso, è già enorme. Per Bacon, la conoscenza è ancora in larga misura la raccolta e la descrizione dei fenomeni nella loro pluralità, complessità e relazione reciproca. Per Descartes, al contrario, si tratta di ridurre questa complessità a un numero ristretto di principi, a una serie chiaramente conosciuta di leggi. L'impresa della conoscenza non è solo quella di chiarire i fenomeni e le loro relazioni, quanto piuttosto di enunciare per la prima volta in modo chiaro e distinto le leggi che ne descrivono l'accadere. Cfr. S. Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001).
- 12 È questo il vero spartiacque – si potrebbe dire – tra un meritorio ma vago interesse per il rinnovamento della filosofia, e una necessaria quanto matura ricerca del nuovo metodo di indagine. Cfr. l'epistola CXLVI a Mersenne dell'11 ottobre 1638, AT II, p. 380.
- 13 La sua fisiologia ad esempio, secondo Mesnard, «L'esprit de la physiologie Cartésienne», p. 199, «ne s'est jamais donnée comme une explication exhaustive: il y a dans toute construction cartésienne des idées-mères en petit nombre dont la dialectique restreinte commande toute la masse de la discipline envisagée».
- 14 Cfr. *La Recherche de la Verité par la lumière naturelle*, AT X, p. 504.

La vita umana ha dei limiti oggettivi. È necessario dunque costruire con cura un'economia della conoscenza, senza disperdere le poche energie a nostra disposizione. Sarebbe folle trascurare le cose più utili e necessarie per imparare a parlare lo «svizzero» o il «basso bretone», o peggio studiare tutte le pietre e le erbe delle Indie, la Fenice e, in breve, tutte le meraviglie della natura¹⁵. Una «scienza» del mostruoso ricadrebbe in questo ambito, ma sarebbe vana *curiositas* e inutile dispendio di energie. Meglio allora dubitare di queste cose, dubitare di tutto, e ricostruire così i fondamenti del sapere non sul «pieno» cumulativo di una sterile erudizione ma sul vuoto di un dubbio radicale che poco o niente ha a che vedere con le meraviglie, le mostruosità, i miracoli, i prodigi. La vertigine del dubbio – continua Eudosso – può far paura. Ma è come quelle vuote immagini di cui ci spaventiamo nell'ombra della notte: se le fuggi, esse ti inseguono; se invece le avvicini, come per toccarle, la paura svanisce in un istante¹⁶.

Esiste certamente una «scienza dei miracoli», che si può considerare addirittura come una parte delle matematiche e che serve a mostrare le illusioni che i maghi dicono di produrre usando i demoni. Descartes ne parla a Mersenne nell'autunno del '29. E benché egli disprezzi queste cose, tuttavia esse potrebbero almeno divenire un piacevole (quanto inutile) *divertissement*¹⁷. Meglio in ogni caso lasciare da parte queste chimere, mostri e spettri di ogni tipo, per rivolgersi alla costruzione di un sistema in cui trovano spazio solo le regole generali, le esperienze universali, i fenomeni normali¹⁸.

Si comprende così perché l'eccezione, il miracolo, il mostro restino apparentemente fuori dal sistema. Semplicemente non c'è posto per loro, in quanto non sono né utili né interessanti¹⁹. E in questo, l'alba del meccanicismo si differenzia sostanzialmente dalla sua piena maturità. Illustri cartesiani si sentiranno obbligati, nei decenni successivi, a misurarsi esplicitamente e largamente con la mostruosità, intesa come «eccezione» che mette alla prova l'intero sistema e che necessita, appunto, una spiegazione²⁰. La norma

15 AT X, p. 503.

16 AT X, p. 513.

17 AT I, p. 21.

18 Su questo terreno si manifestano ad esempio alcune leggere incomprensioni, fin dalla fine degli anni '20, con l'amico di sempre, il padre Mersenne. Curioso di conoscere l'opinione del giovane e intelligente collega, Mersenne non esita a chiedere spiegazioni su una serie di fenomeni in apparenza «strani», come ad esempio le macchie che l'immaginazione della madre produce sul feto e che appaiono dunque sul neonato. Benché il soggetto sia «degnò» di essere esaminato, risponde Descartes, in realtà non vi si è ancora applicato. See AT I, p. 153. Cfr. anche la lettera del 18 dicembre 1629. AT I, p. 83 sgg. Non si tratta di aver fede o meno nelle singole osservazioni. Ma, in quanto rivolte a fenomeni «singolari» e non universalizzabili, esse non presentano alcun interesse.

19 Inoltre, è comunemente ammesso che la natura opera nel modo più semplice possibile. Il meccanicismo – quello di Descartes come quello di Mersenne o di Roberval – si schiera apertamente e senza ambiguità su questo punto, come risultato non ambiguo e non negoziabile dello scontro tra ipotesi astronomiche diverse e contrapposte. Tale semplicità spinge a concentrarsi sulla norma piuttosto che sull'eccezione. Cfr. su questo punto gli studi classici di R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (Paris, J. Vrin, 1943); E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld* (Amsterdam, J.M. Meulenhoff, 1950); R. Dugas, *La mécanique au XVII^e siècle* (Neuchâtel, Editions du Griffon, 1954).

20 Sulla presenza e la frequenza del mostruoso nella seconda metà del XVII secolo cfr. E. Bouvier, *La croyance au merveilleux à l'époque classique*, in *Mélanges d'histoire littéraire offerts à Daniel Mornet* (Paris, Nizet, 1951), pp. 99-108, che mostra come la credenza nel soprannaturale influenzi e interagisca con tutte le ricerche (e le scoperte) dell'età classica. Cfr., naturalmente, anche L. Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, Columbia University

si salva dall'eccezione solo in quanto è in grado di spiegarla, giustificarla e prenderla in conto, e non in quanto la evita.

Eppure, il mostro riemerge quando meno ce lo aspettiamo. Ad esempio, accanto alle pacifiche e spensierate passeggiate lungo i canali di Amsterdam, emerge un'altra immagine del filosofo Descartes. Egli ci presenta la sua filosofia come una vera e propria teratomachia. Con determinazione, egli entra nel labirinto dell'ignoranza. Con le armi del nuovo metodo, egli si avventura laddove nessuno si è avventurato prima, per affrontare faccia a faccia, e finalmente abbattere, il mostro dell'ignoranza: «In hoc uno totius humanæ industriæ summa continetur, atque hæc regula non minus servanda est rerum cognitione agressuro, quam Thesei filum labyrinthum ingressuro»²¹.

Il mostro, di nuovo, non viene nominato. Eppure il riferimento è chiaro. Non meno violenta della pesca platonica contro il Sofista è questa caccia contro il Minotauro dell'ignoranza, metafora mostruosa del ragionamento errato, della conoscenza basata su affermazioni prive di metodo. È necessario dunque far riemergere, dalla prosa cartesiana, il conflitto nascosto contro questo tipo di mostruosità. È necessario riattivare ciò che il filosofo stesso si è adoperato per neutralizzare, domare e infine distruggere, per cogliere esattamente la funzione retorica ed ermeneutica della mostruosità nella sua filosofia.

2. Il centro e la periferia: la funzione delle anomalie nella filosofia cartesiana

Definire la portata teorica della mostruosità per qualcuno che, come Descartes, ne parla poco direttamente e che, coscientemente, si sforza di tenerla ai margini del sistema, implica una particolare strategia interpretativa. Si tratterà, nelle pagine che seguono, non soltanto di far emergere il valore teorico della mostruosità, ma anche e soprattutto di affrontarne direttamente la portata polemica. Si tratterà di mostrare, cioè, come la sua definizione possa emergere soltanto nel movimento conflittuale che tende a eliminarla. L'impresa cartesiana è, fra le altre, quella di scartare il mostruoso, di esiliarlo oltre i margini di un metodo interessato alle leggi generali dell'universo.

Il risultato, tuttavia, è solo parzialmente ottenuto. Il mostruoso, infatti, continua ad assediare, dall'esterno, l'intero sistema e a minacciarlo con il suo potenziale teoreticamente sovversivo. Descartes è pienamente cosciente di questa tensione polemica. Per salvaguardare l'*esprit de système* è ben disposto a espungere il singolare, il raro e il mostruoso dalla ricerca. Ma, allo stesso tempo, ha ben chiare le immense implicazioni teoretiche che il problema della mostruosità pone alla filosofia meccanicista. Il suo sforzo, dunque, è al tempo stesso quello di «domare» tali figure, di neutralizzarne il carattere potenzialmente sovversivo e di metterle al lavoro assegnando loro una funzione positiva. La funzione, cioè, di spiegare e confermare la regola di cui esse pretendono rappresentare l'eccezione.

Questa tensione attraversa tutte le opere maggiori di Descartes, così come la sua corrispondenza. Benché l'uomo non comprenda molte delle cose nel mondo²², tuttavia «prop-

Press, 1941).

21 AT X, p. 380.

22 Ad esempio come Dio avrebbe potuto far sì che le verità eterne (che due più due è uguale a quattro) fossero altrimenti da ciò che sono. Cfr. E.M. Curley, *Descartes on the Creation of the Eternal Truth*, «Philosophical Review» 93 (1984), pp. 569-597 e S. Nadler, *Scientific Certainty and the Creation of the Eternal Truths: A Problem in Descartes*, «Southern Journal of Philosophy»

ter hoc quod nec intelligimus nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo quod recte intelligimus dubitare»²³. L'incomprensibile non è essenziale e non mette in crisi l'intelligenza di ciò che, invece, è chiaramente comprensibile²⁴. L'eccezione, dunque, è messa ai margini. È spinta fuori dal nucleo essenziale del sistema, laddove non può nuocere in quanto non necessita un'indagine ulteriore.

Allo stesso tempo però – e questo è il sintomo della tensione e dell'ambiguità produttiva che opera nel pensiero cartesiano – lo sforzo costante è quello di mostrare che i fenomeni apparentemente inspiegabili sono in realtà comprensibili, laddove si assumano il metodo e le conclusioni della nuova filosofia: «nulla naturæ phænomena fuisse a me in hac tractatione prætermisissæ»²⁵. La IV parte dei *Principi* si dilunga appunto su una serie di fenomeni prodigiosi o ritenuti tali, come ad esempio i terremoti, e che invece possono facilmente essere ricondotti entro una spiegazione pienamente meccanicista.

La stessa oscillazione la si trova nell'epistola CXCIX del 30 luglio 1640 a Mersenne, in cui Descartes si sofferma sull'argomento delle macchie impresse sul feto dall'immaginazione della madre. Seppure in modo un po' ellittico, Descartes offre una spiegazione meccanicista²⁶, che tenta di articolare alla curiosa descrizione di un neonato partorito con la stessa frattura del braccio subita dalla madre incinta²⁷. Curioso è il fatto che il neonato sarebbe guarito applicando gli stessi rimedi che sono stati applicati alla madre. In ogni caso, i principi della sua filosofia gli appaiono sufficienti a spiegare questo fenomeno in apparenza prodigioso.

Attraverso il tema delle macchie, Rebecca Wilkin ha illustrato l'evoluzione e il significato dell'immaginazione materna e dei suoi effetti sul feto nel primo cartesianismo²⁸. La questione, cioè, se l'immaginazione della madre sia da ritenere responsabile delle malformazioni del neonato: in una parola, della produzione di mostri. La questione appare ad esempio a La Forge come una prova del fuoco per l'intero meccanicismo. Diventerà centrale, successivamente, nella rielaborazione di Malebranche. Per quanto riguarda Descartes, tuttavia, l'esitazione è evidente. Laddove l'argomento potrebbe farsi veramente interessante e sgombrare il campo dalle assurde spiegazioni della vecchia filosofia, Descartes sembra arrestarsi sulla soglia. La mostruosità, soltanto evocata, sembra trascurata o tenuta alla larga. E tuttavia – questo il sintomo della tensione – il filosofo insiste nella stessa lettera sul fatto che i principi del suo meccanicismo spiegano molto meglio di qualsiasi altra ipotesi proprio quei fenomeni apparentemente inspiegabili. La

25 (1987), pp. 175-192.

23 *Sextæ Responsiones*, in AT VII, p. 436.

24 In ogni caso, viste le possibili conseguenze che il dubbio sull'incomprensibile potrebbe avere sul piano teologico, è assolutamente centrale ricordare che esistono cose che vengono da un Dio infinito, che noi non possiamo comprendere nella nostra finitezza, ma di cui tuttavia non possiamo dubitare. Cfr. *Principia philosophiæ* I, 25, AT VIII-1, p. 14.

25 AT VIII-1, p. 323.

26 AT III, p. 121. Entrambi, la madre e il bambino, hanno la stessa «disposizione» nel cervello, e dunque è possibile dedurre che «chaque membre de l'enfant correspond à chacun de ceux de la mere, comme on peut prouver par raison mécanique». Sul feto nella metafisica cartesiana, cfr. R.M. Wilkin, *Descartes, Individualism, and the Fetal Subject*, «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies» 19 (2008), pp. 96-127.

27 Descrizione tratta dalla lettura di Petrus Forestus [Pieter Van Foreest], *Observationum et curationum chirurgicarum libri quatuor posteriores de vulneribus, ulceribus, fracturis, luxationibus* (Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana Raphelengii, 1610).

28 R.M. Wilkin, *Essaying the Mechanical Hypothesis: Descartes, La Forge, and Malebranche on the Formation of Birthmarks*, «Early Science and Medicine» 13 (2008), pp. 533-567.

«seta», ad esempio, che cresce sulla fronte di una ragazza, o la spina che fiorisce sul corpo di uno spagnolo – casi prodigiosi menzionati da Mersenne – andrebbero forse indagati più a fondo. Ma in ogni caso,

[...] pource que vous dites qu'on ne sçaurait expliquer ce Phainomene, en ne mettant point d'autre principe de vie dans les animaux que la chaleur, il me semble, au contraire, qu'in le peut bien mieux expliquer qu'autrement; car la chaleur estant un principe commun pour les animaux, les plantes, & les autres cors, ce n'est pas merveille que la mesme serve à faire vivre un homme & une plante; au lieu que, s'il falloit quelque principe de vie dans les plantes, qui ne fust pas de mesme espece que celuy qui est dans les animaux, ces principes ne pourroient pas si bien compatir ensemble²⁹.

Il movimento è dunque duplice. Da un lato i casi eccezionali e prodigiosi, le figure marginali e mostruose sono tenute alla larga, allontanate dal centro del sistema. Dall'altro, però, sono reintegrate, ogni volta che sia possibile e anche a prezzo di spiegazioni non troppo articolate, per essere neutralizzate e utilizzate per confermare i principi generali del sistema. Tali figure non sono affatto assenti, e si tratta dunque di spiegarne la funzione teorica.

La prima cosa da osservare è che una pletora di figure «marginali», ibride, semi-patologiche e *borderline* – in una parola di figure mostruose – popola la prosa cartesiana. Non soltanto tali figure si affollano nelle pagine del filosofo, ma la loro posizione e funzione retorica è tutt'altro che marginale. Tali figure si moltiplicano, ad esempio, nell'epistola CDLX del 23 novembre 1646 a William Cavendish, marchese di Newcastle, l'amico inglese dalla «mente geometrica»³⁰. Descartes ritorna sul tema della preminenza e unicità della natura «umana» rispetto a quella animale, nella polemica a distanza con il partigiano forse più illustre dello scetticismo anti-anthropocentrico: quel Michel de Montaigne per cui «c'è più differenza tra un uomo e l'altro, che tra l'uomo e l'animale»³¹. Ma nessun essere animale a parte l'uomo, per Descartes, è dotato di pensiero. Benché alcuni animali siano più forti o meglio dotati di noi in determinate funzioni, queste restano però, appunto, «animali». La sola proprietà tipicamente ed esclusivamente umana è il pensiero, la ragione.

Ma come mostrarlo chiaramente all'amico Cavendish? Ebbene, è qui che sorgono tutta una serie di figure della mostruosità e del prodigio che illustrano e confermano l'argomento cartesiano. I sonnambuli, ad esempio, eseguono cose prodigiose, evidentemente senza l'uso della ragione³². Ancor più forte, secondo Descartes, è l'argomento per cui solo la comunicazione attraverso parole o segni indica inequivocabilmente l'umanità dell'animale uomo. È necessario specificare che si tratta di parole e di segni, per poter includere i «sordomuti», ma escludere i «pappagalli», che certo possono emettere suoni articolati, ma non parlare. E dove collocheremo, in questa tassonomia, i «folli»? Certamente nel dominio degli umani, in quanto sono senz'altro capaci di parlare «à propos»

29 AT III, p. 122.

30 AT IV, pp. 568-577.

31 Cfr. M. de Montaigne, *Les Essais* (Paris, Imprimerie Nationale, 1998), II, p. 12. Sulla lettera a Newcastle cfr. J. Cottingham, «'The only sure sign...' Thought and language in Descartes», in *Thought and Language*, ed. by J.M. Preston (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), pp. 29-55, ora in *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 2008).

32 Epistola CDLX, AT IV, p. 573.

di certi soggetti, senza tuttavia essere pienamente razionali. E ancora i «sordomuti», benché uomini «imperfetti», mostrano la loro piena umanità inventando «segni particolari» per esprimere i propri pensieri³³.

Sonnambuli, sordomuti, folli, animali che parlano o che seppelliscono i propri morti... Questi esseri al tempo stesso marginali e meravigliosi si affollano per mostrare e confermare il rigido dualismo che distingue e separa l'umanità dall'animalità: non importa quanto perfetto sia il più perfetto dei mammiferi. Esso sarà sempre più simile al più rozzo e imperfetto degli esseri inferiori, come l'ostrica o la spugna, e pertanto privo di anima immortale. Ricorrere alle figure borderline, per Descartes, sembra essere la migliore strategia retorica. Ai limiti e ai confini di quella rigida divisione, la mostruosità potrebbe essere intesa come sinonimo di ambivalenza e interpretata come segno di incertezza. E invece lo sforzo è, in senso contrario, quello di mostrare che proprio queste figure, che si collocano «al limite», non solo non implicano ambiguità alcuna, ma anzi confermano la regola. Non solo al centro, ma anche ai margini la teoria si conferma, grazie all'apporto teorico di queste figure della mostruosità.

Ma laddove una certa idea di mostruosità svela pienamente tutta la sua potenza euristica è attraverso l'argomento della cecità. Il cieco occupa un posto centrale nella teoria della conoscenza, fino al sensismo di Locke e all'Illuminismo maturo di Molyneux, Saunderson e Diderot³⁴. Ma è Descartes che, per primo, ne ha sfruttato le potenzialità retoriche e la profondità teorica. Nella *Dioptrique*, come è noto, la figura del cieco serve a mostrare come la luce si comunichi in linea retta dall'oggetto ai nostri occhi. Più in generale, serve a descrivere il carattere pienamente meccanico del «più universale e più nobile» dei sensi, cioè la vista.

Il cieco «vede» con le proprie mani. Non utilizza soltanto le mani *come se* fossero degli occhi, ma il tatto è – propriamente – la sua vista. Le differenze che un uomo «normale», dotato della vista, percepisce negli oggetti, sono colte in modo «analogo» a quelle che il cieco sente con il bastone. Ma la realtà, lo sappiamo, è ingannevole. Ciò che comprendiamo, ad esempio, della prospettiva (dove i cerchi sono raffigurati attraverso ovali e i quadrati attraverso losanghe) suggerisce una differenza fondamentale tra realtà e percezione. La stessa operazione mentale e razionale che il cieco compie per tradurre gli stimoli tattili del bastone in immagini mentali dovrà essere compiuta da chiunque veda ovali e losanghe e, al tempo stesso, intenda perfettamente che si tratta di cerchi e di quadrati.

Ma allora, ancora una volta, è il cieco, figura paradigmatica dell'anormalità se non della mostruosità, che viene utilizzato per spiegare, illustrare e confermare la dottrina centrale del sistema. Il principio universale e universalizzabile – la conoscenza e il rapporto illusorio e ingannevole tra realtà e sensi – si spiega attraverso una figura marginale e patologica. Il procedimento retorico di Descartes è doppiamente interessante. Non solo perché si muove in senso inverso a quanto più volte enunciato, cioè l'interesse esclusivo per la regola e per l'universale, a scapito dell'eccezione e del particolare. Ma anche perché, in questo modo, la figura mostruosa ed eccezionale è pienamente controllata e neutralizzata. Il cieco – figura dello «scarto» – non solo non rappresenta un'eccezione al sistema, un'anomalia da spiegare *in quanto* si allontana dalla regola. L'anomalia viene direttamente impiegata e integrata nel sistema. Viene messa al lavoro e, in questo modo, pienamente domata³⁵.

33 AT IV, p. 575.

34 Cfr. M. Chottin, ed., *L'aveugle et le philosophe, ou comment la cécité donne à penser* (Paris, Publications de la Sorbonne, 2009).

35 V. Le Ru, *L'aveugle et son bâton, ou comment Descartes résout l'énigme de la communication*

Spesso, tuttavia, si ha l'impressione che queste figure marginali e mostruose penetrino la prosa cartesiana dall'esterno. Come se la chiarezza e la distinzione, obiettivi primi del corretto filosofare, fossero costantemente minacciati da ciò che è dubbio e indistinto. Come se la mostruosità fosse la comparsa stessa di queste figure al centro dell'impresa conoscitiva. La filosofia si trova sollecitata da queste anomalie del sistema, della percezione, della conoscenza, che si infiltrano e popolano l'esposizione della dottrina, esponendola a una precarietà costitutiva che riflette, senza dubbio, la precarietà delle nostre facoltà sensibili e conoscitive.

È straordinaria, ad esempio, la potenza evocativa della celebre immagine, a metà fra il sogno e l'incubo, che emerge all'improvviso nella II Meditazione. Non dobbiamo stupirci della debolezza della nostra mente, che si rispecchia nell'uso improprio – ma comune – che facciamo del linguaggio, quando diciamo *video*. Vedo questa cera, ma dovrei in realtà dire che «giudico» cera ciò che vedo, cioè dei colori, delle figure e niente più. Allo stesso modo guardo dalla finestra e affermo di vedere degli uomini, «Quid autem video præter pileos & vestes, sub quibus latere possent automata»³⁶? Che cosa vengono a turbare questi simulacri di verità, veri e propri «mostri» della percezione più che dell'immaginazione?

È il giudizio, dunque, che ci tradisce. Non c'è niente di anomalo nell'«immaginare», cioè nella rappresentazione mentale di «immagini» che, in sé, non sono né vere né false. Ed è per questo che la chimera – archetipo ancora una volta della mostruosità – si insinua subdolamente tra l'uomo e il cielo, tra un angelo e Dio³⁷. Ma proprio perché è il giudizio a essere in causa, l'immagine stessa viene neutralizzata: «nam sive capram, sive chimæram imaginer, non minus verum est me unam imaginari quam alteram»³⁸. Sarà compito della ragione, allora, intervenire per disciplinare la chimera, per riportare ordine, cioè, nel ragionamento.

Lo stesso avviene per la memoria, analoga in questo all'immaginazione. Non è più la percezione a ingannare la mente. Non è solo la realtà esterna – o la prospettiva fallace di essa – a provocare immagini false. Anche la memoria, specchio di immagini interiori che, dunque, non provengono dall'esterno, produce chimere. La fantasia mostruosa minaccia questa volta la chiarezza del sistema dall'interno. L'inganno non deriva più dalla percezione, ma da una delle facoltà più importanti della mente³⁹. Chimere e ippogrifi sono ancora là, pronti a risvegliarsi nel sonno di una ragione distratta o assente.

E Descartes è ben cosciente del pericolo che, fuor di metafora, il sogno rappresenta. La difficoltà radicale imposta dalla riflessione sui fondamenti al tempo stesso episte-

de l'action ou de la force mouvent, in *L'aveugle et le philosophe*, cit., pp. 15-25 dimostra che il cieco, nella filosofia cartesiana, ha una portata teorica ancora più vasta. Non solo questa figura «dello scarto» spiega il movimento della luce e il carattere pienamente meccanico del senso della vista, ma serve anche a risolvere il problema più complesso della comunicazione dell'azione e della forza motrice.

36 AT VII, p. 32. Rispetto agli «automata» del testo latino il francese è retoricamente più «aggressivo» e potente. Che un automa possa camminare non è in principio escluso, né particolarmente problematico nella filosofia cartesiana. Ancor più interessante, allora, il fatto che i neutri e tutto sommato rassicuranti «automi» divengano inquietanti «spectres [ou] hommes feints qui ne se remuent que par ressorts». Cfr. AT IX, p. 25.

37 AT IX, p. 29 per il francese; AT VII, p. 37 per il latino.

38 AT VII, p. 37.

39 AT XI, p. 184.

mologici e ontologici del reale ha effetti soporiferi, o peggio narcotizzanti⁴⁰. Si impone allora una scelta della volontà. Una scelta di resistenza al sonno della ragione, per andare più a fondo e rafforzarla, come una diga che si oppone alla mostruosa fluidità del reale. Anche le più fantasiose delle immagini mentali devono essere ancorate alla realtà. Anche le più chimeriche produzioni della fantasia devono essere «domate» e riportate a un qualche rapporto, fondamentale seppur minimo, con la realtà. La ragione, ancora una volta, lo suggerisce. L'esigenza di sfuggire al più deleterio scetticismo, a sua volta, lo impone.

Se è del sogno, dunque, che si deve parlare, proprio al suo interno Descartes tenterà di piantare lo stendardo di una salda razionalità. Una luce, seppur debole, nell'oscurità che minaccia la richiesta di oggettività da parte della nostra conoscenza. La mostruosità ha ancora una volta la funzione di fare da perno per questa delicata operazione epistemologica. Essa viene esplicitamente evocata, per essere immediatamente domata dal procedimento razionale.

Niente di più pericoloso – e al tempo stesso necessario – che pensare la realtà come un sogno. Proprio nel sogno, infatti, gli uomini sperimentano l'incapacità a distinguere il falso dal vero. Ma proprio all'interno di questa terrificante ipotesi troveranno un appiglio per uscire dalla minacciosa mistione di onirico e reale. Anche in un sogno – sostiene Descartes nella I Meditazione – le cose sono rappresentate come delle immagini dipinte su una tela (*veluti pictas imagines*).⁴¹ E, come su una tela, essere devono necessariamente avere un qualche minimo rapporto con una realtà che sia loro ontologicamente anteriore e superiore:

Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas & Satyricos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscent; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, it nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium fit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant⁴².

Le immagini oniriche, dunque, sono evocate come una minaccia, nell'incubo di un possibile svaporare dei confini tra realtà e sogno. Immediatamente dopo, però, vengono subordinate e riagganciate a un principio minimo di verità, a un denominatore comune – per quanto limitato – con la realtà: *ad minimum veri colores esse debent*. La mistione e la composizione di membra diverse di animali, sicuramente reminiscente della chimera di Orazio, vero e proprio archetipo della mostruosità⁴³, non è neanche il mostro più minaccioso. Descartes spinge l'idea della mostruosità ancor più lontano, oltre i confini di ciò che temeva e condannava il poeta latino. Più temibile ancora è l'idea di una mostruosità che non somiglia a niente, sganciata da qualsiasi elemento noto (*nihil omnino ei simile fuerit visum*).

È interessante notare come Descartes parli non di figure geometriche, o anche soltanto di linee, di curve o di rette per stabilire una base comune a ogni possibile immagine. Non è la geometria ad accomunare tutte le immagini esistenti e pensabili, ma sono piuttosto i colori. I colori sono anteriori, cronologicamente e ontologicamente, alle forme stesse.

40 Cfr. la suggestiva chiusura della Meditazione I, AT IX, p. 18.

41 Sulla I meditazione cfr. D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, I, Introduction générale, Première Méditation* (Paris, Presses universitaires de France, 2005).

42 AT IX, p. 15 per il francese e VII, p. 20 per l'originale latino.

43 Cfr. l'incipit dell'*Ars poetica* di Orazio: «Humano capiti ceruicem pictor equinam iungere si uelit et uarias inducere plumas undique collatis membris, ut turpiter atrum desinat in piscem mulier formosa superne, spectatum admissi, risum teneatis, amici? [...] 'Pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequa potestas'. Scimus, et hanc ueniam petimusque damusque uicissim, sed non ut placidis coeant immitia, non ut serpentes auibus gementur, tigribus agni».

Descartes si riallaccia qui a una tradizione antica che risale almeno a Empedocle, per cui si arriva appunto alla forma attraverso i colori⁴⁴. La pittura imita le forme, ma queste sono seconde rispetto ai colori. Se questa concezione è particolarmente significativa già nella tradizione greca⁴⁵, essa è ancora più stupefacente in Descartes, l'autore di uno sforzo senza precedenti nella geometrizzazione del mondo. La ragione, tuttavia, è da cercare proprio nella necessità di radicalizzare il concetto di mostruosità, per sganciarlo da qualsiasi somiglianza a forme pre-esistenti nella mente umana. La metafora dei colori, ancora una volta, serve a pensare una mostruosità che non somiglia a niente, e che si spinge quanto più possibile sulla pericolosa via di un'autonomizzazione dalla norma che pretende dominarla.

Ed è qui, dunque, che Descartes erge la sua barriera, riagganciando in questo modo anche tale figura estrema di mostruosità: per quanto slegata da tutto il resto, da ogni altra immagine conosciuta, questa nuova e terribile chimera sarà almeno composta di «veri» colori. Questo è il nucleo minimo di verità che funziona come un punto di appoggio per risalire dall'abisso del sogno alla superficie di un ragionamento certo e razionale⁴⁶. Una realtà seppur minima, dunque, è il sostrato di tutte le immagini, *seu veræ, seu falsæ*, di tutti gli esseri, anche di quelli più fantasiosi. La mostruosità è così «incatenata» a un nucleo di realtà che serve da base per il ragionamento corretto. Un nucleo di realtà necessario e sufficiente per rovesciare l'inganno della percezione nella sicurezza del ragionamento. Ma il mostruoso andava evocato, risvegliato, per essere immediatamente domato e circoscritto all'interno di un dominio affidabile e sicuro. Ancora una volta, dunque, Descartes utilizza la marginalità e la mostruosità non solo come esempi, ma come elementi teorici la cui funzione è necessaria per fondare i capisaldi del proprio sistema

3. *La legge razionale dentro di me e la normatività universale sopra di me.*

È necessario insistere su questo punto di importanza fondamentale: la mostruosità, nelle forme peculiari che assume in Descartes, non è marginale, ma gioca un ruolo centrale nella costruzione del sistema. Descartes è al tempo stesso «spinto» a impiegarla e «costretto» a evocarla, per subito dopo tentare di domarla. Vi è costretto perché la mostruosità e l'anomalia sono la misura con cui deve necessariamente misurarsi ogni sistema filosofico che intenda costruire un ordine naturale eterno e necessario.

La tensione fra le chimere dell'immaginazione, del sogno, della falsa percezione da un lato, e il nucleo di realtà a cui esse sono ontologicamente subordinate dall'altro, diviene la garanzia

44 Cfr. il frammento B 23 (Simplicio, *Fisica*), in H.A. Diels and W. Kranz, *I presocratici*, ed. G. Reale (Milano, Bompiani, 2006), p. 667: «Come quando i pittori dipingono tavolette votive, ben esperti nell'arte grazie al loro ingegno, attingendo con le mani tinte multicolori e mescolandole in armonia, un po' più dell'una, dell'altra un po' meno, e con queste preparano immagini simili a ogni cosa, creando alberi e uomini e donne e fiere e uccelli e pesci che abitano nelle acque e gli dei dalla lingua vita, massimamente onorati».

45 Cfr. J. Pigeaud, *La greffe du monstre*, «Revue des Études Latines» 66 (1988), pp. 197-218 e J. Pigeaud, *La rêverie de la limite dans la peinture antique*, «La part de l'Œil» 6 (1990), pp. 115-124.

46 Cfr. AT IX, p. 15 per il francese e VII, p. 20 per l'originale latino: «Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia hæc, oculi, caput, manus, & similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quædam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istæ, seu veræ, seu falsæ, quæ in cogitatione nostra sunt, rerum imagines effinguntur».

di un'uscita dalla prigione dello scetticismo e dell'incertezza. Ma se la tensione tra questi due poli è l'elemento centrale, è proprio perché il percorso retorico ed euristico cartesiano è, fin dall'inizio, necessariamente dualistico. Il male radicale, l'abisso del dubbio, la mostruosità e le chimere di un falso ragionamento devono essere convocate fin dall'inizio per potersene liberare il prima possibile. Devono essere affermate, come un'ipotesi mostruosa, per poter essere immediatamente negate. Il reale, il vero, il normale si danno necessariamente nella tensione con l'immaginato, il falso, il mostruoso. Essi non sono ontologicamente primi, ma lo divengono, entro e attraverso la strategia retorica del cartesianesimo.

L'inizio folgorante della III Meditazione è uno dei luoghi dove questa tensione, felicemente produttiva, è più evidente: «Je fermeray maintenant les yeux, ie boucheray mes oreilles, ie détourneray tous mes sens»⁴⁷... Il movimento è centripeto. Bisogna prima di tutto far quadrato e raccogliersi intorno al nucleo centrale del sé, al pensiero per quanto possibile puro e sganciato dalla realtà. Ma da questo nucleo centrale è necessario uscire, muovendosi verso l'esterno, ancora incerto e indimostrato, verso «la Terre, le Ciel, les Astres, & toutes les autres choses que i'appercevois par l'entremise de mes sens». Il movimento, questa volta centrifugo, produce l'incertezza. Sono infatti sicuro di possedere nella mente le idee degli oggetti, ma chi mi assicura dell'esistenza esterna degli oggetti stessi? È necessario invertire ancora una volta la rotta, e rientrare nella propria mente, concentrandosi su elementi in apparenza più semplici, come gli oggetti geometrici. Quando penso il 2 e il 3 come quegli oggetti che, sommati, danno il 5, non li concepisco forse in modo abbastanza chiaro per poter dire che essi esistono al di là di ogni dubbio⁴⁸?

Questa certezza che sembra indubitabile, tuttavia, ha dovuto esser conquistata con la forza. La ragione stessa ha dovuto esser giustificata. Essa non è per Descartes la «misura» su cui regolare le proprie certezze. Non prima, almeno, di venir essa stessa «misurata», giustificata e fondata. Non è il risultato dell'indagine razionale a essere in pericolo, ma la possibilità stessa di compiere quell'indagine «realmente», fuori cioè dall'illusione e dall'inganno. La volontà soggettiva di impegnarsi nell'indagine assume un ruolo decisamente centrale. E lo sforzo di Descartes diviene una vera e propria impresa titanica di fondazione. Il soggetto non è forte in quanto originariamente dotato di ragione, poiché è la ragione stessa a essere sfidata. Al contrario, la ragione diviene forte in quanto il soggetto è capace di affermarla, esponendosi al rischio assoluto e mostruoso della sua inesistenza. La ragione, potremmo dire, non ha altra forza che la propria forza.

Per compiere questa impresa, Descartes non esita a evocare il male radicale, attraverso le ipotesi del genio maligno e del Dio ingannatore. Siamo qui al cuore della teodicea cartesiana, su cui moltissimo è già stato scritto⁴⁹. È importante, tuttavia, ricordare almeno come queste due figure del male radicale siano distinte ed esercitino differenti funzioni nella retorica cartesiana⁵⁰. Esse rappresentano due diversi tipi di mostruosità che Descartes evoca e fa convergere, per affrontarle e sconfiggerle nel duello con la ragione⁵¹.

47 AT IX, p. 27.

48 AT IX, p. 28.

49 Sulla teodicea in Descartes, oltre a Landucci, cit., cfr. D. Kambouchner, *Y a-t-il une théodicée cartésienne?*, in A. Grandjean (éd.), *Théodicées* (Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2010), pp. 41-58.

50 Si soffermano su questo aspetto gli studi classici di H. Gouhier, *Descartes – Essais* (Paris, J. Vrin, 1949); F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris, PUF, 1950); G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes* (Paris, J. Vrin, 1971), vol. I.

51 Non sono dunque d'accordo con Pierre Guenancia, *Un Dieu trompeur est-il un monstre?*, in *La vie et la mort des monstres*, ed. by J.-C. Beaune (Seysse, Champ Vallon, 2004), pp. 149-155, la cui

La «finzione» del genio maligno svolge la sua funzione interamente sul piano della natura. Figura del male radicale, non c'è dubbio, questo genio maligno è in sé un mostro, in quanto capace di produrre *ex hypothesi* la mostruosità radicale dell'inganno assoluto. Una mostruosità, tuttavia, che investe «soltanto» il piano dell'esistenza oggettiva della realtà, del suo rapporto col soggetto conoscente, dei limiti della percezione e della conoscenza. A questa mostruosità si risponde spogliando se stessi e amputando tutte le proprie caratteristiche potenzialmente illusorie. Si risponde, cioè, divenendo – anche solo per un momento – il mostro che quel genio maligno vorrebbe condannarci a essere: «*Je me considereray moy-mesme comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses*»⁵².

Nell'atto di ingannarmi, o di rendermi un mostro cieco, monco, immateriale anche solo per ipotesi, questo genio maligno mi offre al tempo stesso, come su un piatto d'argento, quel nucleo minimo di verità di cui ho bisogno per dubitare di lui *almeno* tanto quanto lui mi induce a dubitare di me stesso. *Almeno*, nel senso che quando «lui» agisce su di «me», quando siamo sullo stesso piano, non sarò più costretto a riconoscergli o tributargli, anche solo per ipotesi, più realtà di quanta non ne riconosca a me stesso:

[...] il y a un ie ne sçay quel trompeur tres-puissant & tres-rusé, qui employe toute son industrie à me tromper tousjours. Il n'y a donc point de doute que ie suis, s'il me trompe; & qu'il me trompe tant qu'il voudra, il se sçauroit iamais faire que ie ne sois rien, tant que ie ne penseray estre quelque chose. De sorte qu'apres y avoir bien pensé, & avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, & tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, l'existe*, est necessairement vraye, toutes les fois que ie la prononce, ou que ie la conçoÿ en mon esprit⁵³.

Che mi inganni quanto vuole dunque! «Quanto più» mi inganna, infatti, «tanto più» dimostrerà in modo indubitabile la mia esistenza. Quanto più questa ipotesi è mostruosa, quanto più mostruoso è il genio che la produce, tanto più chiara ed evidente appare la via da seguire per neutralizzarla e «normalizzarla».

Il Dio ingannatore, al contrario, non si limita a questa finzione ingannatrice, ma costituisce per Descartes un'«ipotesi metafisica»⁵⁴. A essere in gioco, ora, non è più soltanto la realtà esteriore, la dimensione che potremmo definire «orizzontale» tra il soggetto conoscente e l'oggetto della conoscenza. A essere posta in gioco e revocata in dubbio è la dimensione «verticale» e ontologica che fonda l'intera metafisica e la possibilità stessa della ragione. Il Dio ingannatore investe l'evidenza e, nella sua assoluta libertà, le stesse verità matematiche. Perfino il principio di non-contraddizione vacilla sotto i colpi di questo vero e proprio mostro, che può far sì che il 2 e il 3, insieme, *non* siano il 5.

tesi è che solo il Dio ingannatore può essere inteso come «mostruosità», mentre il genio maligno sarebbe solo una delle molte finzioni di cui Descartes si serve, senza rappresentare davvero una minaccia per l'intero sistema. Con questo tipo di finzioni, conclude Guenancia, Descartes ha regolato i conti una volta per tutte fin dall'epoca delle *Regulae*. Mi sembra di poter dire che anche le finzioni «minori», come il genio maligno, rappresentano dei veri ostacoli per Descartes. O meglio delle reali occasioni per mettere a frutto, ancora una volta, la mostruosità e le problematiche ontologiche da essa evocate.

52 AT IX, p. 18.

53 AT IX, p. 19.

54 È l'espressione di Gouhier.

Tullio Gregory ha cercato di andar oltre la constatazione ormai largamente accettata in letteratura di questa differenza tra il genio maligno e il Dio ingannatore⁵⁵, in un articolo ingiustamente poco citato, specialmente in ambito anglosassone⁵⁶. Ha ricostruito così le basi filosofiche della teodicea nel contesto del dibattito tardo-medievale, risalendo in particolare all'occamismo di Gregorio da Rimini e Gabriel Biel⁵⁷. Il *Deus qui potest omnia* degli occamisti, sostiene Tullio Gregory, non è soltanto un'ipotesi metafisica, che si aggiunge a quella «fisica» del genio maligno. Il Dio onnipotente e ingannatore è lo specchio di preoccupazioni ben concrete che vivono e attraversano la cultura dell'età cartesiana e per cui diventa interessante riattivare gli elementi occamisti di teodicea in un contesto ben diverso da quello tardo medievale in cui scrivono Gregorio e Biel.

Prolungando la lettura di Tullio Gregory, ritengo sia possibile affermare che il genio maligno e il Dio ingannatore incarnano la mostruosità e la sfida di una possibile violazione, assoluta e radicale, del nuovo principio di normatività universale messo in piedi da Descartes. Accogliendo l'ipotesi di una differenza tra le due figure, possiamo dire che il genio maligno demolisce l'ordine stabilito della normatività universale, descritta dalla scienza e vissuta nell'esperienza concreta degli uomini. Il Dio ingannatore, dal canto suo, va ancora più a fondo, minando le basi stesse di una possibile normatività, di ogni possibile normatività. Come potrei mai fondare la legge razionale dentro di me, senza poter affermare una normatività universale sopra di me?

La mostruosità di cui parlo si presenta dunque come bicefala, un Giano bifronte in cui le due teste o i due volti producono funzioni teoriche diverse ma convergenti nell'attacco ai possibili fondamenti della certezza. Il piano fisico e quello metafisico, potremmo dire, convergono per Descartes in questa teratomachia fondativa. In quest'ottica, mi sembra di poter dire che la reinterpretazione della teodicea all'alba della nuova epoca proietta una nuova luce sull'intero problema⁵⁸. Una volta asserito il carattere più profondo della minaccia che il Dio ingannatore esercita rispetto al genio maligno, mi sembra di poter affermare che Descartes sposti il problema sul piano, appunto, della costruzione di un soggetto della resistenza. Questo soggetto pone la propria volontà come una barriera ultima contro la mostruosità al tempo stesso fisica e metafisica.

La dicotomia fra il sé e il mondo è profonda. È la frattura fra un mondo che può anche non esser vero, e un «sé» che non può non esser vero, in tanto in quanto si pone di fronte al mondo. E, tuttavia, è proprio lo spazio di questa dicotomia a rendere possibile la fondazione di un nucleo di realtà inespugnabile, almeno agli occhi di Descartes. Ecco

55 T. Gregory, *Dio ingannatore e Genio maligno. Note in margine alle «Meditationes» di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana» 28 (1974), pp. 477-516.

56 Fra le eccezioni, M.H. Keefer, *The Dreamer's Path: Descartes and the Sixteenth Century*, «Renaissance Quarterly» 49 (1996), pp. 30-76.

57 Cfr. G. Ariminensis, *Gregorius de Arimino In primo [et secundo] Sententiarum nuperrime impressus, et... sue integritati restitutus per fratrem Paulum de Genazano. - Additiones... que post hanc... impressionem... interposite fuere ab aliis impressoribus...* (Venetiis, sumptibus haeredum O. Scoti ac sociorum, 1518-1522) e G. Biel, *Commentarii doctissimi in III Sententiarum libros magistri Gabrielis Biel, ... cum supplemento...* (Brixiae, T. Bozolan, 1574).

58 Non concordo, quindi, con quegli interpreti che ritengono la teodicea cartesiana una parte relativamente minore del sistema. Cfr. D.A. Cress, *Truth, Error, and the Order of Reasons: Descartes' Spuzzling Synopsis of the Fourth Meditation*, in *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, ed. by J. Cottingham (Oxford, Clarendon Press, 1994), pp. 141-155 e G. Dicker, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction* (Oxford, Oxford University Press, 1992). C.P. Ragland, «Descartes's Theodicy», sottolinea lo stesso problema.

perché il falso o il mostruoso devono esser convocati fin dall'inizio. Convocati, cioè, nel cuore di quell'ipotesi fondativa e assurda (se non *ab absurdo*) che è il genio maligno sul piano fisico, e il Dio ingannatore su quello metafisico.

Ecco perché, inoltre, la mostruosità deve essere necessariamente radicale. Sulle sue rovine saranno gettate le fondamenta dell'intero sistema. L'uscita dallo scetticismo è possibile solo nello spazio della dicotomia, cioè nella separazione radicale tra una duplice dimensione: la mia, di cui in principio non so niente e di cui niente posso affermare con certezza, e un'altra, che ipotizzo quanto più possibile ingannatrice e mostruosa. Ma, proprio nel momento in cui lo faccio, lo spazio e la tensione tra le due dimensioni viene a confermare la nostra reciproca differenza. L'«Altro» mostruoso, falso e ingannatore, viene a confermare la mia esistenza e identità normale, vera e non ingannevole. Questo dualismo, ancora una volta, è necessario *ab origine*.

Alexandre Matheron ha mostrato come, al livello dell'antropologia, il piacere intellettuale del soggetto, che deriva dall'esercizio attivo e felice della ragione sulle passioni, è tanto più ampio quanto più grande è la minaccia di cui dobbiamo avere ragione⁵⁹. Ritengo che questo schema si replichi anche al livello della metafisica, proprio attraverso il genio maligno e il dio ingannatore: quanto più, in conclusione, queste figure rappresentano una mostruosità radicale, tanto più forte ne uscirà il soggetto che ha osato sfidarle⁶⁰.

Può sembrare paradossale, infine, che questa operazione mentale, di importanza cruciale per gettare le basi dell'intero sistema, conceda un ruolo così determinante alla volontà. Descartes pone e immediatamente toglie l'ipotesi di una mostruosità radicale, di cui si ha ragione, dunque, non per la forza della ragione, ma per la forza della volontà che la ragione richiede. Ma, si potrebbe obiettare, non era Descartes il filosofo per cui tutti i mali derivano proprio dall'eccesso della volontà rispetto all'intelletto? Come si può allora concedere un ruolo così vasto proprio alla volontà, nel cuore della teratomania filosofica cartesiana? Non intendo con questa lettura diminuire l'importanza degli argomenti cartesiani sui vizi prodotti dall'eccesso di volontà sull'intelletto. Mi pare però che la lettura che sto proponendo, del genio maligno e del Dio ingannatore in termini di mostruosità radicale, permetta di gettar luce su quei testi in cui la volontà gioca per Descartes un ruolo diverso da quello canonicamente riconosciuto.

La sospensione del giudizio di fronte all'ipotesi mostruosa non può esser dedotta dalla ragione, ma posta o decisa con la forza della volontà. Certo, il dubbio si impone subito nella sua necessità logica. Ma resta comunque una «prova» attraverso cui la libertà dell'uomo si rivela a se stessa come identica a quella di Dio⁶¹. Si tratta dunque, in questa

59 A. Matheron, *Psychologie et politique: Descartes. La noblesse du chatouillement*, «Dialectiques» 6 (1974), pp. 79-98.

60 Su una via analoga si sviluppa l'analisi di David McCallam, *Encountering and countering the «uncanny» in Descartes's Méditations*, «French Studies» 57 (2003), pp. 135-147. L'articolo sviluppa in modo convincente un'«archeologia» cartesiana dell'*unheimlich* freudiano. Non subito, tuttavia, come in E.T.A. Hoffmann e nei romantici, ma evocato – nel cuore del razionalismo seicentesco – per domare l'irrazionale nel processo di costruzione della moderna soggettività. McCallam conclude opportunamente che questo processo, tuttavia, non è privo di ambivalenze.

61 Non c'è spazio per analizzare qui il dialogo tra Derrida e Foucault sul ruolo della follia in Descartes. Ritengo tuttavia di poter impiegare, a sostegno della mia ipotesi, le conclusioni evocative di Derrida, per cui «essere cartesiano» significa «voler essere cartesiano». Cfr. *Cogito et histoire de la folie*, in *L'écriture et la différence* (Paris, Seuil, 1967), p. 95. Significa cioè, continua Derrida, «[...] vouloir-dire-l'hyperbole-démoniaque à partir de laquelle la pensée s'annonce à elle-même, s'effraie elle-même et se rassure au plus haut d'elle-même contre son anéantissement

lettura, di tenere distinta una dimensione ontologica della libertà/volontà, da una dimensione psicologica, che rinvia invece alla nota teoria delle facoltà. Si potrebbe citare, a sostegno di questa lettura, anche la lettera CCCLXVII bis al P. Mesland del 9 febbraio 1645⁶². Qui Descartes si dichiara d'accordo con la posizione sostenuta dal gesuita Petau:⁶³ l'indifferenza non è il grado più basso della libertà, ma l'espressione del libero arbitrio, capace di concedere o meno il proprio assenso.

Descartes, mi sembra, tenta qui di smarcarsi da una concezione intellettualistica della libertà, per conferire una piena e inedita autonomia alla volontà. Le esitazioni, nella stessa lettera, sono tuttavia evidenti. Descartes sente di non poter superare completamente la problematica della IV meditazione, in quanto la divaricazione nelle due concezioni della libertà/volontà aprirebbero una frattura insanabile al cuore del sistema. Resta, tuttavia, questo movimento verso un'autonomizzazione della libera volontà che – questa la mia tesi – emerge anche dal duello inscenato con la mostruosità assoluta del genio maligno e del Dio ingannatore.

4. Dal thauma alla conoscenza: del buon uso delle passioni

Vediamo adesso come la dimensione della mostruosità produce degli effetti teorici di notevole intensità anche nell'ambito delle passioni. L'ammirazione, potremmo dire, è la madre di tutte le superstizioni. Questa potrebbe essere una delle principali conclusioni di molti dei filosofi impegnati nella costruzione della nuova immagine meccanicista del mondo, contro le vecchie concezioni filosofiche ancora impregnate di qualità occulte, tendenze misteriose, specie intenzionali. Descartes lo afferma ripetutamente nelle sue opere⁶⁴.

Il carattere divino e la natura misteriosa della mostruosità comincia a mutare, a cavallo fra XVI e XVII secolo, proprio grazie alla spinta rivoluzionaria delle affermazioni cartesiane e del suo rifiuto dell'*admiratio*. Il *De Mundo*, il *De Homine* e specialmente il *Discours* sono tappe fondamentali per l'intero pensiero filosofico e scientifico occidentale. E tuttavia, senza rimettere completamente in causa la condanna cartesiana dell'ammirazione, è necessario analizzare più a fondo il ruolo che essa gioca nel sistema complessivo della conoscenza. Non si tratta, infatti, di una condanna pura e semplice. Nelle *Passioni dell'anima* in particolare, così come in molti altri testi, l'*admiratio* ha una funzione estremamente complessa, e sarebbe difficile considerarla esclusivamente come la porta aperta a ogni tipo di superstizione e ignoranza.

ou son naufrage dans la folie et dans la mort». Cfr. *contra* M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, in *Histoire de la folie* (Paris, Gallimard, 1972), pp. 583-603.

62 AT IV, pp. 172-175.

63 D. Petau, *Dionysii Petavii, è soc. jesu, de Libero arbitrio libri tres* (Lutetiae Parisiorum, Seb. Cramoisy, 1643). Vedi la nota 2 in *René Descartes, Tutte le lettere 1619-1650*, ed. G. Belgioioso (Bologna, Bompiani, 2005), 1969.

64 Eppure, come è stato notato, è proprio all'interno del cartesianismo, o almeno di una certa evoluzione del cartesianismo, che l'*admiration* sarà rivalutata ancora in piena epoca razionalistica. Ad esempio da B. de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (Amsterdam, E. Roger, 1719). See J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (Paris, Albin Michel, 1963). È interessante notare che questo filone del cartesianismo riprende, in modo più o meno cosciente, le tesi seminali di Agostino sull'ammirazione delle opere divine e il biasimo di coloro che sono pronti a stupirsi e ammirare qualsiasi stranezza, senza più meravigliarsi del corso naturale del mondo e dell'opera del creatore. Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, in *Patrologia Latina* (Paris, J.P. Migne, 1841), vol. 41, specialmente XVI, p. 8 e XXI, p. 8.

L'apertura delle *Meteore* affronta direttamente la questione dell'*admiratio*. Ammiriamo naturalmente le cose che stanno al di sopra di noi stessi, come ad esempio i fenomeni celesti o le nuvole. Benché esse siano di poco più alte delle montagne, ad esempio, i pittori e i poeti ne fanno il trono di Dio⁶⁵. Non sfuggirà la voluta ambiguità di Descartes e il doppio senso sulle «cose che sono al di sopra di noi», per indicare sia i fenomeni atmosferici, sia quelli «superiori», nel senso di celesti e divini. L'intento programmatico del saggio diviene immediatamente più chiaro: spezzare il meccanismo dell'ammirazione che lega da un lato l'incomprensione e l'ignoranza delle cause fisiche, in particolare dei fenomeni atmosferici, e dall'altro la superstizione e l'immagine di un Dio seduto sulle nuvole, che «usa le proprie mani per aprire e chiudere le porte dei venti, ad annafiare i fiori e a scagliare il fulmine sulle rocce».

L'obiettivo, dunque, è subito svelato: «Se spiego qui la natura dei fenomeni celesti, così che non si ammiri più ciò che ne deriva, si riterrà allo stesso modo possibile trovare le cause di tutto ciò che di più ammirabile c'è sulla terra»⁶⁶. E ancora, in chiusura del saggio: «spero che coloro che hanno compreso tutto ciò che si dice in questo trattato non vedranno niente in futuro, nelle nuvole, di cui non possano comprendere con facilità la causa, o che sia per loro ragione di ammirazione»⁶⁷.

Contro l'ammirazione, dunque, sono principalmente rivolte queste pagine, in cui è stata questione, peraltro, di molti dei fenomeni tradizionalmente ritenuti «prodigiosi», come l'arcobaleno, la madre del $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ per gli antichi⁶⁸. Ci troviamo così pienamente all'interno del dominio in cui tradizionalmente vengono catalogati i mostri e i prodigi. Il tentativo di Descartes è proprio quello di uscire, attraverso i nuovi strumenti concettuali del meccanicismo, dalla mentalità tardo-rinascimentale che ancora accomunava tali fenomeni, da cui derivava appunto – seppur con diverse variazioni e tonalità – uno stesso sentimento di ammirazione e stupore⁶⁹.

L'ammirazione, in questo senso, conduce verso la superstizione. La mostruosità lavora qui indirettamente. L'*admiratio*, infatti, è l'affetto che ordinariamente proviamo verso i fenomeni incomprensibili e inspiegabili, ma soprattutto prodigiosi e mostruosi. E tuttavia, come hanno mostrato Daston e Park⁷⁰, essa ha anche un ruolo più complesso e fondamentale nella dinamica complessiva delle passioni e, in fin dei conti, nel rapporto che esse intrattengono con l'intelletto e la conoscenza. Per cogliere questo ruolo è necessario soffermarsi sull'analisi delle *Passioni dell'anima*.

Dopo averne parlato «in generale», la II parte delle *Passioni* entra nel dettaglio del loro numero e ordine, cominciando dalle sei passioni primitive e dal loro funzionamento. L'ammirazione – obiettivo polemico del *De Mundo*, del *De Homine* e del *Discours* – diviene ora nientemeno che «la premiere de toutes les passions»⁷¹. Non si tratta di

65 AT VI, p. 231.

66 *Ibidem*.

67 Ivi, p. 366.

68 Sull'arcobaleno cfr. C.B. Boyer, *The Rainbow, from Myth to Mathematic* (Princeton, Princeton University Press, 1959); J.-R. Armogathe, *The Rainbow: a privileged epistemological model*, in *Descartes' Natural Philosophy* cit., pp. 249-257; D. Tiemersma, *Methodological and theoretical aspects of Descartes' treatise on the rainbow*, «Studies in History and Philosophy of Science» 19 (1988), pp. 347-364.

69 See Ceard, *La nature et les prodiges*.

70 See Daston and Park, *Wonders and the Order of Nature*, cit., pp. 255-301.

71 AT XI, p. 373, art. LIII. Cfr. anche AT VI, p. 380. E. Gilson, *Index Scolastico-Cartésien* (Paris, J. Vrin, 1979), p. 215, rimanda opportunamente a *Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis*

un'inversione di rotta, ma della necessità di un'indagine più approfondita di questa passione «primaria», posta al centro del rapporto tra sfera affettiva e sfera intellettuale. L'ammirazione, leggiamo, sorge quando incontriamo un oggetto che ci sorprende per la sua novità o perché si discosta da ciò che pensavamo o credevamo dovesse essere. Si produce, dunque, o nell'ignoranza totale di ciò che ci sta di fronte, oppure nello scarto tra l'essere realmente esistente e il dover essere immaginato della cosa stessa. È importante notare, inoltre, che l'ammirazione si presenta, in principio, prima di poter sapere se l'oggetto ammirato è conveniente o meno con la nostra natura. Prima, dunque, che il movimento delle passioni prenda una piega «favorevole» o «sfavorevole», lungo il crinale, ad esempio, della stima e dell'amore, o viceversa del disprezzo e dell'odio. Se l'oggetto, al contrario, ci è noto e non delude l'aspettativa che ne avevamo, lo considereremo allora «senza passione».

Dopo un breve elenco di alcune delle passioni più comuni, Descartes presenta un'analisi approfondita dell'ammirazione, negli articoli LXX-LXXVIII. A nessun'altra passione egli dedica così largo spazio e nessuna gioca un ruolo così fondamentale nell'inizio del processo meccanico della conoscenza. Ma l'ammirazione, allora, può essere considerata come uno «specchio» in cui possiamo ancora una volta vedere riflessa, oltre le dichiarazioni programmatiche di Descartes, tutta l'importanza che il raro, il prodigioso, il meraviglioso e il mostruoso giocano nel sistema, per essere evocati e poi domati e ricondotti sotto il dominio della ragione. L'ambiguità è esplicita, e l'equilibrio in cui la passione dell'ammirazione deve esser mantenuta, tra eccesso e difetto, è davvero indicativo del fatto che ci muoviamo all'interno di uno dei nuclei fondamentali dell'intera filosofia cartesiana.

Le passioni primitive, dunque, sono l'amore, l'odio, il desiderio, la gioia, la tristezza e, appunto, l'ammirazione. Essa viene definita come una «subite surprise» della mente che provoca una concentrazione dell'attenzione sugli oggetti che le appaiono «rares & extraordinaires»⁷². Il mostruoso, evidentemente, rientra in questo dominio. Il processo si sviluppa in due momenti. Dapprima l'oggetto assume per la mente – a causa della sua rarità o prodigiosità o mostruosità – una certa «dignità». Da ciò deriva in seguito un movimento della mente che si riverbera sia sul cervello, per «fortifier & conserver» l'impressione dell'oggetto in una sua parte, sia nel corpo, per «retenir les organes des sens» sulla situazione che ha provocato l'intero processo.

Benché tale passione non determini alcun cambiamento nel cuore e nel sangue, tuttavia la sua forza d'impatto è enorme, «à cause de la surprise, c'est à dire, de l'arrivement subit & inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits»⁷³. La sorpresa è dunque la proprietà tipica dell'ammirazione. La sua forza sta nel presentarsi inizialmente al suo massimo. Non può crescere lentamente, ma solo diminuire, dopo aver colpito inizialmente con tutto il suo potenziale. Come le nostre piante dei piedi non sono abituate – e dunque non possono patire – un movimento delicato che provoca il solletico, ma possono camminare su una superficie ruvida e sostenere il peso del corpo senza alcun problema, allo stesso modo la mente sopporta bene ciò a cui è abituata ordinariamente, ma è esposta all'ammirazione di fronte a ciò che è raro e non ordinario.

(Conimbricæ, 1598), Lib. 3, cap. 13, quæst. 1, art. 5.

72 AT XI, p. 380.

73 Ivi, p. 381.

Questo processo può causare degli effetti nefasti, poiché la sorpresa può essere talmente forte che «tout le corps demeure immobile comme une statuë, & qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la premiere face qui s'est presentée, ny par consequent en acquerir une plus particuliere connoissance». Lo stupore è dunque un «exces» deleterio di ammirazione, e «ne peut jamais estre que mauvais»⁷⁴. Ma proprio qui sta l'ambiguità. Se lo stupore è sempre cattivo, l'ammirazione da cui esso ha origine, invece, si presenta come necessaria, agli occhi di Descartes, per dare avvio alla conoscenza. L'utilità o il «buon uso» delle passioni, in generale, consiste nel far sì che esse fortifichino e mantengano nella mente i pensieri che è necessario siano conservati, prima che essi scorrano via, cancellati da altri pensieri. Funzionano dunque come un catalizzatore o stabilizzatore di pensieri. E l'ammirazione, in particolare,

[...] est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons & retenons en nostre memoire les choses que nous avons auparavant ignorées. Car nous n'admirons que ce qui nous paroist rare & extraordinaire: & rien ne nous peut paroistre tel que pour ce que nous l'avons ignoré, ou mesme aussi pour ce qu'il est different des choses que nous avoins sceuës; car c'est cette difference qui fait qu'on le nomme extraordinaire. [...] les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paroissent bonnes ou mauvaises; mais nous n'avos que l'admiration pour celles qui paroissent seulement rares. Aussi voyons nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion, sont ordinairement fort ignorans⁷⁵.

Benché possa nuocere, dunque, nell'eccesso che fissa la mente sullo «stupore», l'ammirazione è tuttavia necessaria all'inizio della conoscenza, e laddove manchi, è l'ignoranza a prevalere. È vero che il rischio maggiore è quello di ammirare troppo anziché troppo poco, ma resta il fatto che l'ammirazione ci dispone alla conoscenza scientifica. Questo processo deve necessariamente essere subordinato all'intelletto e alla ragione. E tuttavia, con l'analisi dell'ammirazione, Descartes sembra aver aperto la porta a qualcosa di inedito rispetto alle dichiarazioni programmatiche circa l'interesse esclusivo in ciò che è generale, universale, ordinario e normale. Quale sarà, infatti, l'unico antidoto possibile a un eccessivo *imperium* dell'ammirazione? La risposta è decisamente interessante:

[...] il n'y a point d'autre remede pour s'empescher d'admirer avec exces, que d'acquerir la connoissance de plusieurs choses, & de s'exercer en la consideration de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares & les plus estranges⁷⁶.

L'esercizio al raro e al non ordinario, in una parola l'interesse per ciò che può apparire prodigioso o mostruoso – almeno fino all'intervento dell'intelletto e della ragione – diviene necessario⁷⁷. Potremmo tentare di definire più «modernamente» questo suggerimento di Descartes, affermando che la «curiosità» è la madre della scienza. Ma si neutralizzerebbe, credo, ciò che di più interessante emerge da questa lunga analisi dell'ammirazione. La curiosità deve essere orientata, almeno inizialmente, verso ciò che

74 Ivi, p. 383.

75 Ivi, p. 384.

76 Ivi, p. 385.

77 Descartes è senz'altro in sintonia, in queste pagine, con l'ammirazione intesa come *curiositas*, di cui parla Agostino nel *De vera religione*, caput XLIX, 163, in *Patrologia Latina*, (Paris, J.P. Migne, 1841), vol. 34, pp. 121-172.

è, o almeno appare, raro e inusitato. La motivazione, allora, farà la differenza. Il raro, il singolare o il mostruoso deve essere preso come mezzo, e non come fine. La buona *curiositas* sarà quella che piega l'ammirazione sul versante della conoscenza piuttosto che su quello dello stupore⁷⁸.

Ora, l'ambiguità e l'importanza fondamentale di tale passione, causata da un oggetto o evento raro, prodigioso o mostruoso, deriva dal fatto che questa impressione sul cervello e questo «blocco» dell'attenzione – a livello sia mentale sia corporale – è insieme necessaria alla conoscenza, ma anche potenzialmente deleteria se viene protratta troppo a lungo nel tempo o se non viene propriamente domata dalla ragione. Ma proprio questo spinge ad affermare che, in tensione con le dichiarazioni programmatiche di un interesse esclusivo per il generale, il normale e l'ordinario, in effetti il singolare, l'inedito e il mostruoso hanno una funzione epistemologica di importanza fondamentale.

Descartes sta tentando di costruire una nuova immagine della natura e della conoscenza. Ciò implica un diverso atteggiamento verso il raro, l'inusitato e il mostruoso, che si amplificherà nei decenni successivi. Resta però il fatto che tale raro o mostruoso non sono affatto «espulsi» dal sistema, emarginati o rimossi, a favore di un interesse esclusivo per il normale e l'ordinario. Il raro e il mostruoso, fonte di ammirazione, vengono al contrario posti al centro e all'origine dell'impresa conoscitiva, esposta dunque ai pericoli, alle ambivalenze e ai paradossi dell'incertezza e dell'errore⁷⁹. Questa presenza «inquietante» del mostruoso, all'interno di un sistema il cui obiettivo è neutralizzarne gli effetti deleteri e la «cattiva» ammirazione che esso può provocare, è al centro dell'unico passaggio in cui Descartes menziona le mostruosità fisiche, e che ora dobbiamo analizzare nel dettaglio.

5. Il mostro: grado zero della normalità?

Descartes utilizza esplicitamente l'argomento della mostruosità fisico-anatomica in un passaggio delle *Cogitationes circa generationem animalium*, la cui datazione è nell'insieme incerta, ma il cui argomento, come sostiene Charles Adam, comincia a essere fra i suoi interessi maggiori almeno fin dalla fine degli anni '20⁸⁰. Questo scritto,

78 AT XI, p. 386.

79 La riflessione sul carattere «speciale» dell'ammirazione continuerà ad accompagnare Descartes nella sua analisi delle passioni. Vi tornerà, ad esempio, ancora nel maggio del 1646, nella corrispondenza con Elisabetta. Cfr l'epistola CDXXXI, in AT IV, pp. 409-10.

80 Cfr. AT XI, p. 503. Si tratta, come è noto, di una raccolta di testi pubblicati solo nel 1701 nell'*Opera posthuma* con il titolo di *Primæ cogitationes circa Generationem Animalium* che, insieme al *De la formation du fœtus*, pubblicato da Clerselier nel 1664 e agli *Excerpta anatomica*, usciti solo nel 1859, costituisce il corpus degli scritti cartesiani dedicati alla generazione. Il carattere frammentario e incompiuto di questi testi non è sufficiente a giustificare il dubbio sulla loro autenticità, come illustri studiosi hanno fatto. Cfr. B. de Saint-Germain, *Descartes considéré comme physiologiste* (Paris, Victor Masson et fils, 1869). Per questi problemi, così come per il sorgere dell'interesse di Descartes per queste tematiche, cfr. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIè siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie* (Paris, Armand Colin, 1963), pp. 140-154. Roger nota l'utilizzo del tema della «simpatia», che tornerà nel rapporto tra il feto e la madre, già nel *Compendium musicae* del 1619. Mesnard, *L'esprit de la physiologie Cartésienne*, dal canto suo, si spinge fino a chiedersi se il trasferimento di Descartes ad Amsterdam nel '29 sia stato dettato proprio dagli interessi anatomico-fisiologici e dalla «facilité de disséquer en paix» nella città olandese.

come l'insieme delle dottrine cartesiane sulla formazione della vita, non ha un respiro molto ampio. Descartes resta qui oscuro in molti punti e, come si comincerà ad affermare molto precocemente anche in ambiente cartesiano⁸¹, scorre troppo velocemente su quelle che saranno le maggiori difficoltà degli scienziati più direttamente impegnati in queste ricerche negli stessi anni.

Le loro scoperte metteranno ben presto in crisi le spiegazioni pienamente meccaniciste di Descartes sulla formazione del feto⁸². Con lenti sempre migliori e fin dall'inizio degli anni '70, le osservazioni al microscopio di Regnier de Graaf, poi di Leeuwenhoek, di Swammerdam e di Malpighi proietteranno in pochi anni il dibattito entro una costellazione problematica che si lascia alle spalle l'eccessiva semplicità della spiegazione cartesiana. L'ovismo, l'animalculismo e il preformazionismo si svilupperanno come ipotesi contrapposte, da un lato consegnando definitivamente al passato – almeno nella pratica se non nella teoria – le antiche dottrine aristotelico-galeniche, ma soppiantando dall'altro anche l'epigenetismo rigidamente meccanicistico di Descartes⁸³.

Quello sui mostri, dunque, è solo un breve frammento, contenuto in un testo la cui composizione originaria non è certa e la cui influenza è limitata nel panorama di quegli anni. E tuttavia, per il luogo, la forma e il contenuto, esso assume un valore centrale per ricostruire il concetto di mostruosità nella filosofia cartesiana. Come cercherò di mostrare, questo passaggio rivela una tensione con altre parti fondamentali dell'opera cartesiana, in particolare 1) sull'importanza e l'esistenza delle cause finali e 2) sulla tesi della creazione continua⁸⁴.

Le *Cogitationes circa generationem animalium* sviluppano, secondo l'ideale di una «embriologia matematica»⁸⁵, una dottrina strettamente meccanicista sulla formazione del feto. Nessuna digressione e nessun artificio retorico: per alcune pagine Descartes procede in modo lineare nel descrivere la formazione degli organi e, in particolare, la determinazione del sesso. Improvvisamente, senza che niente ne lasci presagire l'esigenza, troviamo un passaggio che fuoriesce dal dominio immediato dell'epigenesi e da una problematica puramente fisico-meccanica, per avanzare una domanda 'retorica' che sposta chiaramente l'attenzione sul terreno della metafisica:

Exspecto cur aliquis caperata fronte dicat esse ridiculum, rem tanti momenti, quanta est hominis procreatio, fieri ex tam levibus causis. Sed vero quas velint graviores, quam

81 In particolare da parte di Regius. Cfr. P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne, 1646-1712* (Paris, J. Vrin, 1934), e Roger, *Les sciences de la vie*. Cfr. più di recente G. Caps, *Les «médecins cartésiens». Heritage et diffusion de la représentation mécaniste du corps humain (1646-1696)* (Hildesheim, Zurich, New York, Olms, 2010).

82 Descartes, come è noto, si appoggiava da un lato su osservazioni anatomiche dirette, dall'altro soprattutto sugli scritti del padovano Fabricius ab Acquapendente, allievo di Fallopius e maestro di Harvey. L'obiettivo polemico, dal punto di vista della teleologia, era in generale il *De fetuum formatione* di Galeno. Sull'embriologia, cfr. il classico lavoro di J. Rostand, *La formation de l'être. Histoire des idées sur la génération* (Paris, Hachette, 1930) e, in particolare nel mondo antico, E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Wiesbaden, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1951).

83 See Tocanne, *L'idée de nature en France*, p. 64 sgg., che rimanda a sua volta, per un'analisi più approfondita, a Roger, *Les sciences de la vie*.

84 Il testo, inoltre, è sufficientemente aperto e ambiguo da risultare compatibile con posizioni meccanicistiche successive profondamente diverse, come il rigido anti-finalismo di Spinoza o il meccanicismo teocentrico e finalistico di Malebranche.

85 L'espressione è di Roger, *Les sciences de la vie* cit., p. 144.

Naturæ leges æternas? Forte ut ab aliqua mente fiant? A qua autem? An immediate a Deo? Cur ergo aliquando fiunt monstra? An a sapientissima ista Natura, quæ non nisi ex humanæ cogitationis desipientia habet originem?⁸⁶

L'argomento riprende, immediatamente dopo, laddove si era interrotto, proseguendo l'analisi della circolazione del sangue. Come se niente fosse, si rientra nel dominio fisico, dopo aver suggerito al lettore le implicazioni metafisiche dei problemi in questione.

Ritengo questa digressione di fondamentale importanza. La mostruosità viene evocata, esplicitamente e con una forza senza precedenti nel resto dell'opera cartesiana. Da notare inoltre che, poche righe prima di questo passaggio, Descartes ha sviluppato una spiegazione della formazione di un'altra forma di vita tradizionalmente ritenuta mostruosa, cioè l'ermafrodito⁸⁷: una spiegazione che, per gradi, lo «deduce» dal normale sviluppo dell'embrione. Senza alcun salto qualitativo, dunque, e come se la mostruosità fosse in un certo senso una semplice variazione e un caso particolare – seppur estremamente raro – della normalità⁸⁸.

Qual è, dunque, l'intento di Descartes in questa pagina folgorante? La mostruosità viene «giocata» attraverso una lettura pienamente meccanicista contro l'altra e opposta «mostruosità», quella delle opinioni di Galeno e dei suoi seguaci sulle cause finali⁸⁹. «Qualcuno», scrive Descartes, sarà indignato da questi argomenti. Il riferimento generico è, appunto, al galenismo e finalismo che ancora imperversa nelle facoltà e a cui molti sono ancora devoti, anche fra i più illuminati, come l'amico Mersenne.

La formazione dell'uomo, per questi seguaci della Scuola, non può certo essere confinata all'interno di una spiegazione così riduttiva, né attribuita a cause di così poca importanza, cioè esclusivamente meccaniche. Ma tali *levibus causis* sono appunto il primo passo per contestare l'ipotesi antropocentrica, da cui discendono così tante incomprensioni e falsità. Benché, infatti, non ci siano dubbi sulla 'preminenza' dell'uomo, della sua mente e della sua ragione sugli altri animali, pure Descartes è sempre attento a biasimare l'assurdo pregiudizio antropocentrico, da cui discende l'incomprensione della natura e da cui può derivare, paradossalmente, l'attribuzione di un'importanza maggiore a questo mondo, invece che all'aldilà⁹⁰.

Una volta indebolito il pregiudizio antropocentrico, l'uomo deve essere riammesso nella Natura, al suo giusto posto, nel contesto che lo circonda e con il ruolo che gli spetta: «bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, ie ne sçache point neantmoins que nous soyons

86 AT XI, p. 524. Cfr. la traduzione francese di V. Cousin, in *Œuvres de Descartes, publiés par Victor Cousin*, vol. XI (Paris, Levrault, 1826), p. 404.

87 L'ermafrodito è naturalmente una delle figure più inquietanti della mostruosità nella prima modernità. Figura della doppiezza, dell'ambiguità e dell'esplosione dei confini, esso produce effetti retorici ed epistemologici di notevole intensità in questi decenni. Cfr. L. Daston and K. Park, *Hermaphrodites and the orders of nature*, «Gay and Lesbian Quarterly» 1 (1995), pp. 419-438, C. Randall Coats, *A Surplus of Significance: Hermaphrodites in Early Modern France*, «French Forum» 19 (1994), pp. 17-35, K. Perry Long, *Sexual Dissonance: Early Modern Scientific Accounts of Hermaphrodites*, in *Wonders, Marvels, and Monsters in early Modern Culture*, ed. by P.G. Platt (Newark, University of Delaware Press / London, Associated University Press, 1999), pp. 145-63.

88 See *Œuvres de Descartes, publiés par Victor Cousin*, pp. 403-404.

89 Ivi, p. 414.

90 *Principes* III, p. 2; AT VIII, pp. 80-81. Ne scrive ancora con enfasi a Elizabeth nel Settembre del '45, in AT IV, p. 292.

oblige de croire que l'homme soit la fin de la Creation»⁹¹. Ad essere in gioco, dunque, sono sia l'antropocentrismo sia le cause finali, entro cui si colloca l'evocazione, da parte di Descartes, del tema della mostruosità.

La posizione canonica di Descartes, come è noto, è quella di negare qualsiasi utilità, nella fisica e per la comprensione della natura, allo studio delle cause finali, senza tuttavia metterne in dubbio l'esistenza nella mente di Dio. L'argomento è sviluppato con particolare efficacia nella IV Meditazione⁹², così come nei *Principia* I, 28: «Ita denique nullas unquam rationes, circa res naturales, a fine quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus: quia non tantum nobis debemus arrogare, et ejus consiliorum participes esse putemus»⁹³. Nessun dubbio, allo stesso tempo, che le cause finali esistono, oltre e al di sopra della limitata capacità di comprensione umana. Esse esistono nella mente di Dio che, liberamente, le ha create, così come ha creato noi incapaci di cogliere tutti i suoi «conseils».

L'ammirazione riemerge in questo contesto, accompagnata ora dall'indignazione, cioè da quella forma di invidia che non è viziosa⁹⁴. L'indignazione è una passione complessa, ancora una volta, da cui derivano sia «le ris de Democrite, & les pleurs d'Heraclite». Il suo funzionamento è interessante per comprendere il ruolo della mostruosità. Gli uomini ritengono che le cose debbano accadere o presentarsi in un certo modo. Quando ciò non avviene, la sorpresa fa sorgere questo misto di indignazione e ammirazione, che è proprio di coloro che vogliono apparire virtuosi, piuttosto che esserlo. L'argomento ha dunque una dimensione etica, inscindibile però da una epistemologica. Infatti, «c'est estre impertinent & absurde, de ne restreindre pas cette Passion aux actions des hommes, & de l'estendre jusques aux œuvres de Dieu, ou de la Nature»⁹⁵.

Gli uomini hanno delle aspettative e sono ignoranti. Quando il disordine, il caos e la mostruosità sorgono inaspettatamente, provocano in noi l'indignazione e il biasimo, che rischiano di estendersi anche alla Natura e a Dio. L'argomento della IV Meditazione viene confermato, e il cerchio si chiude per Descartes. Complessivamente, questo è un punto di importanza fondamentale nello sviluppo del cartesianesimo. Esso lascerà insoddisfatti sia i partigiani delle cause finali come Gassendi⁹⁶, sia i rigidi avversari del finalismo come Spinoza⁹⁷. Ma soprattutto lascerà aperta la porta a una pletera di posizioni diverse, che è in qualche modo possibile raccogliere sotto l'ampio ombrello del cartesianesimo, ma che oscillano

91 Epistola CDLXXXVIII a Chanut del 6 giugno 1647, AT V, p. 53.

92 AT IX, p. 44.

93 AT VIII-1, p. 15.

94 Parte III, p. 195; AT XI, p. 475.

95 Parte III, p. 198; AT XI, p. 476.

96 Difensore di una conoscenza delle cause finali non solo necessaria, ma anche sufficiente alla comprensione di quelle efficienti. Cfr. P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae Adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, ed. by B. Rochot (Paris, J. Vrin, 1962), *Dubitatio* I, pp. 395-417. Più in generale, sulla critica di Gassendi a Descartes, cfr. A. LoLordo, «Descartes' One Rule of Logic»: *Gassendi's Critique of the Doctrine of Clear and Distinct Perception*, «British Journal for the History Philosophy» 13 (2005), pp. 51-72. Cfr. inoltre O.R. Bloch, *La philosophie de Gassendi: nominalisme, matérialisme et métaphysique* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1971) e A. LoLordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009).

97 Che accusa Descartes di aver compiuto un notevole passo avanti, ma di non aver saputo o potuto trarre tutte le necessarie conseguenze dalla sua stessa filosofia. Cfr. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti (Roma, Editori Riuniti, 1988) V, prefazione.

ampiamente proprio sullo spazio da concedere al finalismo⁹⁸. Queste oscillazioni all'interno del cartesianismo nel XVII secolo sono provocate, a mio avviso, da una sostanziale ambiguità del testo stesso di Descartes. Non si tratta di una contraddizione, quanto piuttosto di un'apertura che rende possibile, appunto, una serie di posizioni anche divergenti⁹⁹.

L'evocazione dei mostri, in quel passaggio chiave delle *Cogitationes*, può essere considerata una dichiarazione basilare, una sorta di un nucleo «minimo» indispensabile all'interno di qualsiasi posizione meccanicista¹⁰⁰. Tuttavia, esso si trova in tensione con alcune delle tesi più importanti di Descartes, come ad esempio quella della creazione continua, o quella dell'esistenza delle cause finali, sebbene esse siano inconoscibili e del tutto inutili nello studio della fisica.

L'intelletto umano è limitato, e risulta dunque impossibile comprendere tutto ciò che Dio ha prodotto e produce nell'universo. Questo è un tema che Descartes comincia a sviluppare molto presto¹⁰¹, e che resterà fondamentale attraverso tutte le sue opere: la presunzione umana di comprendere ciò che eccede le nostre facoltà è la fonte di gravi pregiudizi, proprio come l'eccesso della volontà sull'intelletto è fonte dell'errore nel processo conoscitivo. Piuttosto che indignarsi, dunque, per ciò che non comprendono, gli uomini farebbero meglio ad applicarsi nello studio e nella ricerca di ciò che invece è alla loro altezza.

L'incapacità dell'intelletto umano ad abbracciare l'intera opera divina è un tema ricorrente nel pensiero cristiano almeno fin da Agostino. E proprio Agostino è determinante, per Descartes, rispetto al tema della mostruosità. La posizione agostiniana era infatti quella di non ritenere in alcun modo i mostri come delle imperfezioni. Solo l'ignorante definisce ciò che non comprende come un disordine e un'imperfezione. La mente umana è troppo limitata per cogliere l'intero disegno divino, che dobbiamo tuttavia supporre come assolutamente perfetto senza alcuna esitazione. Ecco perché il problema della teodicea, in fin dei conti, è destituito di fondamento per Agostino. Non si tratta di giustificare Dio per alcun male presente nel mondo perché, appunto, niente è in questo senso un male o un'imperfezione o una mostruosità¹⁰².

Mi sembra di poter affermare che, pensando alle imperfezioni e alle mostruosità della natura, Descartes integri in larga misura nella propria filosofia – almeno nelle opere maggiori – proprio l'atteggiamento agostiniano¹⁰³. La Meditazione IV è ancora di fondamentale importanza in questo senso. Non solo, infatti, vi appare il tema dell'insufficienza del nostro intelletto ad abbracciare tutti i misteri della creazione, ma Descartes, seguendo Agostino, sostiene la necessità di considerare ogni cosa che non comprendiamo – ivi

98 Regius, Legrand, Heerebord, de Raei, Guillaume Lamy, Clauberg, Velthuysen, Geulincx solo per citare alcuni fra i nomi più importanti.

99 Un'oscillazione analoga dunque – ma non la stessa – tra il testo della IV Meditazione e quello della VI, messa in luce da Landucci, «Per la storia della teodicea nell'età cartesiana». Entrambe queste oscillazioni e ambiguità permettono a pensatori successivi, che sostengono posizioni profondamente diverse e talvolta divergenti, di trovare proprio in Descartes il loro punto di partenza teorico.

100 E, in quanto tale, può esser compatibile sia il meccanicismo finalistico di Gassendi, sia con il rigido antifinalismo di Spinoza, sia con il teocentrismo finalistico di Malebranche.

101 Epistola XXI del 15 aprile 1630, AT I, p. 146.

102 Sulla ricezione rinascimentale e primo-moderna di Agostino in relazione al problema della mostruosità, cfr. Ceard, *La nature et les prodiges*.

103 Nella enorme bibliografia su Descartes e Agostino mi limito a rinviare al classico e seminale studio di E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie* (Paris, Alcan, 1913). Un utilissimo strumento di lavoro è poi Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index: Texts and Commentary* (South Bend (IN), St. Augustine's Press, 2004).

comprese le imperfezioni, e noi stessi in quanto ‘mostruosamente’ inclini all’errore – nel contesto complessivo dell’universo. Il caos, l’imperfezione e la mostruosità appariranno allora in una luce ben diversa, riassorbiti nell’insieme dell’intera creazione divina:

De plus il me tombe encore en l’esprit, qu’on ne doit pas considerer une seule creature separement, lorsqu’on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais generalement toutes les creatures ensemble. Car la mesme chose qui pourroit peut-estre avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle estoit toute seule, se rencontre tres-parfaite en sa nature, si elle est regardée comme partie de tout cét Univers¹⁰⁴.

L’imperfezione dunque – e per estensione la mostruosità – è un concetto che ha senso solo isolando l’oggetto o il fenomeno in questione. Ma se questa viene considerata «in mundo rationem partis», la varietà delle cose apparirà come una perfezione complessiva.

Questo argomento tende a sviluppare un atteggiamento di tipo agostiniano, mettendo l’accento sui limiti e i vizi della nostra comprensione piuttosto che sulla perfezione delle cose «in sé». Si tratta di una spiegazione che potremmo definire al tempo stesso etica ed estetica, nel senso che ciò che ci appare caotico, mostruoso e riprovevole, in effetti non lo è quando venga visto sotto una diversa e più ampia prospettiva. Una prospettiva in cui ciò che è buono e giusto è anche bello. Tuttavia, questa spiegazione appare in tensione con altri luoghi, dove Descartes cerca di fondare le proprie risposte su argomenti più strettamente meccanicisti. Dove cerca, cioè, di sviluppare i propri argomenti non sul terreno etico o estetico, ma piuttosto su quello strettamente fisico-matematico¹⁰⁵.

Questa tensione appare evidente, ad esempio, nelle *Risposte alle Obiezioni* raccolte da Mersenne sulle II Meditazioni. Il tema è ancora quello dell’imperfezione, che richiama chiaramente la responsabilità di Dio nella creazione della mostruosità. È necessario, sostiene Mersenne, rispondere all’ateo, per cui l’esistenza di un Dio infinitamente buono – l’Essere assoluto – escluderebbe l’esistenza di ogni altra cosa, soprattutto del non-Essere, del male e delle imperfezioni. Non sfugge il taglio profondamente etico della domanda di Mersenne, che potremmo tradurre e sintetizzare così: *Si deus est, unde monstra*¹⁰⁶?

Descartes, qui come altrove, tende a riportare l’argomento su una dimensione fisico-matematica piuttosto che etica. Non si tratta di rispondere all’ateo di Mersenne sull’esistenza del bene e del male, quanto piuttosto su quello della sua «cattiva» idea di infinito. L’infinito non è certo ciò che esclude l’esistenza di cose finite. L’ateo commette dunque, in primo luogo, un errore logico, poiché l’infinita potenza creativa di Dio non implica certo l’impossibilità di creare alcunché di finito. Piuttosto il suo contrario: Dio infinito può creare tutto ciò che vuole, e l’esistenza del finito non è affatto in contraddizione con quella dell’infinito¹⁰⁷.

104 AT IX, p. 44. La necessità di considerare le cose nel loro contesto ritorna costantemente in Descartes, sul piano epistemologico, così come su quello etico. Cfr. Per esempio l’epistola CDXCV del 20 novembre 1647 a Cristina di Svezia, in AT, V, p. 82 sgg.

105 Il che non implica – come è ovvio per chiunque scriva in questo contesto intellettuale – una rigida separazione tra i domini. Al contrario, come vedrà chiaramente Leibniz, matematica ed estetica possono convergere in una certa idea di perfezione. Cfr., solo a titolo di esempio, il § 242 di G.W. Leibniz, *Essai de Theodicée*, in *Die philosophische Schriften*, hrsg. C.I. Gerhardt (Berlin, Weidmann, 1875-90), VI, pp. 261-62.

106 Seconde obiezioni, AT VII, p. 125; IX, p. 99.

107 Seconde risposte, AT VII, p. 141. La risposta di Descartes è chiaramente efficace rispetto all’ingenua obiezione dell’ipotesico ateo di Mersenne. Tuttavia, questo basculare dal terreno

La tensione emerge inoltre fra la spiegazione più rigidamente meccanicista della mostruosità, offerta in particolare nelle *Cogitationes*, e l'argomento della creazione continua, di importanza fondamentale per l'intero sistema cartesiano. La Natura viene definita, già nel *De Mundo*, come la materia stessa con le sue proprie qualità, in quanto è continuamente conservata da Dio¹⁰⁸. Il passaggio è particolarmente in sintonia con la spiegazione delle *Cogitationes*, in quanto ancora una volta, per Descartes, si tratta di affermare con forza che «par la Nature je n'entens point icy quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire»¹⁰⁹.

Entro questa Natura, sostiene Descartes, i cambiamenti possono essere solo impropriamente attribuiti a Dio, in quanto la sua azione è immutabile. E le regole secondo cui si producono tali cambiamenti sono appunto le «leggi» di natura¹¹⁰. Dio, dunque, crea e conserva costantemente la materia, che muta necessariamente all'interno e in accordo a tali leggi¹¹¹. Resta tuttavia il problema del disordine, dell'imperfezione e della mostruosità all'interno della Natura. Se Dio crea e conserva costantemente la materia, da dove provengono le mostruosità¹¹²?

Dalla posizione che abbiamo definito in termini molto generali come agostiniana, per cui le imperfezioni dipendono solo dalla nostra ignoranza, Descartes si distanzia nuovamente cercando di ricondurre ora le «irregolarità» sotto la differenza del movimento rettilineo e di quello curvo:

[...] il faut dire que Dieu seul est l'Autheur de tous les mouvemens qui sont au monde, entant qu'ils sont, & entant qu'ils sont droits; mais que ce sont les diverses dispositions de la matiere, qui les rendent irreguliers & courbez. Ainsi que les Theologiens nous apprennent, que Dieu est aussi l'Autheur de toutes nos actions, entant qu'elles sont, & entant qu'elles ont quelque bonté; mais que ce sont les diverses dispositions de nos volontez, qui les peuvent rendre vicieuses¹¹³.

Ancora una volta il piano fisico, quello metafisico e quello etico si richiamano l'un l'altro nella mente di Descartes. Mi sembra estremamente importante, tuttavia, che la spiegazione tenda di nuovo a oscillare in una direzione ben diversa: non si ha qui alcun richiamo all'immaginazione ingannevole delle imperfezioni, dovuta alla nostra ignoranza

etico a quello fisico-matematico, o almeno epistemologico – e la tensione tra i due piani che sto cercando di far emergere – presenta alcune difficoltà e non sfugge, ad esempio, a qualcuno che è molto meno ingenuo, come Antoine Arnauld. Cfr. le IV obiezioni, ivi, pp. 167-68.

108 AT XI, pp. 36-7.

109 *Ibidem*.

110 Su Dio e le leggi di natura cfr. D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992), specialmente il capitolo 9, *God and the Grounds of the Laws of Motion: Immutability, Force, and Finite Causes*, pp. 263-305.

111 Cfr. anche la Meditazione III, AT IX, pp. 38-9.

112 Sarà possibile per Malebranche, ad esempio, spiegare la presenza del male e delle mostruosità entro un quadro meccanicista, separando però le leggi semplici e generali della natura, dall'esistenza particolare dei mostri. Entro questo spazio è possibile giustificare l'azione di Dio e l'esistenza dei mostri. Ma l'ipotesi della creazione continua solleva difficoltà ben maggiori. Di questo si accorgerà più tardi Bayle, nella sua critica a Malebranche e all'interpretazione occasionalistica della creazione continua. Se l'anima umana è creata in ogni istante insieme alla sua volontà, allora essa non è responsabile della sua inclinazione al crimine e al peccato, allo stesso modo in cui non è responsabile della propria esistenza, cioè non esiste *per se*, ma per l'azione costante di Dio. Cfr. P. Bayle, art. *Sennert (Daniel)*, Rem. D (Amsterdam, P. Brunel, 1740), vol. IV, p. 191 b.

113 AT XI, pp. 46-47.

za. Si ha ora una vera e propria «resistenza» della materia, nella sua esistenza attuale, al movimento rettilineo originariamente creato da Dio. Nello stesso modo si ha una resistenza della nostra volontà, nella sua esistenza attuale, al movimento buono originariamente impresso da Dio nell'uomo.

Sul piano dell'interpretazione delle imperfezioni della natura e della mostruosità, questa spiegazione richiama piuttosto Aristotele, e la resistenza della materia alla forma, che Agostino e la limitazione dell'intelletto¹¹⁴. Ma questo sarebbe spingere troppo in là la nostra interpretazione. Resta però evidente una tensione implicita nelle diverse spiegazioni che Descartes offre delle imperfezioni, sia etiche sia fisiche, all'interno della natura e sotto l'ombrello generale delle leggi divine.

Nel suo commento a Gueroult, Canguilhem ha suggerito l'esistenza di un punto oscuro nel rapporto fra biologia e metafisica cartesiana. Solo l'ipotesi del Dio-creatore permetterebbe da un lato la comprensione del soggetto come unione sostanziale di corpo e anima e dall'altro la rigida frattura fra vita pienamente umana e vita animale e meccanica. Questa tensione indica, per Canguilhem, la necessità di riflettere sul punto di vista «statistico» e sulla probabilità in biologia (tutta la biologia, sia umana che animale). Il punto di vista della «totalità», introdotto da Descartes per separare rigidamente vita umana e vita animale sfocia su un vicolo cieco. La filosofia della biologia, nei decenni successivi, dovrà precisamente mettere in questione il primato ontologico dell'organismo umano, in quanto umano, per poter accedere a una problematica diversa, quella appunto delle «fluttuazioni», degli «errori», dei tentativi falliti e di quelli realizzati¹¹⁵. Sebbene Canguilhem non affronti il tema della mostruosità in queste pagine cartesiane¹¹⁶, credo di aver mostrato in questo articolo come invece sia proprio la mostruosità a far emergere le tensioni più interessanti dalla filosofia cartesiana.

6. Conclusioni

Nella III parte dei *Principi*, Descartes comincia lo studio del «mondo visibile». Sulla base dei principi stabiliti nelle prime due parti, si tratta ora di comprendere tutti i fenomeni della natura, percepiti attraverso i sensi. Si comincerà, seguendo l'impianto metodologico già descritto, dalle cose più generali, da cui tutte le altre dipendono. Di nuovo, non appena l'impresa scientifica sta per cominciare, l'ammirazione fa il suo ingresso. È necessario infatti cominciare, per Descartes, «par l'*admirable* structure de ce monde visible»¹¹⁷. La potenza e la bontà di Dio sono infinite, mentre il nostro intelletto è fortemente limitato. Dunque, sostiene Descartes, non potremmo mai fallire immaginando l'opera divina come troppo perfetta, ma falliremmo senz'altro, invece, immaginando in essa qualche mancanza o limite. Il pericolo non è quello di soprav-

114 Cfr. Aristotele, *Περὶ ζῴων γενέσεως* IV, 3 767 a 13, così come IV, 4 770 b 10. Cfr. anche *Φυσική* II, 9 199 b. Sulla resistenza della materia alla forma in Aristotele, cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962). Sulla teleologia aristotelica e il problema dell'attuazione della forma cfr. M.R. Johnson, *Aristotle on Teleology* (Oxford, Oxford Clarendon Press, 2005).

115 Cfr. Canguilhem, *Organisme et modèle mécaniques*, cit., pp. 297-98.

116 Il tema viene sviluppato ampiamente altrove, e collegato proprio all'introduzione del punto di vista probabilistico e statistico in biologia. Cfr. *La monstruosité et le monstrueux* e *Le normal et le pathologique*, in *La connaissance de la vie* (Paris, J. Vrin, 1992).

117 AT IX, p. 103.

valutare la creazione, ma di sottovalutare l'infinita potenza del creatore, attraverso un'incomprensione del creato.

Da un lato, dunque, l'impresa cartesiana della riduzione della natura a un insieme di principi fisico-matematici, universali e comprensivi di tutti i fenomeni è già in marcia. Dall'altro, però, Descartes si rende pienamente conto delle implicazioni del problema della mostruosità, dei pericoli teorici e teologici che essa implica e che così tanto inchiostro farà versare nei decenni successivi, all'interno del grande movimento cartesiano¹¹⁸. Egli è cosciente della minaccia che pesa sull'intero sistema¹¹⁹, così come delle potenzialità implicite nella possibilità di domare e neutralizzare la mostruosità, utilizzando a proprio vantaggio le questioni da essa evocate.

Emerge da qui, come spero di aver dimostrato, la felice e produttiva tensione tra quei testi che intendono mantenere l'eccedenza del mondo rispetto all'intelletto umano, la nostra umana finitezza rispetto all'infinita e incomprensibile natura divina, e i testi che invece si spingono verso spiegazioni magari più semplici, più limitate o insoddisfacenti, ma che rompono con più forza con la vecchia filosofia. Il respiro scientifico di questi ultimi potrà risultare più corto, la loro influenza più limitata¹²⁰. Proprio da questa tensione, tuttavia, esce un'immagine complessa e una funzione teorica potente della mostruosità, che una lettura univoca del testo di Descartes tende a mascherare. Pur senza gli strumenti intellettuali e scientifici per regolare definitivamente i conti con la mostruosità, Descartes ne coglie pienamente l'importanza e il peso. E lascia in questo modo aperto, per i suoi seguaci, uno dei problemi più interessanti e fecondi dell'intera filosofia moderna.

-
- 118 D. Des Chene ha mostrato l'evoluzione straordinariamente interessante della posizione di Pierre Sylvain Régis in direzione di un precoce preformismo. Nel suo *Cours entier de Philosophie* del 1691, Régis sviluppa una teoria della mostruosità e dell'anomalia il cui scopo è da un lato quello di distinguere il dominio della filosofia naturale da quello della teologia, e dall'altro – spingendo all'estremo ma anche superando le posizioni cartesiane – quello di riattivare la dimensione teleologica ed estenderla al dominio della vita animale. Mi sembra di poter affermare che è proprio sfruttando la tensione implicita già esistente in Descartes, di cui ho parlato in questo articolo, che Régis – secondo l'ipotesi di Des Chene – ritiene possibile estendere il finalismo al mondo animale oltre che a quello umano. Cfr. D. Des Chene, *Life after Descartes: Régis on Generation*, «Perspectives on Science» 11 (2003), pp. 410-420. Cfr. anche D. Des Chene, *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes* (Ithaca and New York, Cornell University Press, 2000).
- 119 E di cui il cartesianesimo comincerà ben presto a fare le spese. Si poteva leggere sulle *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 2 (1667), p. 480 «another Monster was produced, which was an Infant come to maturity, having instead of a Head and Brains, a Mass of flesh like any Liver; and was found to move. And this *Fœtus* occasioned a Question for the *Cartesians*, how the motion could be performed, and yet the *Glandula pinealis*, or *Conarium* be wanting; nor any Nerves visible, which come from the Brain? The marrow in the *Spine* was of the same substance. It liv'd four days, and then dyed». Cfr. L. Thorndyke, *History of Magic and Experimental Science* (New York, Columbia University Press, 1958) VIII, p. 253.
- 120 Scrive ancora Mesnard, «L'esprit de la physiologie Cartésienne» cit., p. 219: «la lutte contre le finalisme rhétorique et stérilisant des aristotéliens atardés requérait des positions nettes, dût-on payer cette netteté au prix d'une mutilation nécessaire. La réintroduction du finalisme sur le plan moral dans les dernières années de la méditation cartésienne prouve néanmoins que cet anathème n'avait rien de définitif». E gli fa eco Roger, *Les sciences de la vie* cit., p. 152: «Seul Descartes a osé jouer jusqu'au but la partie du mécanisme. Il ne pouvait pas ne pas la perdre. Mais son échec mérite le respect, car son ambition téméraire est l'ambition nécessaire de toute science humaine».

MOSTRUOSITÀ DELLA MATERIA IN MOVIMENTO: GALILEO, DESCARTES E L'EPISTEMOLOGIA POLITICA DI HOBBS

ANDREA BARDIN*

La trasformazione da una concezione dinamica a una concezione statica della materia fu profonda quanto la trasformazione da un'astronomia eliocentrica a una geocentrica, e i suoi effetti furono altrettanto profondi. Tale passaggio non avrebbe mai potuto aver luogo in ragione di soli principi logici o dell'evidenza sperimentale.

Stephen Toulmin, *The Architecture of Matter*

1. Introduzione

Il diciassettesimo secolo, il secolo della rivoluzione scientifica, fu popolato di mostri che la nuova scienza meccanica sfidò e altri che essa contribuì a generare. I sistemi filosofici di Descartes e Hobbes giocarono un ruolo decisivo nel tentare di produrre una fondazione metafisica per la nuova scienza del movimento, sia nell'ambito della filosofia naturale che della filosofia politica. Attraverso uno studio del concetto di «materia in movimento», intendo suggerire che le loro imprese filosofiche, sebbene in apparenza contrastanti, condivisero la medesima reazione ideologica alla mostruosa contingenza della materia messa in evidenza dalle pratiche sperimentali condotte, durante la prima parte del diciassettesimo secolo, nella nuova scienza della natura e nella guerra civile inglese.

Mentre l'immagine aristotelica del mondo collassava, i concetti di materia e movimento furono sottoposti ad un processo di riduzione alla descrizione matematica e alla spiegazione fisica da cui nacque in seguito la meccanica classica newtoniana. In questo processo l'espressione «materia in movimento» assunse un significato ambivalente: da un lato definiva *estensione* e *corpo*, ovvero l'oggetto astratto della nuova filosofia naturale, dall'altro definiva ciò che resisteva, a differenti livelli e in differenti ambiti, a quello stesso processo di riduzione teorica.

Nella filosofia naturale di Descartes l'istituzione della Ragione come soggetto privo di corpo dominò l'intero processo. Nella teoria politica fu Hobbes ad opporre l'unità artificiale del corpo politico, rappresentata dal sovrano, alla molteplicità materiale della moltitudine nello stato di natura. Connettendo le imprese di Descartes e Hobbes sarà possibile spiegare come la battaglia condotta dalla filosofia meccanicistica moderna

* Brunel University London.

contro la materia in movimento abbia generato delle mostruosità epistemologiche sia nell'ambito della scienza naturale che della scienza civile.

Galileo, Descartes e Hobbes sono i personaggi concettuali che nella presente narrazione interpretano i seguenti ruoli: 1) Galileo pone i problemi dello statuto ontologico della materia e della relatività del movimento; 2) Descartes risolve entrambi i problemi con una singola mossa metafisica; 3) Hobbes trasferisce sia i problemi di Galileo che la soluzione di Descartes nel dominio della filosofia politica¹. Questo percorso intende illustrare come la peculiare forma di materialismo elaborata da Hobbes fu in realtà una riduzione del materialismo alla sua controparte ideologica: il dualismo cartesiano. Se il suo progetto politico sviluppò una riduzione disciplinare della materia umana al funzionamento artificiale di un corpo politico ordinato, ciò non fu specifico al progetto hobbesiano: piuttosto, è la stessa filosofia meccanicistica nella sua forma moderna a implicare un tale obiettivo pedagogico-politico.

2. Galileo: problema epistemologico

Per iniziare, ci si concentrerà su due aspetti dello stesso problema emergenti dalla ricerca scientifica di Galileo, uno più strettamente ontologico, l'altro epistemologico. I due aspetti si riferiscono rispettivamente all'oggetto e al soggetto della nuova scienza. Si assume comunemente che il proposito di Galileo fosse – così come da lui esplicitato nel noto passaggio de *Il saggittore* – di leggere il «grandissimo libro» dell'universo, scritto «in lingua matematica»². Il principio appare piuttosto chiaro: la matematica è il codice che permette di comprendere la natura perché la natura stessa è stata creata secondo un ordine geometrico. Tuttavia il progetto così esposto rimase nel lavoro di Galileo poco più che una metafora: nonostante si trattasse di una specie di postulato, o perlomeno della definizione dell'orizzonte della sua ricerca, esso non ne rappresenta certamente il compimento³. Al contrario, esso pone un insieme di questioni che contribuirono a dettare l'agenda fisica e filosofica del diciassettesimo secolo, come si intende qui dimostrare attraverso la breve analisi di due problemi che sono cruciali per l'argomento che verrà sviluppato in seguito: a) la contingenza della materia in movimento, e b) la relatività della sua conoscenza.

a) Galileo divenne ben presto consapevole della spaventosa mostruosità della materia. In una lettera del 1602 a Guidobaldo Del Monte poneva il problema, come al solito in modo molto pratico, quale un problema di misura:

1 Le citazioni da Galileo, Descartes e Hobbes si riferiscono alle edizioni delle opere complete secondo le seguenti abbreviazioni: *Le Opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale*, ed. A. Favaro, 20 voll., Firenze, Barbera, 1964-68 [GG]; *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam e P. Tannery, 12 voll., Paris, 1897-1913 [AT]; *English Works of Thomas Hobbes of Malesbury*, ed. Sir W. Molesworth, 11 voll., London, 1839-45 [EW]; *Thomae Hobbes malmesburiensis opera philosophica quae latinae scripsit omnia*, ed. Sir W. Molesworth, 5 voll., London, 1839-45 [OL].

2 GG VI, p. 232.

3 L'immagine del libro della natura non fu affatto invenzione galileiana, si trattava piuttosto di un diffuso *topos* della polemica umanistica contro la scolastica. Per diverse ragioni il lavoro di Galileo manca di qualunque sistematizzazione metafisica dei suoi risultati e tuttavia, attraverso la mediazione di Mersenne (e, in seguito, naturalmente, di Descartes), la sua ricerca divenne la base della filosofia meccanicistica, ovvero dell'analisi sistematica delle implicazioni metafisiche, epistemologiche, ontologiche e, come si vuole qui suggerire, politiche, della nuova immagine del mondo.

Quando cominciamo a concernere la materia, per la sua contingenza si cominciano ad alterare le proposizioni in astratto dal geometra considerate; delle quali così perturbate siccome non si può assegnare certa scienza, così dalla loro speculazione è assoluto il matematico⁴.

Secondo Galileo la natura propria della materia in movimento resiste alla misura, non è facilmente riducibile alla sua rappresentazione geometrica, ovvero alla scienza.

b) Tale problema era ulteriormente complicato da una questione emergente dalle scoperte astronomiche di Copernico, il problema della relatività del punto di vista, che può essere formulato come segue: come si può misurare il movimento mentre ci si muove? Di fatto l'attacco alla visione geocentrica del mondo aristotelico-tolemaico non sembra essere stata la novità più destabilizzante introdotta dalla rivoluzione copernicana. Tale attacco per sé non ridava vita allo spettro della relatività che era stato esorcizzato per secoli dalla filosofia cristiana: la rivoluzione copernicana certamente privava gli uomini del loro primato narcisistico al centro dell'universo, ma ancora permetteva a un sole divino di fungere da centro sufficientemente glorioso. In modo più determinante, fu il nuovo concetto galileiano della relatività del movimento a distruggere la chiave di volta dell'intera architettura della fisica aristotelica, dove un alto e un basso assoluti costituivano i luoghi naturali cui tendevano i quattro elementi⁵. Per la fisica galileiana l'assunto fondamentale era piuttosto che ogni cosa fosse in movimento, e su questo instabile terreno stava crescendo una nuova concezione della relatività del movimento che avrebbe infine privato l'universo di un sistema di riferimento stabile.

Da un punto di vista *matematico* il problema della misurazione del movimento relativo può essere risolto attraverso una semplice trasformazione chiamata, sebbene non sia stata un'invenzione di Galileo, «trasformazione galileiana»⁶. Ma se consideriamo le sue implicazioni *fisiche*, questa soluzione invalidava completamente la concezione aristotelica di un cosmo qualitativo e gerarchizzato. In breve, in quanto descrizione puramente matematica, il resoconto cinematico di Galileo riguardo la relatività del moto locale stava contribuendo a far collassare la precedente immagine del mondo senza fornirne una di alternativa. Questo processo era sul punto di far emergere una nuova immagine dell'universo come del tutto mancante di un centro (un'immagine piuttosto pericolosa,

4 GG X, p. 100.

5 Aristotele aveva vinto per secoli la battaglia contro il relativismo fisico degli atomisti grazie ad argomenti di tipo fisico, ancorando le coordinate spaziali a un punto di vista assoluto e cancellando la contingenza dal movimento: «Queste direzioni – alto, basso, destra, sinistra – [...] non sono solo relative a noi uomini [...], ma in natura ciascuno di questi orientamenti ha una sua collocazione separata e ben distinta. Pertanto, non ad ogni cosa capita di essere in alto, ma qui si eleva il fuoco e il leggero. Allo stesso modo, non qualsiasi cosa va in basso, perché il basso è il luogo delle cose pesanti e fatte di terra» Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2011, IV.1, 208b14-21, pp. 313-315.

6 Il concetto scientifico di relatività galileiana non corrisponde alla concezione della relatività del movimento elaborata da Galileo, che non può essere considerata un principio della sua fisica, di fatto ancora centrata sulla terra e vincolata ad una concezione quasi aristotelica della caduta dei corpi e della natura dei corpi pesanti (cfr. A. Chalmers, *Galilean Relativity and Galileo's Relativity*, in *Correspondence, Invariance and Heuristics. Essays in Honour of Heinz Post*, ed. S. French e H. Kamminga, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 200-201. Oggi, il termine «relatività galileiana» o «invarianza», detta anche «relatività newtoniana», si riferisce ad un sistema di coordinate cartesiane tridimensionale (che neppure è invenzione di Descartes) che rende possibile calcolare la velocità in relazione al sistema di riferimento scelto.

come Bruno aveva personalmente esperito soltanto pochi anni prima). Di fatto la mancanza di una spiegazione *fisica* delle cause del movimento suscitò un notevole sforzo *filosofico* che preparò il terreno per una nuova concezione della materia in movimento e, sul lungo termine, per una nuova immagine del mondo. Ma per molte ragioni Galileo non intese produrre un tale sforzo. E tuttavia, questo obiettivo metafisico fu assunto da tutti coloro che intendevano costruire un sistema filosofico a partire dalla nuova scienza galileiana, in particolare, ciò che più interessa sottolineare in questo saggio, da coloro che appartenevano al circolo di Mersenne, inclusi Descartes e Hobbes.

3. Descartes: soluzione metafisica

La soluzione di Descartes giunse dopo molti anni di lavoro sull'ottica, la geometria e vari tipi di fenomeni fisici e fisiologici, per non menzionare tutto il ruminare sulla legittimazione di questo lavoro attraverso ciò che oggi è più noto come *la filosofia* di Descartes⁷. La soluzione di Descartes al problema posto da Galileo fu piuttosto semplice, egli fondò la nuova scienza della materia in movimento sul dualismo metafisico: da un lato la *res extensa*, cioè corpi in movimento con qualità primarie misurabili, dall'altro la *res cogitans*, cioè una ragione eterna e immutabile connessa a idee che corrispondono alle qualità primarie dei corpi. La seconda fondava la conoscenza della prima. In questo senso il dualismo metafisico di Descartes non era soltanto teologicamente corretto, ma era anche primariamente parte di un progetto di chiarificazione progressiva dei concetti centrali della meccanica. Esso implicava una ridefinizione dello statuto epistemologico sia dello sguardo neutro del *soggetto* della scienza, la ragione divina dell'uomo, che del suo *oggetto*, la materia in movimento.

Dopo che il quadro concettuale inerziale di Galileo ebbe introdotto una fondamentale distinzione tra quiete e movimento, fu aperta la strada verso l'identificazione newtoniana della «forza innata della materia» con la natura essenzialmente passiva di questa. La *vis inertiae* fu alla fine ridotta da Newton alla «forza di inattività» di una materia la cui caratteristica primaria era «l'inattività della massa»⁸. A partire dal «principio di perseveranza» di Beckham, Descartes giocò un ruolo cruciale nel processo di riduzione della materia a una funzione di supporto passivo, trasformandola in un'unica «liquida» sostanza passiva indipendente dal movimento e priva di qualunque traccia di vuoto: la materia divenne «corpo» o «estensione», ovvero l'oggetto metafisico della meccanica. D'altra parte il movimento completamente purificato dalla materia fu ridotto a «nient'altro che un modo

7 La maggior parte di ciò che Descartes concepiva come la sua vera e propria impresa filosofica, la sua filosofia naturale, può apparire oggi come della vecchia scienza, mentre la sua riflessione sui fondamenti della propria ricerca, cioè di fatto la sola introduzione al *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche*, è comunemente considerata l'apice della sua filosofia. Questo è un effetto ideologico che Descartes stesso ha contribuito a generare: la divisione di scienza e filosofia, che ha reso entrambe ambiti di ricerca autoreferenziale sulla base della separazione metafisica dei domini del pensiero umano e della materia, di libertà e necessità, o di uno qualunque dei dualismi fondati sulla credenza che l'ambito di ciò che è umano costituisca un'eccezione all'interno del dominio della natura, nelle parole di Spinoza un «*imperium in imperio*».

8 I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, London, Jussu Societatis Regiæ ac Typis Josephi Streater, 1687, pp. 2-3. Si veda W. Hooper, *Inertial Problems in Galileo's Preinertial Framework*, in *The Cambridge Companion to Galileo*, ed. P. Machamer, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 170-171.

della materia che è mossa»⁹. Poiché si trattava di una nozione basilare della meccanica, il movimento doveva obbedire a leggi invarianti, in modo da superare la mancanza di fondazione delle ricerche di Galileo che «sans avoir considéré les premières causes de la nature, il à seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi [qu'] il à bâti sans fondement»¹⁰. A questo fine Descartes eliminò ogni «arbitrarietà nella distinzione tra quiete e movimento»¹¹ introducendo la possibilità di una misurazione assoluta di quest'ultimo a partire da un punto di vista esterno e immobile, la *res cogitans*, sostanziale alla causa generale del movimento. In quanto generale e perpetua causa del movimento, l'immaterialità eterna di Dio coincideva così con il soggetto della conoscenza di un universo meccanico privato di qualunque qualità e perciò perfettamente adatto ad una descrizione geometrica, alla quale soltanto la ragione umana poteva partecipare.

In breve, fu solo dopo aver identificato la materia con l'estensione, cioè l'*oggetto* metafisico della meccanica, che Descartes poté affidare il movimento, interamente purificato dalla materia, al potere legislatore di Dio, cioè al *soggetto* metafisico della meccanica. In effetti fu molto prima di scrivere il suo *Discorso sul metodo* che, in una famosa lettera a Mersenne del 1630, Descartes volle esplicitamente identificare le «verità matematiche» di Dio con le leggi di natura:

Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieux et en dépendent entièrement, aussi que tout le reste des créatures [...] Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume¹².

L'analogia non fu un'invenzione di Descartes *ex nihilo*. Qualche anno prima Francis Bacon, di cui Hobbes fu per lungo tempo il segretario, scriveva, riferendosi a in particolare a Giacomo I:

I re governavano attraverso le loro leggi come Dio attraverso le leggi di natura, utilizzando la loro prerogativa suprema tanto raramente quanto Dio utilizza il proprio potere di effettuare miracoli¹³.

Questo passaggio è piuttosto emblematico del fatto che «le leggi di natura» furono inizialmente generate come concetto teologico-giuridico, solo più tardi applicato alla filosofia naturale attraverso la mediazione dell'assunzione teologica di Dio quale sovrano dell'universo¹⁴. E soprattutto, ciò che è più rilevante per questa trattazione, attraverso le

9 AT VIII, p. 61.

10 AT II, p. 380. Inoltre: «Tout ce qu'il dit de la vitesse des corps qui descendent dans le vide etc., est bâti sans fondement» (AT II, p. 385).

11 D. Garber, *Descartes's Physics*, in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 307.

12 AT I, p. 145.

13 F. Bacon, *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding et al., London, 1879, vol. I, p. 175.

14 L'opposizione comunemente accettata di *nomos* e *physis* e l'idea stessa di una legge (*nomos*) che governa la natura (*physis*) era del tutto priva di senso per i greci e durò almeno quanto la visione del mondo aristotelica, con l'eccezione del riferimento a una legge morale della natura umana che, al contrario, risaliva agli stoici e fu ampiamente rielaborata da Tommaso d'Aquino. In generale, sebbene durante la prima parte del secolo XVII l'uso del termine «legge» in riferimento alle regolarità naturali fosse ancora piuttosto raro, «l'idea di una natura governata da leggi era

leggi di natura e l'assunzione dello sguardo disincarnato di una ragione fatta a immagine e somiglianza di Dio, la filosofia naturale di Descartes fu in grado di spiegare il moto della materia indipendentemente da ogni punto di vista. La perfetta corrispondenza tra i principi della geometria e le leggi di natura doveva essere chiara e distinta per la facoltà intuitiva di un soggetto della scienza trasparente a se stesso, così come il movimento meccanico della materia ridotta a corpo o estensione poteva essere interamente spiegato per mezzo del linguaggio formalizzato della geometria analitica.

4. Hobbes: un'epistemologia politica

Come tutti i filosofi connessi a Mersenne, Hobbes fu profondamente coinvolto nel tentativo di fondare la nuova filosofia meccanicista, ma fin dall'inizio egli intese «decifrare i segreti della materia in movimento» senza riferirsi ad alcun principio trascendente e opponendosi radicalmente al dualismo di Descartes. È interessante notare che la narrazione del suo viaggio in Europa con il giovane sir Cavendish nel suo *Grand tour* del 1634 inizia prendendo l'immagine galileiana del libro precisamente per ciò che è, ovvero una metafora («Ma non spendemmo tutto questo tempo sui libri, a meno che non si possa affermare che il mondo stesso è come un libro»), e rimarcando che in natura non vi è «nient'altro che movimento»¹⁵. Nell'acceso dibattito metafisico tra Hobbes e Descartes, condotto attraverso dispute riguardanti in particolare l'ottica e la geometria, emergeva un problema epistemologico riguardante la stabilità della scienza. Da una prospettiva materialista tale problema non poteva essere risolto con un semplice riferimento alla trascendenza della ragione¹⁶.

divenuta ampiamente accetta» J.R. Milton, *Natural Law*, in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. D. Garber e M. Ayers, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 684. Ancora in Francis Bacon il significato fisico emergente del concetto di legge risultava più o meno coerentemente sovrapposto al concetto di forma o «causa formale», fortemente permeato di aristotelismo (Milton, «Natural Law», cit, pp. 680-81, 685-86); anche Galileo e Mersenne non parlavano di leggi nel riferirsi alle regolarità naturali da loro scoperte. Fu solamente Descartes ad ufficializzare l'utilizzo «tecnico» del termine riferendosi nei *Principia Philosophiae* (1644) ai principii fondamentali del movimento come «regole, ovvero leggi di natura», la conoscenza dei quali era fondata sull'immutabilità divina (AT VIII, p. 62). Si veda S. Roux, *Les lois de la nature au XVII^{ème} siècle: le problème terminologique*, «Revue de Synthèse» 122 (2009), p. 55 e sgg.

15 OL I, pp. lxxxix-xc.

16 Hobbes fuggì a Parigi alla fine del 1640, dove rimase in esilio volontario fino al 1651. Il dibattito sull'influenza di Descartes sulla filosofia di Hobbes risale almeno al libro di G. Croom Robertson, *Hobbes*, London, 1886, e fu inizialmente sviluppato da F. Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, Leven and Munksgard, 1928. Sebbene successivamente sviluppato, questo campo di ricerca tende a rimanere confinato all'analisi della filosofia naturale di Hobbes contro la tesi di un'influenza baconiana sul suo pensiero, secondo l'opposizione schematica tra razionalismo ed empirismo. In realtà questa alternativa apparente giunge al cuore della relazione tra la filosofia naturale e civile di Hobbes. Più di recente altri percorsi di ricerca hanno approfondito le influenze dei classici latini e di Aristotele (si vedano rispettivamente Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, e C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002. Qui si ritiene che ciò che Sorell definì «la vecchia questione chiamata il sistema di Hobbes» non implichi questa alternativa, quanto piuttosto incoraggi l'esplorazione dell'originalità del suo pensiero tanto nell'ambito della scienza naturale che della scienza civile. Si veda T. Sorell, *Hobbes's Scheme of the Sciences*, in

La struttura del problema era piuttosto semplice: senza *res cogitans* il soggetto della scienza è per definizione in movimento e perciò nessun punto di vista assoluto sul movimento della materia può essere assunto. Inoltre, all'interno di un quadro materialista il problema della resistenza della materia ad una rappresentazione geometrica non può essere facilmente risolto attraverso un riferimento diretto ad una qualche legislazione divina. Per di più, Hobbes era determinato ad estendere il meccanicismo all'ambito politico, dove, quanto nell'ambito morale, la metafisica di Descartes negava esplicitamente qualunque applicazione della meccanica poiché la *res cogitans* introduceva un imprevedibile fattore di libertà nel movimento corporeo caratterizzante il funzionamento fisiologico-meccanico delle passioni umane. La ricerca hobbesiana di una soluzione a questo insieme di problemi toccava naturalmente sia il soggetto che l'oggetto della sua versione materialista della filosofia meccanicista¹⁷. E ciò anche nell'ambito della scienza civile dove egli perseguiva due scopi connessi: costruire un punto di vista interno alla materia, ma, per quanto possibile, immune dal movimento; fornire una spiegazione del moto locale che riducesse all'ordine geometrico la mostruosa contingenza (e dunque la spaventosa imprevedibilità) del movimento della materia.

5. Il soggetto della scienza civile

L'epistemologia di Hobbes fu continuamente rielaborata nel corso del relativamente rapido sviluppo del suo pensiero politico durante gli anni '40 del Seicento. In particolare questo lavoro implicò la riformulazione del problema del soggetto della scienza ad ogni passo della sua elaborazione di una *scientia civilis*. Le tappe principali furono *The Elements of Law Natural and Politic* (compiuto nel 1640), le due edizioni del *De cive* (1641-42 e 1647) e il *Leviathan* (1651). Più tardi, nel 1668, egli pubblicò la versione latina del *Leviathan* e scrisse *Behemoth*, un resoconto della guerra civile inglese che non era precisamente un trattato politico, ma di storia, lo status scientifico della quale fu sempre problematico per Hobbes. Al fine di illustrare sinteticamente questo passaggio, si fornirà qui un'immagine sincronica del problema strutturale che Hobbes dovette affrontare quando assunse la geometria quale modello e punto di partenza della sua ricerca dichiarando nella lettera dedicatoria del *De cive* che avrebbe fondato l'ambito della filosofia morale con successo pari a quello dimostrato «dai Geometri» nella loro «provincia»¹⁸.

Hobbes elaborò una concezione costruttivista e materialista della geometria che postulava la continuità tra i nomi e i principi della geometria e gli elementi e le cause fisiche del movimento. Nella particolare geometria di Hobbes punti, linee e superfici erano entità fisiche così come l'immaginazione, la parola e tutti i «fantasmi della mente» erano effetti fisici del moto corporeo (di luce e suono). In breve gli oggetti della geometria erano tanto materiali quanto qualunque altro fenomeno con la differenza che si trovavano interamente sotto il controllo della ragione umana¹⁹. È precisamente a partire

The Cambridge Companion to Hobbes, ed. Id. (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), p. 45. A questo scopo si svilupperà qui un tema connesso con l'influenza galileiana e cartesiana nel tentativo di dimostrare che essa riguarda *tutti* gli ambiti della ricerca di Hobbes.

17 Per un tentativo sintetico di fornire un'immagine coerente del materialismo hobbesiano si veda P. Machamer, *Thomas Hobbes*, «Hobbes Studies» 27 (2014), 1, pp. 1-12.

18 OL II, p. 137.

19 Sulla geometria di Hobbes si veda D. Jesseph, *Squaring the Circle. The War between Hobbes and*

dall'assunto che la possibilità di costruire un oggetto implica la possibilità di conoscerlo e controllarlo (e sia le figure geometriche che il corpo politico sono prodotti umani), che l'innovazione epistemologica di Hobbes nella scienza civile emerse e fu più tardi consolidata:

La geometria è perciò dimostrabile in quanto le linee e le figure a partire dalle quali noi ragioniamo sono disegnate e descritte da noi stessi; e la scienza civile è dimostrabile perché noi stessi costruiamo il Commonwealth²⁰.

Perciò la scienza civile, in quanto geometrica, non poteva essere considerata meramente descrittiva, ma piuttosto fortemente prescrittiva e di fatto, almeno in principio, produttiva del suo stesso oggetto. E qui insorge il vero problema, perché sia scienza geometrica che scienza civile necessitano che i principi, le definizioni e i nomi su cui sono basate siano stabili e in un certo senso immuni dal movimento, mentre in Hobbes non vi è un aggancio metafisico che possa assolvere a tale funzione. Di fatto, questo punto di vista, che la scienza civile poteva produrre in teoria, poteva essere posto in essere e fatto durare solamente dal potere sovrano. Come apprendiamo da Hobbes, non c'è nella sua filosofia un corpo artificiale più stabile di un ben costruito e ben ordinato *commonwealth*. In effetti, la scienza per esistere aveva bisogno di un particolare supporto da parte dello stato: una politica della scienza era necessaria²¹. Dunque, per ragioni sia epistemologiche che politiche, Hobbes pianificò la produzione di un corpo artificiale, una grande macchina vivente che, sebbene non eterna, poiché il *Leviathan* è pur sempre un «dio mortale», fosse in grado di produrre degli effetti di eternità e in particolare la fondazione della scienza per mezzo di un'anima artificiale, il sovrano, che assicurando l'esistenza del *commonwealth* fornisse stabilità politica a quei principi e nomi sui quali la pace e la scienza (ovvero la filosofia) sono in ultima analisi fondate. In una cornice materialista soltanto il funzionamento di una tale macchina poteva far esistere, dandogli corpo, il soggetto metafisico della scienza cartesiano, realizzando così il fine di fondare la ricerca scientifica²².

Così Hobbes concepì sempre più la relazione tra scienza civile e potere come una relazione circolare nella quale la politica aveva la priorità. E la priorità della politica fu presto estesa a tutti gli ambiti della filosofia, poiché era la politica a fornire le condizioni

Wallis, Chicago, Chicago University Press, 1999, e Id., *Galileo, Hobbes, and the Book of Nature*, «Perspectives on Science» 12 (2004), 2, pp. 191-211.

20 EW VII, p. 184.

21 Una prospettiva epistemologico-politica è chiaramente assunta da S. Shapin e S. Shaffer nel loro controverso e originale *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, NJ, Princeton University, 1985. Un'altra linea di ricerca, di cui emblematico è Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes: Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999, sottolinea il ruolo chiave giocato sul piano epistemologico dalla teoria politica nel sistema di Hobbes. In realtà Hobbes non produsse mai una soluzione definitiva al problema della relazione tra epistemologia e politica. Mantenere le due assieme non fu soltanto il maggior problema del suo «materialismo critico» – si veda A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965 –, o il segno della sua «ossessione per una teoria unificata della scienza» – si veda N. Malcolm, *Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science*, in Id., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 146-155 – fu anche un fattore cruciale della tormentata gestazione della sua *scientia civilis* tra il 1640 e il 1650.

22 Inoltre poteva fondare la prassi etica senza ricorrere alle performance acrobatiche della morale provvisoria di Descartes.

materiali di possibilità della scienza stessa²³. Coerentemente con questo obiettivo epistemologico, la ricerca di Hobbes generò infine un soggetto della scienza interamente dipendente dal potere che ne poteva garantire l'esistenza. Secondo la genealogia presentata nel *Leviathan*,

La disponibilità di tempo libero origina la filosofia e il Commonwealth origina la pace e la disponibilità di tempo libero: dove sorsero le prime grandi e fiorenti città, lì ebbe inizio lo studio della filosofia²⁴.

Tale funzione strategica, giocata dai soggetti della scienza e del potere, è in realtà parte di una storia che va ben oltre i confini dell'impresa hobbesiana: una storia che sarà qui schematicamente abbozzata attraverso le permutazioni di una medesima struttura topologica ricorrente nei lavori Machiavelli, Descartes e Hobbes. Schematizzare questi spostamenti consentirà di focalizzare meglio il contributo epistemologico di Hobbes alla mutante relazione tra i soggetti della scienza e del potere nella scienza civile.

Quando nel 1513 Machiavelli dedicò *Il Principe*, la summa della sua scienza politica, a de' Medici, stava in un certo senso anticipando la relatività galileiana nel collocare il soggetto della scienza nell'interazione dei poteri espressi dai differenti punti di vista:

Perché, così come coloro che disegnano e paesi, si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti e, per considerare quella de' luoghi bassi, si pongono alto sopra' monti, similmente, a conoscere bene la natura de' populi, bisogna essere principe et, a conoscere bene quella de' principi, conviene essere popolare²⁵.

Al tempo di Descartes e Hobbes, questa moltiplicazione dei punti di vista non era un valore condiviso nella filosofia naturale, né tantomeno avrebbe potuto esserlo nella filosofia politica. Come già spiegato, con questa mossa metafisica – la separazione della *res cogitans* e della *res extensa* – Descartes aveva salvato il soggetto della scienza dal movimento. Aveva separato il neutrale, esterno e universale punto di vista del soggetto della scienza naturale, dal funzionamento automatico dell'universo, la grande macchina creata da Dio. Il prezzo da pagare per questa soluzione fu una frattura ontologica tra il funzionamento deterministico della natura e la libertà metafisica caratterizzante l'agire umano, una frattura che di fatto contaminò la stessa scienza civile. Da un lato la ragione era lo sguardo disincarnato chiaro e distinto del soggetto della scienza sul movimento *naturale*, dall'altro lato la ragione era – con le passioni – parte delle cause di un movimento *umano* parzialmente autonomo. Ma nel secondo caso la ragione era solo parzialmente accessibile dal punto di vista contingente che Descartes aveva assegnato, nel suo *Discours*, alla morale provvisoria. Più precisamente, nessuna scienza geometrica della morale era possibile per Descartes, proprio perché, per definizione, della ragione non si

23 Invero, secondo la dottrina di Hobbes, anche la geometria, regina delle scienze era da considerarsi in pericolo, esposta com'era a qualunque genere di potere arbitrario aderisse all'abitudine piuttosto che alla ragione: «Non dubito che, se l'affermazione *i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti* fosse stata contraria al diritto di dominio di qualcuno, o all'interesse di persone che detengono il dominio, tale dottrina sarebbe stata, non solo messa in discussione, ma addirittura eliminata col rogo di tutti i libri di geometria, per quanto ne fosse stato capace colui al quale la cosa interessava» (EW III, p. 91).

24 EW III, p. 666.

25 N. Machiavelli, *Il principe* (Torino, Einaudi, 1955), «Lettera dedicatoria».

potrebbe rendere conto scientificamente, ossia in termini di movimento meccanico. Così Descartes aveva nettamente separato non solo gli oggetti ma anche i soggetti della filosofia naturale e umana, facendo così della filosofia morale e politica, necessariamente in relazione anche con la libertà trascendente della *res res cogitans*, forme di conoscenza non geometriche.

Questa mancanza di un posto universale per il soggetto della scienza civile è evidenziato dal modo in cui Descartes modifica lo schema di Machiavelli. Tale permutazione compare nel suggerimento da lui offerto nel 1646 a Elisabetta di Boemia riguardo la «préface» [sic] a *Il Principe*. In questa lettera Descartes dichiara di non condividere la teoria di Machiavelli ed in particolare il modo in cui la conoscenza politica viene da essa «disegnata»:

Car le crayon ne représente que les choses qui se voient de loin; mais les principaux motifs des actions des Princes sont souvent des circonstances si particulières, que, si ce n'est qu'on soit Prince soi-même, ou bien qu'on ait été fort longtemps participant de leurs secrets, on ne les saurait imaginer²⁶.

Tale affermazione equivaleva a sostenere che la conoscenza politica non dovesse essere considerata una scienza, proprio perché il suo supposto soggetto non poteva essere situato al di fuori di circostanze politiche determinate, al fine di vederle «da lontano». In questo modo Descartes aveva separato il punto di vista universale ed esterno del soggetto neutrale della scienza naturale, dal punto di vista interno e contingente del soggetto politicamente efficace della conoscenza politica. È chiaro che dalla prospettiva di Descartes scienza e potere non possono risiedere nello stesso soggetto. Ciò permette di definire il problema come segue: fintantoché è in movimento, come in Machiavelli, il soggetto della scienza non è assoluto né stabile, ma è in grado di produrre effetti politici nella congiuntura; quando invece il soggetto della scienza è radicato in un punto di vista mobile ed esterno all'azione, come nella filosofia naturale di Descartes, la conoscenza scientifica è assoluta e sicura ma anche neutralizzata e politicamente inefficace.

A partire da quanto detto è possibile misurare il significato della permutazione offerta da Hobbes del medesimo schema. La ritroviamo in apertura del *Behemoth*, dove lo sguardo ciclopico del soggetto sovrano della scienza meccanica si affaccia sia sopra il dominio della Storia (tempo) che della Natura (luogo), come per raccogliarli nell'orizzonte unificato dell'oggettività:

A. Se per per il tempo, così come per lo spazio, si dessero diversi gradi di altezza e bassezza, credo davvero che il più alto dei tempi sarebbe da ritenersi quello compreso tra il 1640 e il 1660. Colui che allora, come dalla Montagna del Diavolo, avesse guardato al mondo osservandovi le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe avuto uno sguardo d'insieme su ogni possibile ingiustizia²⁷.

Sebbene il momento storico possa essere passato, la storia, intesa come la «relazione» di azioni, cause ecc., funge qui da leva per sollevare artificialmente il soggetto all'altezza di una scienza della congiuntura passata permettendo una visione sufficientemente distaccata e per così dire panoramica delle azioni umane:

26 AT IV, p. 492.

27 EW VI, p. 165.

B. Sarei lieto di poter assumere quello sguardo [...]. Vi prego di porre me pure, che non potevo allora vedere con altrettanta chiarezza, sulla medesima montagna, attraverso il resoconto delle azioni che allora osservaste, così come delle cause, dei pretesti, della giustizia, dell'ordine, degli stratagemmi e degli effetti ad esse connessi²⁸.

Per riuscire a pensare all'altezza del dualismo metafisico di Descartes, Hobbes non solo stava tradendo il principio galileiano della relatività del movimento *naturale*, stava anche contrastando radicalmente l'«epistemologia politica» machiavelliana del movimento umano, ovvero la storia. Attraverso un patto demoniaco Hobbes aveva infine scambiato l'efficacia locale di un soggetto della scienza in movimento nella storia con l'universalità di un soggetto della conoscenza piuttosto stabile e per quanto possibile ai margini del movimento storico e naturale, sulla montagna del diavolo. Ma per questo patto vi era naturalmente un prezzo da pagare. Lungo le linee di questa battaglia epistemologica contro il dualismo metafisico di Descartes, la ricerca di Hobbes finì per generare un soggetto della scienza interamente dipendente dal potere che ne poteva garantire l'esistenza, preservandola dalla mostruosa contingenza della materia in movimento. In effetti, il suo progetto implicava l'evocazione, nel campo politico, di un mostro molto più potente di quello che si trattava di combattere, il mostro chiamato da Hobbes *Leviathan*, alla costruzione e conservazione del quale tutte le scienze dovevano contribuire per proteggere la propria esistenza dal potere distruttivo della moltitudine, ovvero della materia umana di cui si sarebbe dovuta occupare la scienza civile.

6. L'oggetto della scienza civile

Hobbes aveva sempre cercato un'alternativa materialista al modello aristotelico del corpo politico, ma non fu mai capace di dedurre coerentemente la scienza civile dai principi della sua fisica senza incorrere nei problemi impliciti nell'agenda epistemologica di Descartes. Di fatto, sebbene la scienza meccanica rimanesse sempre orizzonte invariato della teoria politica di Hobbes, essa non determinò la sua forma. Per questa ragione il *Leviathan*, compimento della sua *scientia civilis*, nacque come un mostro epistemologico.

Fiumi di inchiostro sono stati consacrati alla suggestiva figura rappresentata nel frontespizio del *Leviathan* e più seriamente allo studio del suo significato teorico, delle sue fonti storiche e della sua valenza all'interno della teoria politica hobbesiana. Più recentemente la discussione è stata estesa a tutta la serie di frontespizi delle opere di Hobbes, attraendo un rinnovato interesse verso gli strumenti retorici attraverso cui egli intendeva implementare la sua teoria politica²⁹. È stato notato che non vi è compatibilità tra il tradizionale *topos* del corpo politico a cui Hobbes si riferisce metaforicamente e l'immagine allegorica rappresentata nel frontespizio del *Leviathan*. Il corpo politico tradizionale

28 *Ibidem*.

29 L'importanza dell'uso dei frontespizi da parte di Hobbes è stata esaminata in particolare da H. Bredekamp, *Thomas Hobbes' visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Berlin, Akademie Verlag, 1999, e da Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Entrambi gli studiosi dimostrano l'efficacia strategica dell'accurato lavoro iconografico condotto da Hobbes attraverso lo studio delle fonti e degli scopi delle sue «strategie visuali». Sull'innovativa scelta iconografia di Hobbes nel *Leviathan* si veda anche N. Malcolm, «The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective», in Id., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

implica la differenziazione delle funzioni delle sue differenti parti, mentre l'immagine (in particolare quella nella copia dedicata a Carlo II) rappresenta individui indistinti che formano una persona. Tuttavia è stato raramente notato, e meno ancora esplicitamente tematizzato, che il riferimento programmatico ad un automa fornito da Hobbes nell'introduzione – dove egli descrive un uomo artificiale fatto di molla, ruote e corde – è chiaramente incoerente con le metafore teologiche e biologiche sparse lungo l'arco dell'intero libro e rappresentate nel frontespizio.

È evidente che Hobbes stesse cercando un modello alternativo al corpo politico 'organico' di matrice aristotelica ed è piuttosto chiaro che il suo *Leviathan* punta al modello meccanico di un potente automa che egli ricavò dall'immaginario della sua epoca, dotato di un movimento continuo e uniforme, capace di sconfiggere l'ingovernabile molteplicità dei corpi naturali della moltitudine. In questo senso lo sviluppo della scienza civile hobbesiana sembra anche puntare alla progressiva integrazione del tradizionale modello organico del corpo politico al nuovo modello meccanico. Da questa prospettiva la contraddizione tra assunzione programmatica di un modello meccanico e uso costante di metafore organiche non sembra poter essere interamente spiegata nei termini degli scopi retorici del *Leviathan*; essa insinua piuttosto dubbi sulla consistenza dell'intera impresa meccanicista.

Di fatto il *Leviathan* non è un testo di meccanica, eppure una concezione meccanicista vi è postulata, ed è la giustificazione ultima dell'intera trattazione: i singoli corpi degli uomini naturali non sono adatti alla vita collettiva, crescono disordinatamente, e perciò il corpo collettivo deve essere artificiale e il suo movimento meccanico funzionare secondo le leggi della natura (umana). L'orrore di Hobbes per la crescita organica risulta piuttosto evidente quando attribuisce al Leviatano, il mostro biblico che egli ricava dal libro di Giobbe, l'epica missione di combattere il mostro dalle molte teste in cui si incarna la *hybris* dei «figli dell'orgoglio»³⁰:

Non so a quale malattia del corpo naturale dell'uomo si possa esattamente assimilare questa anomalia dello stato. Ho visto però un uomo che aveva un altro uomo che gli spuntava da un fianco con testa, braccia, petto e stomaco propri. Se avesse avuto un altro uomo ancora che cresceva sull'altro fianco, il paragone sarebbe potuto essere perfetto [...] Si tratta di una contesa contro l'ambizione, simile a quella di Ercole contro il mostro Idra dalle molte teste, vinta ognuna delle quali ne crescevano alte tre³¹.

Nuove teste dell'Idra crescono continuamente e «naturalmente» nel corpo politico dall'imitazione pericolosa degli esempi di alcuni grandi uomini che devono essere contrastati fin dal principio dal sovrano, quando sono ancora relativamente innocui. Era fin dagli *Elements of Law* che Hobbes indicava ogni corpo crescente internamente come potenzialmente cancerogeno, capace di divenire «un corpo di ribellione»³². Più tardi, nella lettera dedicatoria del *De cive*, egli sottolineava che un *commonwealth* geometricamente organizzato potesse sempre assicurare la pace, eccezion fatta per l'eventualità di conflitti «riguardanti lo spazio, causati dalla crescita della moltitudine [*crescente hominum multitudine*]³³. In breve, qualunque crescita impedisca il funzionamento unitario

30 Il Leviatano è «il re di tutti i figli dell'orgoglio» in Giobbe 41:26.

31 EW III, pp. 318-19; 338.

32 EW IV, p. 209.

33 OL II, pp. 137-38.

del corpo politico diviene una specie di nemico interno, un rischio per lo scopo supremo del mostruoso automa: la sua continuazione ad ogni costo al fine di garantire «pace e disponibilità di tempo libero» e, ultimo ma non meno importante, un terreno stabile per la ricerca scientifica.

Hobbes sta ancora alludendo al libro di Giobbe quando costruisce la famosa antitesi Leviathan/Behemoth al fine di rappresentare miticamente la lotta nel campo politico tra il movimento ordinato della macchina e la crescita disordinata della materia che costituisce la moltitudine³⁴. Nel *Behemoth* Hobbes concepisce la moltitudine come *ontologicamente* caratterizzata da un tipo di movimento che non è indifferente alle «regole del giusto e dell'ingiusto». In effetti, la moltitudine tende naturalmente – per così dire – a contrastare il «giusto» movimento artificiale del corpo politico. Indipendentemente dalla sua composizione, la moltitudine tende a *dimenticare* tutto ciò che ha imparato: «La gente comune è sempre stata, e sempre sarà, ignorante del proprio dovere verso la collettività [...]. Per quanto si possa ritenere che le miserie più recenti l'abbiano resa più saggia, ciò sarà presto dimenticato, e noi non saremmo certo più saggi di prima»³⁵. E tale tendenza è proprio ciò che la espone ad ogni genere di propaganda dalla quale corpi intermedi (cioè «ingiusti») possono emergere e crescere³⁶.

Il rimedio predisposto da Hobbes per questa malattia cancerogena fu un vero e proprio *pharmakon*, un anti-mostro artificiale caratterizzato da un movimento meccanicamente regolato, capace di sfidare il movimento disordinato caratterizzante la crescita organica. L'arma principale di questo progetto fu una pedagogia politica basata sull'assunto che «è impossibile che la moltitudine possa mai apprendere il proprio dovere se non dal pulpito e nei giorni di festa»³⁷. È su questa base che Hobbes credette di abbozzare un progetto di riforma delle università in grado di educare gli educatori alla nuova scienza. Un tale progetto richiedeva una presa di posizione congiuntamente epistemologica e politica sulla mostruosità della materia e della moltitudine. Più precisamente, la medesima decisione epistemologica avrebbe consentito sia di definire che di dominare la mostruosità politica della stessa natura umana, re-iscrivendola nell'ordine geometrico stabilito:

Si supponga che una donna partorisca una creatura deforme e che la legge proibisca di uccidere un uomo, sorge la questione se il neonato sia un uomo. La questione allora sarà: che cos'è un uomo? Nessuno può dubitare che spetterà al commonwealth [*Civitas*] giudicare, senza tener conto della definizione aristotelica secondo cui l'uomo è un animale razionale [...] in questo genere di controversie [relative a «*ius, politia, et scientiae naturales*»] i singoli cittadini dovranno obbedire alle leggi e decisioni del loro commonwealth³⁸.

34 Questa è l'antitesi che Hobbes stesso formula quando, rivolgendosi a Bramhall, ironicamente suggerisce, per coloro che stanno preparando una confutazione del suo *Leviathan*, «un Titolo adatto al loro Libro, *Behemoth* contro *Leviathan*» (EW V, p. 27).

35 EW VI, p. 212, sott. ns.

36 È facile immaginare «che razza di uomini una tale moltitudine di gente ignorante fosse in grado di eleggere quali suoi rappresentanti di borgo e contea» (EW VI, p. 212).

37 EW VI, p. 213. Qui Hobbes sta sfidando in particolare i Presbiteriani e la Chiesa cattolica. Di fatto, il (contro)modello di Hobbes era la Chiesa cattolica, capace di occupare le università e formare studiosi e insegnanti in grado di diffondere una potente mistura di aristotelismo e cristianesimo: «Dalle Università vennero tutti quei predicatori che insegnavano il contrario [della scienza]. Le Università sono state per questa nazione ciò che il cavallo di legno fu per i Troiani» (EW VI, p. 213).

38 OL II, p. 389.

La natura umana poteva così essere ridotta alle leggi di natura, ovvero – in ultima istanza, nella prospettiva hobbesiana – ad un ordine artificiale fondato sul (se non anche stabilito dal) potere politico³⁹. La mossa epistemologica di Hobbes fu in verità una mossa ideologica con la quale egli di fatto seguiva un indiretto suggerimento di Descartes di estendere l'approccio meccanicista alla nuova scienza civile. Tale suggerimento può essere ricavato proseguendo la lettura della lettera a Mersenne sopra citata, in cui, subito dopo aver affermato che «c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume», Descartes sembra emblematicamente sintetizzare il desiderio implicito nell'intera impresa meccanicista:

Elles [lois de la nature] sont toutes *mentibus nostris ingenitae* ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir⁴⁰.

Sotto questa luce, non è soltanto il progetto politico di Hobbes a necessitare una produzione «disciplinare»⁴¹ dei soggetti della sovranità, ma è la stessa fondazione metafisica cartesiana dell'epistemologia meccanicista a implicare un'intera pedagogia politica.

7. Conclusione: la pedagogia politica del meccanicismo

Nel diciassettesimo secolo la teoria della materia in movimento fu un campo di battaglia ideologico, nel quale un mostruoso ordine meccanicistico fu generato quale antidoto alla mostruosa contingenza della materia, sia nel campo della filosofia naturale che in quello della filosofia politica. In un certo senso, la stessa filosofia di Hobbes era un campo di battaglia ideologico in cui la tradizione materialista lottava contro le implicazioni etiche e politiche della metafisica e dell'epistemologia dualiste di Descartes. La concezione passiva di una materia interamente sottomessa alle leggi della natura implicava il riferimento a un legislatore supremo e a una scienza deduttiva del nuovo cosmo meccanicistico. Al contrario, una concezione della materia come essenzialmente in movimento avrebbe potuto essere compatibile con un'ontologia sperimentale genuinamente materialista in cui non fossero presupposti né un cosmo ordinato né un divino legislatore. Tuttavia la concezione geometrica della materia in movimento elaborata dalla nuova

39 Vale la pena notare che Hobbes concepì sempre il sovrano come un «*arbiter*», e non «*creator*», della verità. Attraverso questa distinzione concettuale Popkin può sostenere che – sebbene Hobbes non fosse uno scettico – nel «fare del sovrano l'arbitro politico della verità» egli ponesse «le basi per uno scetticismo molto più pericoloso», quello caratterizzante «il nuovo stato Orwelliano», basato su tecnologie capaci di spostare il potere statale dalla «decisione» sulla verità alla «creazione» della stessa. R. Popkin, *Hobbes and Scepticism*, in *History of Philosophy in the Making*, ed. L. J. Thro, Washington DC, University Press of America, 1982, p. 145.

40 AT I, p. 145.

41 Hobbes è prevalentemente dipinto da Foucault come il teorico della sovranità territoriale. Sebbene la costante preoccupazione di Hobbes riguardo il movimento richieda certamente un'interpretazione dinamica del rapporto tra stato e società, tuttavia ritengo che la sua opposizione meccanicista ai processi di crescita organica renda impossibile rinvenire una questione genuinamente biopolitica nel «movimento (ri)produttivo» di cui si occupa la sua teoria politica, come pure acutamente suggerito da L.A. De Vries and J. Spieker, *Hobbes, War, Movement*, «Global Society» 23 (2009), 4, pp. 470-74. Piuttosto – assumendo lo schema tripartito fornito in M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2004, pp. 12-13, 24 – a Hobbes si potrebbe attribuire lo sviluppo di una teoria del potere *disciplinare*.

meccanica non era adatta al materialismo: era essenzialmente dualista, ciò che implicava notevoli conseguenze anche per la teoria politica.

In effetti, la separazione metafisica del soggetto della scienza dalla materia aveva reso la politica classica, fondata sull'iniziativa individuale e la saggezza personale, impossibile. Così come l'universale soggetto della scienza doveva abdicare ad ogni potere sulla realtà, allo stesso modo qualunque saggezza politica aristocratica era in balia della cieca tendenza all'autoconservazione caratterizzante la moltitudine. La funzione protettiva del potere politico, basata sia sull'uso della forza che su un intero insieme di strumenti pedagogici, si presentò così come imprescindibile⁴². La mostruosa immagine del sovrano disegnata nel frontespizio del *Leviathan* – la quale include la moltitudine nell'unità piuttosto che rappresentarla come una – funzionava come una profezia che si autoavvera: la persona immaginata funzionava sia come l'*effetto ideologico* di un *commonwealth* ben organizzato sia come la *causa effettiva* del suo buon funzionamento. Questo circolo virtuoso segna la nascita dell'ideologia della tecnocrazia in quanto forma di governo capace di garantire al soggetto della scienza un potere sulla realtà che lo status ipotetico della scienza galileiana non era in grado di garantire di per sé.

Da questa prospettiva, piuttosto che il fallimento di un mito politico⁴³, il *Leviathan* rappresenta il successo di un mito filosofico: il mito moderno di un ordine meccanicistico della natura che il mostruoso automaton debba automaticamente riprodurre nel campo politico, dove essa si impone come l'unica possibile alternativa chiara e distinta alla lotta perpetua tra le differenti parti del corpo politico. Questo mito filosofico rese possibile mantenere insieme in un unico doppio mostro una concezione legalista e determinista del movimento della materia iscritto nelle leggi di natura e la presunta indipendenza e neutralità del soggetto sovrano della scienza geometrica. In questo senso l'analisi fin qui condotta suggerisce che nella filosofia di Hobbes la scienza civile, una branca della filosofia naturale così come fu immaginata dalla filosofia meccanicistica del diciassettesimo secolo, nacque pronta a divenire uno strumento tecnico per il potere statale (quando lo stato moderno, vale la pena aggiungere, non esisteva ancora). Un'analisi congiunta del programma epistemologico e politico di Hobbes contribuirebbe così a spiegare la filosofia meccanicistica della prima modernità come una risposta ideologica alla mostruosa, non geometrica contingenza della materia evidenziata dalle spaventose pratiche sperimentali messe in atto durante la prima parte del diciassettesimo secolo, sia nella scienza galileiana della natura che nella guerra civile inglese. Da questa prospettiva, sebbene partendo da premesse metafisiche opposte, Descartes e Hobbes misero in atto la stessa mossa ideologica: essi esclusero la imprevedibilità sperimentale e la relatività epistemologica che abitavano la nuova scienza fin dai suoi albori.

Nell'accusare la filosofia meccanicistica di riduzionismo non si è inteso affermare che il materialismo sia in sé riduzionista. Al contrario, la forma specifica assunta dal mec-

42 A proposito dell'interesse fondamentale politico di Hobbes per l'educazione, si veda G.M. Vaughan, *Behemoth Teaches Leviathan*, Oxford, Lexington Books, 2002.

43 Secondo Schmitt, il «mito politico» di Hobbes fallisce in quanto accetta la discrepanza tra la credenza «interna» ed «esterna» dei cittadini: una separazione che implica una sorta di neutralità del potere dello stato moderno nei confronti dei valori degli individui, fonte di possibile sovversione politica. In breve, il razionalismo hobbesiano non sarebbe in grado di fondare lo stato sulle radici storico-culturali di un popolo: strutturale impotenza chiaramente dimostrata, ai suoi occhi, dal fallimento delle democrazie liberali. Cfr. C. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

canicismo in Hobbes è stata letta come una riduzione implicita del materialismo al suo apparente nemico: il dualismo metafisico sistematizzato da Descartes⁴⁴. Di fatto Hobbes non riferì mai l'espressione «leggi della natura» alle regolarità naturali⁴⁵, tuttavia, durante gli anni quaranta, la sua teoria politica si radicò sempre più su di una concezione della natura umana in quanto sottomessa al determinismo naturale. Di conseguenza la sola possibile alternativa al determinismo divenne il riferimento alla libertà trascendente teorizzata da Descartes. Sottostare a questa alternativa significa ancora oggi accettare il dualismo metafisico oppure, seguendo Hobbes, ridurre uno dei due termini all'altro. Di fatto, né l'idealismo della libera volontà né il materialismo determinista possono sfuggire tale alternativa e le sue conseguenze ideologiche. È in questo senso che la filosofia di Hobbes può dirsi riprodurre il dualismo cartesiano all'interno della tradizione materialista, cancellando dalla materia umana quella contingenza che intaccherebbe il rigore di un'immaginazione geometrica coerente con le esigenze della rappresentanza politica.

In realtà, il materialismo di Hobbes fu un'impostura precisamente perché, sulla scorta della metafisica cartesiana, prendeva per verità metafisica ciò che la scienza postulava sulla base delle sue esigenze epistemologiche, ovvero il determinismo ontologico e la garanzia, almeno in principio, della possibilità di una conoscenza assoluta di tipo geometrico. La scienza contemporanea può offrire molto di più, anche nel campo politico, ad una filosofia materialista. Tuttavia, per trarre anche una piccola parte delle dovute conseguenze teoriche dalla complessità caratterizzante la «materia in movimento», la filosofia deve rinunciare al punto di vista interamente ideologico stabilito dal meccanicismo della prima modernità e dalla sua metafisica: un punto di vista costituito a suo tempo attraverso la neutralizzazione di ciò che nella materia resisteva e ancora resiste le forme teologiche della sua rappresentazione sognate dai filosofi meccanicisti. Questa immagine del mondo influenzò lo sviluppo di teorie e pratiche politiche nei secoli seguenti e – come qui si è voluto suggerire – sebbene le sue caratteristiche fondamentali siano state attaccate e distrutte a livello delle scienze naturali, essa ancora informa il nostro approccio alla teoria e alla scienza politica.

44 Un'apertura nella direzione di questo percorso di ricerca si può trovare nell'ammirevole sintesi di C. Leijenhorst, *La causalité chez Hobbes et Descartes*, in *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, ed. D. Weber, Paris, Vrin, 2005, pp. 117-19.

45 Con la considerevole eccezione di un rapido riferimento alle «leggi della rifrazione» negli *Elements of Law* (EW IV, p. 6).

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 monstris*, 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 artificiali 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'avere 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.

LE MERAVIGLIE DEL POSSIBILE E L'ORRORE DELLA NECESSITÀ: VICO CRITICA SPINOZA

ROBERTO EVANGELISTA

Introduzione: la mostruosità di Spinoza

Il titolo di questo contributo è preso a prestito dall'antologia di racconti di fantascienza che uscì per l'Einaudi nel 1959 a cura di Sergio Solmi e Carlo Fruttero. Mi è sembrato appropriato utilizzarlo per affrontare la figura di Spinoza nell'opera vichiana e in particolare nella versione del 1730 della *Scienza nuova* dove troviamo, nella sezione dedicata alle *Correzioni miglioramenti e aggiunte*, una critica alle metafisiche di Spinoza e Locke. In particolare, però, gli strali vichiani si scagliano proprio contro l'autore dell'*Etica* il quale viene definito, ben poco cautamente, «uomo *senza pubblica Religione*, e 'n conseguenza rifiuto di tutte le *Repubbliche*»¹.

Tuttavia il riferimento all'antologia del 1959 non intende tanto richiamare alle meraviglie più o meno «orribili» che abitano l'immaginazione di mondi diversi dal nostro e che popolano spesso racconti e romanzi di fantascienza, quanto ad alcune affermazioni che si trovano proprio nel breve e denso saggio introduttivo di Solmi. Individuando gli elementi caratteristici della letteratura fantascientifica, lo scrittore traccia un legame tra *science-fiction* e romanzi di avventura. Proprio menzionando la comune attenzione per lo strano, il meraviglioso, lo sconosciuto, Solmi ricorda che se la letteratura d'avventura attingeva alle scoperte geografiche, la fantascienza è costretta a guardare alle stelle e al futuro sia esso prossimo o remoto. È proprio questa tensione verso il futuro e verso i futuri possibili che caratterizza la fantascienza come la fiaba più adatta ai nostri tempi. Ma soprattutto, la *science-fiction* è precisamente la proiezione del nostro presente in un «avvenire mitico»; non importa, infatti, quanto la letteratura anticipi del futuro attraverso la costruzione di mondi *possibili*, quanto gli scrittori si vestano di profetismo. Ciò che realmente importa nelle *fiabe* è la costruzione dell'utopia, la prospettiva che si getta sul presente e sul futuro². L'introduzione di Solmi ha molti spunti vichiani, ma l'accento che viene posto sulla costruzione e il pensiero della possibilità a partire dallo sguardo sul nostro presente, per comprenderlo ed eventualmente «correggerlo», mi sembra una cifra suggestiva per inquadrare la critica che Vico muove a Spinoza, accusato di essere

1 G.B. Vico, *Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, p. 437.

2 Si veda S. Solmi, *Prefazione*, in S. Solmi – C. Fruttero, *Le meraviglie del possibile. Antologia della fantascienza*, Torino, Einaudi, 2014³ (1959), pp. IX-XXIV.

un vero e proprio mostro, propugnatore di una filosofia antireligiosa e antisociale. Attraverso la filosofia di Spinoza, sarebbe allora impossibile pensare lo sviluppo di una civiltà, i bestioni rimarrebbero *mostri* e non darebbero vita ad alcuna costruzione culturale, politica, religiosa.

Spinoza diventa una vera e propria maschera di barbarie, ateismo e materialismo per molti autori. Non solo per apologeti cattolici, ma anche per convinti illuministi. Sin dalla pubblicazione dell'*Opera posthuma* e nel corso del XVIII secolo, l'accusa di spinozismo diventa un vero e proprio *topos* letterario per smontare un intero sistema di pensiero o anche una singola tesi. Accusare di spinozismo voleva dire mettere una pesante ipoteca sull'opera di un autore, e bisognerà attendere il romanticismo prima che della riflessione di Spinoza venisse privilegiato l'aspetto spiritualista, guardando in una prospettiva diversa ciò che John Toland aveva chiamato *panteismo*. Su posizioni differenti e in maniera più o meno opportunistica molti autori si affannano a criticare Spinoza o a confrontarsi con quello che veniva, non senza qualche ragione, scambiato per un sistema materialista. Tschirnhaus, il già nominato Toland, Bayle, Locke, ma anche Carroll in Inghilterra (il quale accusa proprio Locke di spinozismo), Boulainvilliers in Francia, oppure a Napoli (in maniera più o meno esplicita) Tommaso Rossi, Francesco Longano, Pietro Giannone e Biagio Garofalo, Alfonso Maria de' Liguori e appunto – tra le voci più autorevoli – Giambattista Vico³. Non è certo mia intenzione esaurire un aspetto così importante della ricezione spinoziana, come l'accusa di materialismo al pensiero dell'autore dell'*Etica*, attraverso una breve lista di nomi. I temi messi in gioco da questa linea interpretativa sono infatti molteplici e complessi. Ma soprattutto densi di sfumature e piccole differenze, nonché di artifici e argomentazioni più o meno retoriche, sono le posizioni esplicite e implicite che spesso si trovano negli autori sunnominati. Storia affascinante, nella quale vengono messi in gioco argomenti come la mortalità dell'anima, la casualità della materia, la natura dell'estensione e del movimento, il rapporto fra mente e corpo. In una parola il materialismo, più elegantemente chiamato epicureismo. Il materialismo spinoziano, si svilupperebbe attraverso la pretesa di dotare l'estensione di una natura indipendente; in particolare, la materia non sarebbe affatto distinta dalla sostanza e il pensiero altro non sarebbe che un riflesso di questa materia. La riflessione spinoziana viene generalmente letta come un tentativo (secondo alcuni interpreti riuscito, secondo altri – come Toland – fallito) di dotare la materia di una forza creatrice autonoma. Nella migliore delle ipotesi, Spinoza punta a confondere le idee; nella peggiore costruisce un

3 Tracciare una storia dello spinozismo non è cosa facile. Ma si possono isolare alcuni aspetti, comuni alle figure nominate e a quelle tacite, che fanno parte della ricezione di Spinoza. La critica spinoziana si concentra, infatti, su due fuochi: il primo è quello materialista; la metafisica spinoziana viene letta come una metafisica della materia, con tutto ciò che concerne sia in termini di dottrina della natura che di dottrina dell'anima. Un altro fuoco è quello che si concentra sugli aspetti politici e religiosi della riflessione spinoziana. La dottrina di Spinoza sarebbe una messa in discussione dei dogmi e delle scritture, ma in generale di tutta la dottrina cristiana, a partire dall'antico testamento. Se la prima linea interpretativa fa di Spinoza una specie di epicureo, la seconda tende a farne una sorta di libertino. In alcuni degli autori menzionati, questi due fuochi tematici si incrociano, ma rimangono in ogni caso ben riconoscibili. Un discorso più approfondito meriterebbe anche la storia della ricezione tedesca di Spinoza, che a partire da Tschirnhaus mostra una particolare attenzione ai legami tra la dottrina della natura e la dottrina della religione; questa linea interpretativa, si vedrà, muterà direzione proprio alla fine del XVIII secolo. Sulla ricostruzione del contesto romantico rinvio a V. Morfino (a cura di), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano, Unicopli, 1998. A proposito, invece, della lettura idealistica, si veda Id., *Substantia sive organismus*, Milano, Guerini e Associati, 1997.

sistema esplicitamente e pericolosamente epicureo, che conduce all'ateismo. Gli autori credenti, o semplicemente prudenti, si affrettano a stigmatizzare questa posizione come una mostruosità, oltretutto un controsenso, soprattutto quando se ne trarrebbero le conseguenze politiche che impediscono la possibilità di vedere nella storia dell'uomo una qualche evoluzione. Anche un materialista come Toland, nonostante prenda da Spinoza numerosi argomenti soprattutto in merito alla storia ebraica e all'esegesi biblica, comprende che senza la precisa volontà e la forza politica di Mosè, l'evoluzione degli ebrei sarebbe stata impossibile facendo ricorso solo all'idea di una evoluzione naturale⁴. Ma in questo contesto, la voce di Vico rappresenta una posizione diversa, che molto ha da spartire con quelle che ho provato a menzionare, ma che affronta la questione assumendosi il compito di definire la metafisica di Spinoza a partire dal concetto centrale di necessità. La necessità diventa dunque una lente distorsiva dalla quale guardare la natura umana, e presenta conseguenze pericolose soprattutto perché si rivela contigua alla casualità più perversa che lascia l'uomo privo di strumenti di fronte alla sua bestialità.

In questo contributo tenterò di commentare la critica alla metafisica di Spinoza per riflettere sul tipo di filosofia che per Vico si caratterizza come mostruoso e contro-natura, traendone alcune conseguenze senza perdere di vista il riferimento letterario alla possibilità come *habitus* nel quale l'uomo può agire e svilupparsi attraverso la normatività di un *sensu comune*.

1. La Riprensione di Vico

La critica vichiana a Spinoza si trova sparsa nell'opera vichiana, ma i passi più importanti sembrano essere i seguenti: la *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinosa e di Giovanni Locke*, contenuta nelle *Correzioni miglioramenti e aggiunte alla Scienza nuova* del 1730; un passo nel quale Vico commenta la *Dipintura*, che pure si trova nella versione «mediana» della *Scienza nuova*, un paragrafo *contra spinosam* contenuto nel *De constantia jurisprudentis* e infine una lettera a Filippo Monti del 1724. Dedicherò più spazio a questi testi, che saranno utili per chiarire alcune questioni, e proverò ad analizzarli, tentando di trarne alcune conseguenze.

Nella *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinosa, e di Giovanni Locke*, Vico sintetizza un aspetto della sua critica a Cartesio e formalizza il suo rifiuto delle soluzioni stoiche ed epicuree, di cui sono rispettivamente esempi proprio Spinoza e Locke. Vico non è nuovo alla critica cartesiana, una parte di questa critica viene anticipata nel *De Antiquissima* e riguarda proprio l'impianto del *cogito* che – secondo Vico – sarebbe lontano dal produrre una conoscenza vera e certa. Il *cogito* cartesiano non avrebbe, insomma, un valore epistemologico⁵. Quasi venti anni dopo Vico ritorna

4 In realtà molte sono le questioni aperte da Toland, a cominciare dal problema del movimento di cui in Spinoza, secondo il filosofo inglese, non verrebbe spiegata l'origine, rischiando di far crollare tutto il suo sistema metafisico. Cfr. J. Toland, *Lettere a Serena*, in Id., *Opere*, a cura di C. Giuntini, Milano, UTET, 2002, in part. pp. 283-284. Per quanto riguarda invece le teorie politiche di Toland rimando al volume di M. Iofrida, *La filosofia di John Toland: spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, FrancoAngeli, 1980.

5 Cfr. G. Vico, *De antiquissima italorum spientia*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, cap. I, § 2, pp. 29-37. Non mi soffermo sulle implicazioni di questa critica, ma rinvio ad alcuni recenti contributi che hanno il merito di mettere in luce quanto la critica al cartesianesimo non costituisca un esito «pessimista», secondo il quale l'uomo può avere coscienza

sul «problema Cartesio», ma questa volta parte da una critica all'ontologia. Non è solo il *cogito* ad essere messo sotto accusa ma lo stesso punto di partenza della metafisica cartesiana, ovvero il concetto di sostanza. In questo caso, si vede, Descartes non è altro che un grimaldello utile ad aprire un altro fronte: quello del materialismo delle metafisiche di Locke e, ovviamente, di Spinoza⁶. Non perché il riferimento all'autore del *Discorso del metodo* sia solo retorico, ma perché l'errore di Cartesio secondo Vico è proprio quello di aver aperto la strada a una metafisica nella quale vengono confusi i piani con la conoscenza fisica, immaginando una finzione, la sostanza appunto, che si comporterebbe come un oggetto fisico e naturale. Questa impostazione non può che essere sconfessata da Vico in virtù del tentativo di creare una nuova scienza che sia la storia umana, e che separi nettamente mondo umano e mondo fisico. Per attuare questa separazione non si potrà che concepire diversamente la natura umana come l'espressione di una intelligenza che *utilizza* la *physis* invece di subirla, dando senso a un mondo fisico che non può essere conosciuto né riprodotto⁷.

Cartesio, scrive Vico, «sconosce l'Ente, e 'ncomincia a conoscer le cose dalla sostanza». Questa sostanza, stando a Descartes, è composta di due *res*, una delle quali *sta sotto* – dice Vico – mentre l'altra vi si sostiene e vi si appoggia. Cartesio avrebbe dovuto cominciare da un'essere vero e non dall'uomo, che è un essere complesso perché perturbato da una serie di limitazioni che lasciano la nostra conoscenza inciampare in ostacoli che possono essere rimossi solo con un metodo conoscitivo differente. I filosofi possono cominciare a meditare solo a partire da un vero ente che è Dio.

E Renato delle Carte certamente l'avrebbe riconosciuto, se l'avesse avvertito dentro la stessa *dubitazione*, che fa *del suo essere*. Imperciocchè, se io *dubito*, *se io sia*, o *no*,

di se stesso ma non scienza vera e propria. Il rapporto tra scienza *externa* e consapevolezza è determinato in maniera del tutto originale rispetto agli esiti del cartesianesimo, mettendo in conto – soprattutto – il rapporto mente-corpo. Da questo punto di vista, il Vico anti-cartesiano condurrebbe verso un'idea dell'essere umano in cui mente e corpo si completano riflettendosi reciprocamente. D'altra parte, la mente stessa risulta legata al corpo attraverso il quale esprime le sue facoltà. Si veda su questi temi G. Cacciatore, «Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo'», in G. Cacciatore – V. Gessa Kurotschka – E. Nuzzo – M. Sanna – A. Scognamiglio, *Il corpo e le sue facoltà*. G.B. Vico, «Laboratorio dell'ISPF» 1 2005, pp. 91-105, poi in G. Cacciatore, *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna – R. Diana – A. Mascolo, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015, pp. 71-86. Sulla critica a Cartesio rinvio principalmente al primo fascicolo del numero XL del «Bollettino del centro di studi vichiani» e in particolare a M. Sanna, *Dallo scire al consire: un moderno itinerario cognitivo*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 40 (2010), 1, pp. 79-91; in questo saggio viene discusso in particolare il rapporto tra certezza e verità come contenuto originale della gnoseologia vichiana. Cfr anche G. Cerchiai, *La natura integrale dell'uomo. Coscienza e facoltà nel De antiquissima italarum sapientia*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 40 (2010), 1, pp. 93-113 a proposito del rapporto mente-corpo implicato dalla critica cartesiana; e infine, per quanto riguarda l'idea della limitatezza della mente umana, R. Diana, *Depotenziamento del cogito e «disappartenenza» dell'io*. In margine al De antiquissima, «Bollettino del centro di studi vichiani» 40 (2010), 1, pp. 115-124. Sul rapporto tra Vico e Cartesio e in particolare sulla accettazione di alcuni aspetti del cartesianesimo, si veda P. Girard, *Giambattista Vico critique de Descartes?*, in D. Kolesnik-Antoine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 501-519.

6 Sul rapporto tra Vico e Locke cfr. M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della metafisica alla moda lockiana*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 30 (2000), pp. 31-50.

7 A proposito della naturalizzazione del mondo umano come annullamento dell'uomo stesso si veda E. Paci, *Ingens sylva: saggio sulla filosofia di G.B. Vico*, Milano, Mondadori, 1949.

dubito del mio *esser vero*: dal qual è impossibile, ch'io vada in ricerca, se non vi è il *vero essere*; perch'è *impossibile ricercar cosa, della quale non s'abbia verun'idea*. Or *dubitando* io dell' *esser mio*, né dubitando del *Vero Essere*; il *Vero Essere* è *realmente distinto dall'esser mio*: il mio essere è *terminato da corpo*, e da *tempo*, che mi fanno *necessità*: adunque l' *Ente Vero* è *scevero da corpo*, e perciò *sopra il corpo*, e quindi *sopra il tempo*, il qual è *misura del corpo* secondo il *prima*, e 'l *poi*, o per me' dire, è *misurato dal moto del corpo*; e 'n conseguenza di tutto ciò l' *Ente Vero* è *Eterno, Infinito, Libero*. Così egli Renato avrebbe, come a *buon Filosofo* conveniva, cominciato da una *idea semplicissima*, che non ha mescolata *niuna composizione*, qual è quella dell' *Ente*⁸.

Il vero ente è di sicuro separato dal mio essere che invece è *necessitato* dal tempo e dallo spazio, ossia non è *libero*. La sostanza, che è un concetto applicabile sia al pensiero che al corpo, è un concetto ambiguo e complesso che non parte dalla libertà di un essere semplicissimo, ma che soprattutto permette a Spinoza, con il «pretesto» di correggere il sistema cartesiano, di propugnare una visione distorta, secondo cui esisterebbe un'unica sostanza «e questa esser' o *mente*, o *corpo*» infiniti, perché né il corpo limita la mente, né la mente limita il corpo («*non terminando né corpo mente, né mente corpo*»). Spinoza, infine, stabilirebbe l'esistenza di un dio fatto di mente e di corpo infiniti, il che equivale, secondo Vico, a un dio operante per necessità. La critica di Vico all'autore dell'*Etica* sembra risolversi in una critica alla sua posizione monistica⁹. Simile, ma di segno opposto, è la metafisica di Locke. Il quale «adorna la *Metafisica d'Epicuro*; e vuole, che tutte l'*idee sien' in noi per supposizione* et essere *risalti del corpo* e s'è costretto a dar' un *Dio tutto corpo operante a caso*»¹⁰.

Caso e necessità sono due risultati opposti di una metafisica che condivide un errore comune che fu di Cartesio. L'errore che sta a fondamento della metafisica cartesiana viene sintetizzato nel *De antiquissima*¹¹: «[Cartesio] trasportò direttamente la fisica nella metafisica e ragionò di cose metafisiche con metodo fisico, cioè per atti e forme». Questa impostazione, però, deriva da un altro errore che ha a che fare con il mancato utilizzo

8 G. Vico, *Scienza nuova 1730*, cit., pp. 436-437.

9 Ivi, p. 437: «Cotal maniera di filosofare diede lo scandalo a Benedetto Spinosa, huomo senza pubblica Religione, e 'n conseguenza rifiuto di tutte le Repubbliche, e per odio di tutte intimò una guerra aperta a tutte le Religioni: e non dando altro che la Sostanza; e questa esser' o *mente*, o *corpo*; e non terminando né *corpo mente*, né *mente corpo*: per tutto ciò stabilì un *Dio d'infinita mente*, in *infinito corpo*: e perciò *operante per necessità*».

10 *Ibidem*: «Ma il Locke veda, s'ella è per *supposizione*, l'*idea del Vero Essere*, la qual'io mi ritruovo aver'innanzi l'*idea del mio essere*, ch'è tanto dire, quanto innanzi del mio supposto: la qual, perch'è del *Vero Ente*, essendo del *Vero Bene*, mi mena a ricercare nel suo *Essere l'esser mio*: talché ella non mi è *venuta dal mio corpo*, del qual'io ancor dubito, dentro la *dubitazion del mio essere*: dal *corpo* è nato il *tempo*; e dal *corpo*, e dal *tempo*, che si *misura col moto del corpo*, ove non sia *mente*, la quale *regoli il moto del corpo*, esce il *Caso*». Sul rapporto tra Locke e Vico il lavoro di Costa, del 1970, traccia certamente le linee guida fondamentali per una ricerca che non si limiti a prendere parte per un Vico anti o pro-illuminista: G. Costa, *Vico e Locke*, «Giornale critico della filosofia italiana» 49 (1970), pp. 344-361. Questa linea di ricerca viene continuata nel contributo di M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda» lockiana* cit.; in questo saggio il rapporto tra i due filosofi viene analizzato sia sul piano metafisico che sul piano politico. Suggestiva è la tesi secondo la quale l'espunzione del brano della critica alle metafisiche di Cartesio, Locke e Spinoza, che in effetti scompare nell'edizione del 1744 della *Scienza nuova*, rispecchi, piuttosto che un'autocensura, una maturazione concettuale da parte di Vico, con un conseguente affinamento degli strumenti teorici.

11 G. Vico, *De Antiquissima* cit., cap. IV, §1, p. 77.

di Platone nella costruzione della metafisica. Descartes non comprende, in effetti, che esiste un genere di cose che, scrive Vico, «pur non essendo esteso, è tuttavia capace di estensione», invece Vico ripropone, di Platone, solo una versione schematica del dualismo ontologico, per cui «il mondo fisico» sarebbe «un mondo di cose imperfette e divisibili indefinitamente», mentre invece «il mondo metafisico» sarebbe «un mondo di idee, cioè delle cose ottime, ossia delle virtù indivisibili»¹². Così facendo, il filosofo francese non riconoscerebbe la *gerarchia* ontologica secondo la quale esisterebbe una idea, una virtù, della materia. Cartesio distingue estensione e pensiero e tratta la materia, sebbene creata e divisibile, come un ente metafisico, trasportando, appunto, la fisica nella metafisica. Inoltre la filosofia eredita, da Cartesio, un sistema in cui le due sostanze si trovano in un rapporto squilibrato; così – per «rimediare» all'errore cartesiano – Spinoza e Locke elaborano due sistemi differenti ma simili nel risultato, che è l'idea di un mondo naturale nel quale l'azione di Dio non si rivela come quella propria a una libera volontà. A Vico appare che – ferme restando le differenze tra i due autori – la natura divina si avvicina piuttosto alla natura materiale. L'impossibilità di dotarsi degli strumenti teorici (che invece Vico avrà preparato per la redazione della sua *Scienza nuova*) per pensare l'intervento divino nella storia umana è conseguenza dell'idea lockiana per cui le idee e la nostra mente non sarebbero altro che il riflesso del corpo e dunque dipenderebbero dalla limitatezza e dai bisogni del corpo medesimo; lo stesso risultato consegue all'idea che esista un dio che sia mente infinita in infinito corpo e dunque, che operi secondo necessità. Necessità che non è altro se non il *caso* compreso come ineluttabile. Caso è il nome che diamo ai fenomeni naturali quando non riusciamo a spiegarci le regole che li producono. Necessità è il nome che diamo agli stessi fenomeni quando riusciamo a conoscerne le ragioni, senza che queste ragioni corrispondano a un progetto o a un disegno divino; più semplicemente senza che questi fenomeni possano essere ricondotti a un *sensu*. Un dio di mente infinita, che però subisce le *necessità* e i bisogni di un corpo infinito è semplicemente capace di comprendere la necessità, ma non capace di determinarla né di pensarla. Il dio di Spinoza è un dio *immobile*, che non può esprimersi nelle vicende e nella storia umana. L'esito dell'ateismo è dunque a portata di mano nella maniera più mostruosa: affermare dio per negarlo¹³.

12 *Ibidem*.

13 Sul problema dell'intervento divino nella storia umana si aprirebbe un discorso decisamente vasto. Seguendo l'interpretazione di Nuzzo, si può affermare che Vico immagina piuttosto che la mente divina stabilisca un ordine delle cose e che l'uomo ne partecipi. Questa posizione implica però di ridiscutere il rapporto ambivalente con Malebranche, che – secondo Nuzzo – rimane un autore di riferimento in senso positivo nell'elaborazione della teoria della provvidenza. Su questo, e sulle implicazioni teologiche del discorso vichiano, si veda E. Nuzzo, *Between Orthodoxy and Etherodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria*, in S. Mortimer – J. Robertson (ed. by), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 205-234; ma anche Id., *I caratteri dei popoli nella nuova scienza delle nazioni di Vico. Tra causalità sacra, causalità storica, causalità naturale*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 129-178. Ancora sulla provvidenza si veda il saggio di R. Mazzola, *Religione e provvidenza in Vico*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 26-27 (1996-1997), pp. 101-126; in questo saggio Mazzola insiste sul rapporto tra *occasioni* e volontà divina, riconducendo il principio della provvidenza a un'istanza che affermerebbe la libertà umana attraverso la riconduzione delle azioni storiche dell'uomo a una razionalità. Si affaccia l'idea del rapporto tra provvidenza e *ordine* delle cose umane, rapporto che è stato analizzato in G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale scientifica, 2001. Riconsiderando il rapporto di Vico con autori a

Locke e Spinoza sono certo vicini, come vicina è, negli esiti se non nei presupposti, la coppia caso-necessità¹⁴. Sia il caso che la necessità, potremmo dire, possono darsi a partire da una sproporzione nella concezione del corpo: se in Locke vi è solo corpo, e dunque, caso, in Spinoza un dio che sia infinito corpo e infinita mente risponde «passivamente» a leggi necessarie. Il risultato per quanto riguarda il posto dell'uomo nella natura non sembra cambiare¹⁵.

lui contemporanei, in particolare con Malebranche, si veda anche A. Stile, «*La corpulenza del padre Malebranche*», «Bollettino del centro di studi vichiani» 30 (2000), pp. 51-60. La critica di Vico a Malebranche richiama quella fatta a Spinoza e a Locke: anche il filosofo francese, infatti, tenterebbe una spiegazione delle cose che riguardano la mente, attraverso la relazione delle idee ai corpi. Scrive Vico, infatti, «il Malebranche confessa e professa la dura necessità, che naturalmente ci preme di spiegare le cose delle Menti per rapporto a quelle de' corpi». Cfr. A. Stile, «*La corpulenza del padre Malebranche*» cit., p. 52 e – per il passo vichiano citato – G. Vico, *Epistole*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, Ep. 92, p. 197. Un'altra notazione va fatta sulla relazione tra metodo geometrico e ateismo; più precisamente, Spinoza userebbe il metodo geometrico in maniera sbagliata e distorta e soprattutto applicandolo a un campo che non sarebbe quello adeguato. Scrive Vico in una lettera a Muzio Gaeta: «V(ostra) S(ignor)ia ill(ustriss)ima non usa il metodo mattematico, il quale, non sono figure di linee, o numeri, non porta necessità, e spesso in vece di dimostrar il vero, può dar'apparenza di dimostrazione al falso, come con lo stesso metodo geometrico *Benedetto Spinoza* impone a cervelli deboli una Metafisica dimostrata che porta all'ateismo»; Id., *Epistole* cit., Ep. 90, p. 190. Spinoza sembra credere che il linguaggio più adeguato per esprimere l'azione di un dio di mente infinita, ma allo stesso tempo limitato infinitamente dal corpo, sia quello della geometria, che infatti parte proprio dalla divisione dei concetti, come se fossero corpi e spazi delimitati da linee e punti; esiste una relazione tra metodo e contenuto dell'*Etica*; un'opera che – evidentemente – aspira a spiegare un dio che agisce attraverso la stessa necessità secondo cui un geometra mostra e dimostra i suoi teoremi; come se l'uomo potesse avere una cognizione diretta di dio nella quale vero e fatto coinciderebbero. La questione è indubbiamente più complessa, ma si veda a tal proposito ivi, Ep. 92, pp. 196-197: «io travagliava di dimostrare, che l'Uomo è Dio nel Mondo delle grandezze astratte, e Dio è Geometra nel Mondo delle concrete, ch'è tanto dire quanto nel Mondo della Natura e de' corpi. Poiché la Mente Umana principia la Geometria dal punto ch'è cosa, che non ha parti, e 'n conseguenza è infinito; onde è quello, che egregiamente Galileo dice, che quando siamo ridotti a' punti, si perde ogni maggioranza, ogni minoranza, ogni egualità; il perché i cerchi concentrici, e i lati de quadrati con le diagonali si segano ne' medesimi punti: e come comincia dall'Infinito, così all'Infinito si porta con quel postulato, che sia lecito di menare in infinito una Linea: dentro di sé contiene gli elementi della grandezza astratta continova, che sono le proposizioni dimostrate da cotal Scienza: ne dispone essa le guise, e disponendole le conosce, e conoscendole fa il Vero geometrico; [...] nel Geometra, come in Dio, lo stesso è il conoscere e 'l fare».

14 Già Cicerone aveva avvicinato le due concezioni, quella degli epicurei e degli stoici, come ricorda P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, ETS, 2001, in part. p. 60.

15 Per aggiungere alcuni elementi riguardo la critica di Vico alla concezione moderna e in generale cartesiana del corpo si può considerare un passo del *De antiquissima*: «Cartesio, grandissimo sia come metafisico che come geometra, si avvicinò alla dottrina di Epicuro e pose rimedio, con una felice spiegazione dei fatti particolari, agli errori commessi da Epicuro nella spiegazione dei principi del moto e della formazione degli elementi, derivati dall'aver supposto l'esistenza di un tutto pieno, così come Epicuro aveva posto rimedio agli errori sulla teoria del vuoto e della declinazione degli atomi. La ragione di questo non sarà forse da ricercare nel fatto che entrambi trattarono delle cose naturali traducendole in figure e macchine? È certo vero che gli effetti peculiari della natura hanno forma e moto, ma cosa succede per i principi e le virtù, invece, quando non è possibile figura per le realtà prive di forma, né macchina per le realtà indefinite?»; G. Vico, *De Antiquissima* cit., cap. IV, § 1, p. 67. È certo che il passaggio dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova* non è così automatico, ed è certo che proprio in merito alla critica a Cartesio, e poi Spinoza e Locke, Vico andrà ad accumulare materiali per raffinare i suoi strumenti retorici (come detto nel saggio già citato di M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda» lockiana* cit.),

2. «Perché Ebreo, non aveva niuna Repubblica»

Bisogna precisare, prima di andare avanti, che la questione posta in questo contributo non è giudicare la lettera della critica vichiana rispetto al testo e alla filosofia di Spinoza. Più semplicemente, non si tratta tanto di capire quanto si possa approvare o meno l'opinione di Vico alla riflessione spinoziana. Ed è mia intenzione anche lasciare da parte il rapporto tra i due, che è comunque stato ben analizzato in contributi certamente più centrati sul tema¹⁶. Che in Vico possano esserci motivi di assonanza con lo spinozismo non è da negare, ma altrettanto serenamente si può affermare che il rapporto tra i due filosofi sia più da complicarsi che da semplificarsi, mantenendo uno sguardo anche sull'evoluzione del rapporto tra Vico e l'epicureismo e tra Vico e lo stoicismo¹⁷.

Il dato che mi pare di cogliere rispetto alla *Riprensione* vichiana, poi espunta dall'ultima edizione della *Scienza nuova*, è il nesso tra necessità e caso. La cosiddetta libertà spinoziana, affermata per mezzo della necessità naturale¹⁸, risulta agli occhi di Vico una vera e propria mostruosità, perché non sarebbe altro che una necessità senza governo, senza logica, senza regole; una necessità caotica, altro che libera. Già in un'epistola a Filippo Monti del 1724 Vico aveva avvertito circa la pericolosità del connubio tra epicureismo e stoicismo, riferendosi in particolare proprio alle conseguenze in merito alla riflessione politica.

I Principj [del diritto naturale] si vanno a ritrovare dentro quelli della Sacra Storia, che anche per umana credenza è la più antica di tutte, che a noi son giunte, anche la fa-

e probabilmente, a fronte di un recupero della tematica della corporeità nella *Scienza nuova*, qui Vico ha ancora bisogno di colpire il primato del corpo nella costruzione di un metodo conoscitivo. A tal proposito si veda la nota al passo citato dal *De antiquissima*: «Per Vico atomi e moto non sono i principi ultimi della materia come per Epicuro e Descartes, ma solo manifestazioni fenomeniche. Egli spinge a superare la teoria degli atomi e del moto, ad abbandonare il primato del corpo e della conoscenza sensibile proposto dalla cultura investigante»; G. Vico, *De antiquissima* cit., p. 67, n. 45.

- 16 Riperto di seguito l'opinione di Cristofolini, da discutere, ma significativa sulla natura della distanza tra Vico e Spinoza. Cristofolini, ne fa un problema storico più che teoretico (sempre se si vuole considerare i due aspetti come indipendenti). Ammettendo i motivi di distanze e i motivi di vicinanza tra i due autori – evidentemente con riferimento anche alle interpretazioni di Badaloni – Cristofolini propende per una ragione storica, di tradizione: «Lo Spinoza esplicitamente combattuto da Vico lo abbiamo visto. Quello di cui si riprendono implicitamente e senza nominarlo itinerari, pensieri e stilemi, è stato tante volte studiato. Ma se andiamo al cuore dei problemi, l'opposizione è vera e non è di un singolo filosofo nei confronti di un altro, ma di una intera tradizione nei confronti di un'altra. Una tradizione, che possiamo chiamare ciceroniana o virgiliana e che discende nel cristianesimo, assegna alla paura le dignità del fondamento della virtù, e pone in secondo ordine la libertà. L'altra, da ricollegarsi a Epicuro e a Lucrezio, instaura il nesso di saggezza e libertà contro la paura. Vico è sul primo versante, Spinoza sul secondo»; P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro* cit., p. 73.
- 17 L'evoluzione e il mutamento del rapporto di Vico con lo stoicismo e l'epicureismo è stato affrontato nell'importante saggio di F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1932. La posizione di Badaloni in proposito, però, vuole dimostrare che lo stoicismo rimane un elemento sempre presente in tutta la filosofia vichiana. Questa posizione apre una discussione sul tipo di ricezione stoica nel Regno di Napoli e nelle accademie europee: si veda N. Badaloni, *Introduzione*, in G.B. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, in part. pp. IX-LVIII. Sulla lettura di Badaloni si veda anche il contributo di R. Caporali, *Ragione e natura nella filosofia di Vico*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 12-13 (1982-1983), pp. 151-197.
- 18 Su questo nesso rimando al bel volume di S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e prassi della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2000.

volosa de' greci: e quivi umanamente si stabiliscono con la dottrina Platonica, che serve alla Provvidenza; e si difendono contro il Fato degli Stoici, il Caso degli Epicurei; e si confermano contro Obbes, Spinoza, Bayle, ed ultimamente Lock, i quali tutti con quelle stesse loro dottrine, con le quali oppugnano le massime civili cattoliche, si dimostrarono andar'essi a distruggere, quanto è per loro, tutta l'umana società¹⁹.

Negare la provvidenza, sia esplicitamente in merito alla politica come fanno Selden, Grozio e Pufendorf²⁰, sia implicitamente, propugnando una metafisica materialista, come fanno appunto Locke, Spinoza, Hobbes, Bayle, significa negare la possibilità di una convivenza civile, di uno sviluppo delle *nazioni* o delle società umane in cui le utilità individuali «crescano» e maturino verso un ordine comune. Senza voler entrare nel merito di quanto la tradizione epicurea poteva aver avuto il suo peso nel tentativo di Vico (e non solo) di ricostruire la mentalità dei primitivi²¹, e senza volersi dilungare per ora sulla natura di questo ordine comune nel quale dovrebbero *maturarsi* le utilità degli uomini, ovvero le loro necessità e i loro bisogni, resta il fatto che la natura e il dio di Spinoza sono una vera e propria mostruosità teoretica, mossa da cieco caso o da sorda necessità, mostruosità che fa guadagnare all'autore dell'*Etica* la qualifica di *rifiuto di tutte le Repubbliche*. Analogo concetto verrà ripreso nella seconda edizione della *Scienza nuova*, quella del 1730. In questa versione, infatti, appare una figura, la *Dipintura*, che Vico fa incidere (e che conserverà nell'edizione del 1744) per spiegare i principi della scienza nuova che intende «fondare».

La *Dipintura*²² presenta la raffigurazione di una donna con le tempie alate e, al collo, un gioiello convesso. La donna, che sarebbe la metafisica, sovrasta un globo in bilico su un altare, per metà in ombra e per metà in luce, che rappresenta il mondo fisico che i filosofi hanno potuto (e possono) spiegare solo in parte, perché hanno contemplato la divina provvidenza solo attraverso l'ordine naturale²³. In alto si vede un triangolo che emana un fascio di luce che va a riflettersi sul gioiello convesso della metafisica, che guarda a dio ma che deve riflettere la sua luce, a significare il cuore *terso e puro* con cui la metafisica, pur svettando a contemplare dio, deve accogliere la conoscenza.

19 G. Vico, *Epistole* cit., Ep. 31, pp. 109-110.

20 Anche loro bersaglio della critica vichiana. Cfr. *ivi*, p. 109: «si confutano innanzi i tre sistemi, prima del Grozio, il quale come sociniano pone la natural'innocenza in una semplicità di natura umana; dipoi quello del Seldeno, perché di fatto non ebbe mai uso alcuno appo le altre nazioni; finalmente quello del Pufendorfo, che pone un'ipotesi scandalosa dell'uom gittato nel mondo senza cura, o ajuto di altrui: e si riprendono tutti e tre per due ragioni comuni; una perche niuno vi stabilisce per suo proprio e primo principio la Provvidenza; l'altra perché le autorità, con le quali ciascuno conferma il suo, almeno circa i tempi oscuro, favoloso, e storico vicino alle favole non han certezza di significazione». La critica ai tre sistemi del diritto naturale era già stata esposta nell'edizione del 1725 della *Scienza nuova*: cfr. G. Vico, *Scienza nuova 1725*, in *Id.*, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna – V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, Libro I, cap. V, pp. 48-52. Sulla questione si veda M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda» lockiana* cit.

21 Come riconosce per esempio Costa in G. Costa, *G.B. Vico tra «platonici» e «monastici»: il termine Ragione nella filosofia italiana dal Rinascimento alla Scienza nuova*, in M. Fattori e M.L. Bianchi, *Ratio*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 367-408.

22 Voglio cogliere l'occasione per segnalare sulla *Dipintura* il volume di T. Gilbhard, *Vicos Denkbild. Studien zur Dipintura der Scienza nuova und der Lehre von Ingenium*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2012.

23 Cfr. G. Vico, *Scienza nuova 1730* cit., p. 27.

IL RAGGIO DELLA DIVINA PROVVEDENZA, CHE RIFLETTE IN UN GIOIELLO CONVESSO, DI CHE ADORNA IL PETTO LA METAFISICA, dinota il *cuor terso*, e *puro*, che qui la *Metafisica* dev' avere, *non lordo*, né *sporcat*o da *superbia di spirito*, o da *viltà di corporali piaceri*; dal primo de' quali *Zenone* diede il *Fato*, dal secondo portato *Epicuro* diede il *Caso*, & entrambi perciò niegarono la *Divina Provvedenza*²⁴.

La luce di dio, spiega subito Vico, non va a finire direttamente sulla fronte della donna alata, ma si rifrange sul gioiello per spargersi in direzione delle cose morali pubbliche, ossia dei costumi delle nazioni, attraverso cui la conoscenza può ritrovare la mente provvidenziale divina²⁵. Vi sono poi altri elementi che richiamano al lavoro degli uomini, a quegli strumenti culturali e materiali che permettono di costruire le nazioni e la socialità, evitando all'uomo il destino di qualsiasi altra bestia, ovvero quello di combattere da solo una guerra contro la natura e i suoi simili, potendo contare solo su provvisorie e utilitarie associazioni. Nei fatti Vico non vede molta differenza tra la repubblica hobbesiana o spinoziana e il branco di lupi: gli Stati pensati come aggregati che rispondono a una necessità naturale, durano il tempo del bisogno che li ha fatti sorgere, pronti poi a disgregarsi nuovamente. Le nazioni, sebbene non eterne, si fonderebbero invece su principi di socievolezza che trasformano le utilità e i bisogni, armonizzandole in un disegno provvidenziale. Vico ha già spiegato perché una parte del globo che rappresenterebbe il mondo naturale si trova in ombra. La ragione è che i filosofi hanno sinora conosciuto la natura per quella parte che riguarda gli onori che si danno a Dio, come se egli fosse mente signora della natura, libera e assoluta, responsabile della nostra conservazione. Questa prospettiva non è scorretta ma è, appunto, parziale. Poiché Vico ha in mente sempre l'agire umano e l'ordine che questo agire può assumere, la parte che rimane da scoprire del mondo naturale è quella che riguarda gli uomini, la cui natura è di essere socievoli, «alla qual'Iddio provvedendo» ha ordinato e disposto le cose umane in modo tale che gli uomini, seguendo il loro utile che li porterebbe a condurre una vita solitaria e in guerra perenne come *fiere bestie*, si trovino a concorrere per ottenere risultati contrari, volti a una vita giusta e socievole, che – scrive Vico – nell'opera «si dimostrerà, essere la vera natura dell'huomo, e sì esservi diritto in natura»²⁶.

In questa versione della descrizione della *Dipintura* si trova un passo – poi espunto – nel quale viene di nuovo chiamato in causa Spinoza, attraverso l'immagine orrenda e terrificante della metafisica che invece di propendersi verso l'alto ha le ali inchiodate alla parte in ombra del globo. Questa posizione ci ricorda il mito platonico della caverna: la metafisica non può volgere la testa se non verso le tenebre, ma qui i toni di Vico raggiungono una virulenza inusuale. Vale la pena leggere il passo per intero.

Potrai facilmente, o *Leggitore*, intendere la *bellezza* di questa divina *Dipintura* dall'orrore, che certamente dee farti la *bruttezza* di quest'*altra*, ch'ora ti do a vedere tutta *contraria*. Il *TRIGONO* luminoso, e veggenti *allumi il Globo Mondano*, che è la *Provvedenza Divina*, la quale il governa. La *falsa*, e quindi *rea Metafisica* abbia l'*ALE* delle tempie

24 Ivi, p. 29.

25 *Ibidem*: «Oltracciò dinota, che la cognizione di Dio non vada a terminar' in essolei, perché Ella solamente si *accerti dell'intellettuali*, e quindi delle *morali private* cose, siccome finor'han fatto i *Filosofi*; lo che si sarebbe significato con un *gioiello* piano; ma che *IVI SI RIFRANGE E RISPARGA AL DI FUORI*, per *conoscere Dio Provvedente* nelle *cose morali pubbliche*, o sia *ne' costumi delle nazioni*».

26 Cfr. ivi, pp. 27-28.

inchiovate al Globo dalla parte opposta *coverta d'ombre*; perché non possa, e non può, perché non voglia, né sa, perché non vuole alzarsi sopra il Mondo della Natura; onde dentro quelle sue tenebre insegni o 'l cieco *Caso d'Epicuro*, o 'l *Fato* pur cieco degli *Stoici*; ed empiaemente oppini, che *esso Mondo* sia *Dio* o *operante per necessità*, quale con gli *Stoici* il vuole *Benedetto Spinoso*, ovvero *operante a caso*, che va di seguito alla *Metafisica*, che *Giovanni Locke* fa d'*Epicuro*: e con entrambi avendo *tolto* all'huomo ogni *elezione*, e *consiglio*, avendo *tolta a Dio* ogni *Provvedenza*, insegni, che dappertutto debba *regnar'* il *Capriccio*, per *incontrare* o 'l *caso*, o 'l *fato*, che si desidera²⁷.

Da qui derivano una serie di nefaste e orribili conseguenze, che arrivano a far perdere agli uomini la possibilità di rivolgersi a principi certi per definire il giusto e l'ingiusto e per stabilire i principi dell'umana società.

E così ad un *Dio sordo*, e *cieco* si *nieghino* tutti i *divini onori*, e sien *bandite* dappertutto le *cerimonie divine*; e 'n conseguenza sien *tolti* tralle nazioni i *matrimonj solenni*, che appo tutte con divine cerimonie si contraggono; e si celebrino il *concupinato*, e 'l *puttanesimo*²⁸.

Il dio cui si volge questa metafisica è un dio oscuro, al quale non si tributano onori, perché cieco e sordo, così come ciechi e sordi sono il caso e la necessità. In particolare, la metafisica tiene nella mano destra la bilancia, poiché nel cercare il criterio del vero, cioè l'arte di giudicare bene, non riesce a trovare il criterio giusto, e cadendo nello scetticismo rimane inerme a soppesare il giusto e l'ingiusto, trovando il loro peso identico. Nella mano sinistra stringe, invece, la *borsa*, simbolo dei commerci, che nella *dipintura vichiana* – quella «giusta» – era posta sopra il fascio littorio a dimostrare che i commerci nascono solo dopo la costituzione degli imperi. Vico non spiega esplicitamente – così come fa con l'esempio della bilancia – il perché la metafisica tenga in mano la borsa dei commerci, ma si può ipotizzare che questo avvenga perché l'unico criterio con cui può regolarsi è un criterio di interesse egoistico, secondo il quale ciascuno pensi all'utile proprio. La repubblica che può scaturire da questo modo di vedere le cose è un *Repubblica di mercadanti*, come scriverà Vico facendo ancora una volta riferimento a Spinoza.

Quindi né gli *Epicurei*, che non danno altro, che *Corpo*, e col corpo il *Caso*, né gli *Stoici*, che danno *Dio* in *infinito Corpo infinita Mente soggetta al Fato*, che sarebbon' i *Deisti*, se pur se ne trovano, ovvero gli *Spinosisti*, poterono *ragionare di Repubblica*, né di *Leggi*: e *Benedetto Spinoso* parla di *Repubblica*, come d'una *società di Mercadanti*, e di *leggi*, come *mercantili*: per lo che aveva la ragion *Cicerone*, che ad *Attico* diceva, *non poter con essolui ragionar delle leggi, se quello non gli avesse concesso*, che *vi sia Provvedenza*²⁹.

La dottrina di Spinoza è per Vico pericolosa rispetto alla teoria politica e alla concezione del diritto. Non c'è dubbio, per l'autore della *Scienza nuova*, che le teorie spi-

27 Ivi, p. 55. Questo passaggio viene ripreso anche nel saggio di R. Mazzola, *Religione e provvidenza in Vico* cit., p. 121. Scrive Mazzola: «Il panteismo e il naturalismo sono per Vico due facce di una stessa medaglia, espressioni della 'falsa' metafisica incapace di sollevarsi al di sopra del materialismo ateistico».

28 G. Vico, *Scienza nuova 1730* cit., p. 56.

29 Ivi, p. 124.

noziane portino a un'idea della società umana fatta di interessi individuali e di bisogni differenti destinati a scontrarsi. Scrive Vico con inusitata violenza:

tali *venenose* dottrine non son'insegnate, che da huomini disperati; i quali o *vili* non ebbero mai parte allo stato, o *superbi*, tenuti bassi, o non promossi agli onori, de' quali per la lor boria si credon degni, sono *malcontenti dello stato*: siccome *Benedetto Spinoza*, il quale perché *Ebreo*, non aveva niuna Repubblica, truovò una *Metafisica* da rovinare tutte le Repubbliche del Mondo³⁰.

A prescindere dal modo in cui si voglia spiegare questa tirata antiebraica (che non troverebbe riscontro in altri passaggi vichiani), vediamo nella stessa edizione della *Scienza nuova*, e in particolare nella parte relativa ai principi della scienza, che la concezione spinoziana non ha a che fare con nessuna delle religioni monoteiste. Con questo passaggio, a mio avviso, si proporrà un'altra sfaccettatura della critica spinoziana, proprio perché Vico ne rafforza e ne ribadisce alcuni aspetti.

3. *Spinoza deista: una «mostruosità» storica*

Vico isola alcuni principi della nuova scienza. Per avere una prima presa di coscienza, necessaria a vedere le cose nella giusta angolazione, è necessario liberarsi da quei pregiudizi che, come la boria dei dotti e la boria delle nazioni, ci fanno vedere gli ordini della natura e delle civiltà alla stregua di cose mostruose, perché crediamo che la nostra nazione o cultura di appartenenza sia quella dalla storia più antica, e nella quale possiamo ritrovare le origini dell'essere umano, oppure perché crediamo che il sapere antico sia una versione più rudimentale del sapere dei dotti moderni³¹. Secondo questi pregiudizi, dunque, tutto ciò che si discosterebbe da una visione nazionalistica o intellettualistica della storia sarebbe mostruoso: altri ordini di nazioni, altri percorsi culturali, come pure altre credenze o concezioni epistemologiche, sarebbero viste come espressione di barbarie e di disumanità, invece che ricondotte a una ragione storica. La nuova scienza che propone Vico è la scienza di quel mondo che certamente è stato fatto dagli uomini; perciò, questa scienza, ritrova i suoi propri principi nel corso delle azioni umane. Vico isola subito i momenti che più portano su di sé il carico della storia della civiltà e che fanno parte di tutti i percorsi civili: matrimoni, funerali e, soprattutto, religioni. Non esistono nazioni atee; tutte hanno un culto, un apparato di cerimonie, che serve a dar valore

30 Ivi, pp. 55-56. Cristofolini ipotizza, in realtà, che proprio questo passo non sia del tutto vichiano, ma sia probabilmente il risultato della pressione di Giulio Torno, un censore ecclesiastico che, scrive Cristofolini «era capace di imporre anche delle assurdità pur di far tornare i conti con l'ortodossia». Ad ogni modo, lo stesso Cristofolini ammette che, nonostante i sospetti di «purezza» della pagina vichiana in questione, è indubbia l'opinione della pericolosità delle dottrine metafisiche di Spinoza e del loro legame con le teorie politiche; cfr. P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro* cit., p. 62. In effetti, il profilo di Vico meriterebbe di essere arricchito di un eclettismo religioso che può essere documentato dall'interesse per le lingue orientali e anche per la dottrina luterana e calvinista, come pure dai contatti con la cultura e la comunità ebraica. Un importante documento di questo interesse è la lettera di Vico a Biagio Garofalo del 4 ottobre 1721. Si veda in merito S. Caianiello – M. Sanna, *Una lettera inedita di G.B. Vico a B. Garofalo*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 26-27 (1996-1997), pp. 325-331.

31 Cfr. G. Vico, *La scienza nuova 1730* cit., pp. 121-122.

ai matrimoni e alle sepolture, riuscendo così a perpetuare e a dare continuità a questi riti³². Poco più avanti Vico passa a esaminare le prove atte a dimostrare che l'umanità ha sempre creduto in una divina provvidenza; convinzione, questa, che rappresenta un vero e proprio *lume naturale*, la cui presenza permette agli uomini di armonizzare i propri interessi individuali.

Tutte le nazioni, scrive Vico, credono in una *Divinità Provvedente*. Esistono quattro religioni *primarie*: gli ebrei e i cristiani «credono nella *divinità d'una pura Mente libera Infinita*»; i pagani, invece credono in una pluralità di dei «*immaginati composti di corpo, e di mente libera*»; la quarta è quella dei musulmani, che credono la divinità essere un dio costituito da «*infinita Mente libera in un infinito Corpo*». Nessuna delle religioni *primarie* crede in un dio che sia completamente fatto di corpo o in un dio che corrisponda a una mente infinita «ma che *non fusse libera*»³³. Se la posizione dei *Maumettani* si avvicina a quella di Spinoza, per come l'ha illustrata Vico nella *Riprensione*, perché propone un dio di infinita mente in infinito corpo, è pur vero che si discosta dalla metafisica dell'autore dell'*Etica*. Quest'ultima, in effetti, risulta anche più pericolosa per la convivenza civile e per lo sviluppo delle nazioni, perché non ammette una mente libera. Così facendo, ripete Vico con più forza, la posizione di Spinoza si incontra con quella degli stoici, una posizione che già Cicerone aveva avvicinato a quella degli epicurei³⁴.

La mente del dio di Spinoza è, come per gli stoici, una mente soggetta al fato, ovvero necessitata. La necessità non è provvidenza, ma è una vera e propria limitazione della volontà che la imbriglia in esigenze materiali che non permettono l'esprimersi dell'opera divina. Vico predilige del termine necessità il significato che si avvicina al bisogno e alla mancanza. Una necessità per Vico non può essere libera perché indica l'impellenza e l'ineluttabilità dei fenomeni, come anche l'immobilità della natura e delle facoltà. Il tentativo spinoziano di definire una necessità libera, su Vico – come su altri illuministi napoletani – non ha presa³⁵. Oppure, si potrebbe dire – e lo si vedrà fra poco – che l'unico

32 Ho sintetizzato quanto Vico scrive in ivi, pp. 121-123. In particolare si veda p. 123: «Osserviamo tutte le Nazioni così barbare, come umane, quantunque per immensi spazj di luoghi, e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione; tutte contraggono matrimonj solenni; tutte seppelliscono i loro morti: né tra nazioni quantunque selvagge, e crude si celebrano azioni umane con più ricercate cerimonie, e più consecrate solennità, che religioni, matrimonj, e sepolture: che dee essere stato dettato a tutte da un comun senso umano, che da queste tre cose incominciò appo tutte l'Umanità: e perciò si debbano santissimamente custodire da tutte; perché 'l Mondo non s'inferisca, e di nuovo si rinselvi. Perciò habbiamo preso queste tre cose per tre Primi Principj di questa Scienza».

33 Cfr. ivi, p. 124.

34 Cfr. *Ibidem*.

35 La ricezione di Spinoza in Italia rivela il percorso che poi sarà intrapreso e approfondito da Vico stesso, e che – partendo dalla critica a Cartesio – approda alla critica al monismo spinoziano. Interessante nella storia di questa ricezione è notare una coincidenza di argomenti anche in posizioni differenti. Cito, tra tutte, quella di Tommaso Rossi, espressa in T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, a cura di R. Evangelista, Napoli, ISPF-CNR, 2014, disponibile online su <<http://www.ispf.cnr.it/Pubblicazioni/tommaso-rossi-della-mente-sovrana-del-mondo>>. Di Tommaso Rossi si veda anche l'edizione a cura di Angelomichele De Spirito: T. Rossi, *Opere filosofiche*, a cura di A. De Spirito, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006. Nell'opinione di Rossi, però, il confronto tra Spinoza e Cartesio va a vantaggio del filosofo francese. L'abate beneventano entra nella questione del rapporto mente-corpo proponendo tuttavia una soluzione che non rinuncia alle conquiste moderne della filosofia. Per un esame della riflessione di Rossi su questo aspetto si veda M. Sanna, *Il rapporto mente-corpo: mutazione organica e modificazione spirituale*, in R. Mazzola (a cura di), *Le scienze nel regno di Napoli*, Roma, Aracne, 2009, pp.

modo in cui Vico riesce a pensare una necessità libera, passa per la teorizzazione della provvidenza come di un lume naturale che permette agli uomini di autonomizzarsi dalle *necessità*, appunto, dell'aspetto più corporeo della natura umana. Nel passo appena citato, Spinoza e gli stoici condividono lo stesso risultato e la stessa visione di un dio che è contemporaneamente pensiero e materia, volontà illimitata e natura universale, che lega la volontà alla necessità. Questa visione non è adatta a costruire alcuna società, tranne una società di mercanti che sia – cioè – governata da leggi che rispecchiano le necessità, i bisogni individuali e nulla più, perdendo il loro ruolo principale: armonizzare gli interessi individuali in un percorso storico che va verso la stabilizzazione delle società, almeno finché le repubbliche reggano al peso della loro cultura accumulata, rischiando di ritrovarsi in un processo di imbarbarimento. La metafisica di Spinoza viene qui accostata a quella dei deisti, che nella lettura dello sviluppo delle idee umane, per Vico, non è altro che una concezione storicamente arretrata.

Nell'opera *De constantia jurisprudentis*, infatti, è contenuta un'aggiunta al capitolo XXIII della seconda parte. Di questa aggiunta un piccolo paragrafo corrisponde al titolo *contra spinosam*. Qui Vico scrive chiaramente che la concezione deistica ha a che fare con una visione primitiva della natura, secondo la quale ogni cosa sarebbe stata una manifestazione di Dio, coincidendo in effetti con Dio stesso. Una sorta di monismo che avrebbe in seguito dato luogo al paganesimo, a una pluralità di dei. Al di là di queste speculazioni, Vico propone un'equivalenza tra la metafisica spinoziana e un certo tipo, storico, di concezione della natura che corrisponde a un determinato sviluppo delle facoltà della mente e del livello di elaborazione della realtà. Scrive Vico: «Ita ut, qui *Deismum* tenent, et omnia quae audiunt, vident sentiuntve Deum esse opinantur; intelligent, se pro Philosophis esse rudissimos gentium»³⁶. Questa concezione di dio, allora, acquista una sua *ratio*, può essere spiegata sulla base delle condizioni percettive e sociali di popoli *rudissimos*, che tendono – prima che all'idolatria – alla deificazione del mondo naturale. Una concezione materialista e ingenua che Vico riporta alla metafisica spinoziana, la cui mostruosità – allora – non sarebbe tanto da cercarsi in una palese assurdità, ma (il che probabilmente agli occhi dell'autore della *Scienza nuova* è una conseguenza ben peggiore) nell'affermare una visione primitiva e superata della realtà, e di conseguenza nel proporre una organizzazione sociale la cui base sono gli interessi

15-28; su Rossi rimando anche a M. Sanna, *La disamina del sistema dello «Spinosa» di Tommaso Rossi*, in G. D'Anna – V. Morfino, *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 185-194 e R. Evangelista, *La filosofia di Tommaso Rossi tra scienza e antropologia*, in T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo cit.*, pp. 9-66. Altro contemporaneo di Vico, e sensibile agli stimoli della filosofia cartesiana e anti-cartesiana, è Biagio Garofalo. Qui, pur trovando una forte critica al monismo spinoziano (critica che richiama quella di Vico), si vede tuttavia l'utilizzo di molti argomenti relativi alla critica biblica, come viene rilevato da P. Totaro, *Il lezzo di Ser Benedetto. Motivi spinoziani nell'opera di Biagio Garofalo*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 30 (2000), pp. 61-79. Su Garofalo si veda il saggio di M. Sanna, *Un intellettuale della modernità. Biagio Garofalo*, in B. Garofalo, *Considerazioni intorno alla poesia degli ebrei e dei greci*, a cura di M. Sanna, con la collaborazione di A. Lissa, Milano, FrancoAngeli, 2014, pp. 9-26. Più in generale sulla ricezione di Spinoza in Italia si veda, E. Giacotti, *Note sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, «Giornale critico della filosofia italiana» 42 (1963), pp. 339-362. Inoltre, sull'eredità spinoziana del problema mente-corpo è importante menzionare la precisa ricostruzione storica di O. Proietti – G. Licata, *Il carteggio Van-Gent-Tschirnhaus (1679-1690). Storia, cronistoria, contesto dell'editio posthuma spinoziana*, Macerata, EUM, 2013.

36 G. Vico, *De constantia jurisprudentis*, in G. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1975, p. 737.

individuali. Vani sono i tentativi spinoziani di comporre questi interessi, perché non esiste nella sua metafisica così come nella sua teoria politica un elemento che permetta di superarli. Questo elemento è un *lume naturale* che esiste in tutti gli uomini e che li porta a ricercare i principi dell'ordine sociale. Non esiste alcuna autorizzazione di un capo, né alcuna condivisione di interessi, e nemmeno il riconoscimento di una moltitudine in modelli oppure in istituzioni *adeguate* al grado di sviluppo di un popolo; o per meglio dire, questi elementi esistono ma da soli non sono garanzia della nascita e dello sviluppo delle società umane. Esiste, invece, e ha valore politico, un *sensu comune* espressione della provvidenza (qualunque sia il senso che si vuol dare a questo aspetto della riflessione vichiana), che permette all'umanità di vedere i principi naturali e l'ordine naturale sul quale costruire una società: la famiglia, la continuità delle generazioni, l'idea comune dell'umanità come valore da salvaguardare. L'affermazione di una volontà divina libera, allora, altro non è che l'idea, che viene ritrovata dall'ingegno umano, della salvaguardia della propria specie e il progetto relativo agli strumenti per ottenerla e conservarla il più a lungo possibile³⁷.

Spinoza propone una repubblica primitiva, travestita da ordinamento moderno; propone una compenetrazione tra esigenze umane e animali, o naturali che per la metafisica del filosofo olandese sono imprescindibili, immutabili, e che devono essere trattate come se si trattasse di materia matematica e scientifica³⁸. In questo senso, il metodo geometrico è specchio di tale concezione. L'uomo spinoziano non va preso per ciò che deve essere, ma per ciò che è. Prospettiva contraria, invece, quella vichiana, secondo cui l'uomo deve trasformarsi per raggiungere consapevolezza del suo ruolo storico. Una volontà libera è ciò che lo mette in condizione di trasformare la natura e se stesso, perché solo immaginando un piano provvidenziale, nel quale le occasioni e le utilità acquistano un senso, si può *fare la storia*, ovvero forzare una situazione perché coincida con ciò che è meglio per noi. Vico traccia un esempio di questo modo di vedere le cose nel momento in cui si propone il compito di isolare, dopo i principi, il metodo della «sua» scienza. La scienza nuova deve partire dall'idea della paura di una divinità che permette agli uomini di fermare il loro bestiale vagare, superando così – grazie alle facoltà intellettuali e ingegnose – il loro stato ferino perché capaci di rielaborare culturalmente un certo episodio.

Queste considerazioni portano la nostra attenzione sul rapporto tra necessità, o meglio utilità, e agire umano. Gli uomini schiacciati dalla potenza della natura hanno desiderio di qualcosa di superiore che li protegga; si tratta, in sostanza, di un «*lume che Dio ha sparso sopra tutti gli huomini*». Il desiderio è evidentemente visto da Vico come una forza libera che direziona le passioni verso una utilità sociale.

La *Teologia de' Poeti*, scrive Vico, aveva a che fare con passioni violentissime e poteva funzionare sulla base del principio del *conato*, ovvero di una forza che direziona le

37 Badaloni propone una interpretazione della provvidenza di tipo quasi *immanentista*, affermando che la provvidenza atro non è che la vera e propria *struttura* che soggiace all'agire umano. Il termine «struttura» è qui da intendersi sia in senso economico-sociale, sia come struttura della mente e delle facoltà dell'essere umano, che facendo la storia ne comprende il senso. Cfr. N. Badaloni, *Introduzione*, in G. Vico, *Opere filosofiche* cit. Una posizione diversa è stata di recente espressa da P. Girard, *Rationalité et politique: une lecture de la Scienza nuova*, Paris, PUPS, 2008. Questo contributo è particolarmente interessante ai fini della definizione della provvidenza, perché se ne indaga il legame con l'epistemologia e con la ragione, vedendo nella provvidenza un riflesso delle facoltà dell'uomo e in particolare del *sensu comune*.

38 Celebre in tal senso è il primo capitolo del *Trattato politico* di Spinoza. Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Bari, Laterza, 1991, pp. 4-7.

passioni verso l'utilità comune. Il *conato* «è proprio dell'umana volontà» e tiene «in freno i moti repressi alla mente dal corpo [...]». Questo *infrenar' il moto de' corpi* certamente egli è un *effetto della libertà dell'umano arbitrio* e sì della *libera volontà*. Il conato, così, nella metafisica vichiana diventa un principio tutto legato alla virtù della mente, la cui libertà disvela l'azione della provvidenza. La distanza tra uomo e natura si determina in questo momento. «Gli huomini per la loro corrotta natura essendo *tiranneggiati dall'amor proprio*, per lo quale non sieguono *principalmente* altro che la *loro particolar propria utilità*» non possono forzare le passioni e indirizzarle alla giustizia. Così, l'uomo nello stato naturale non ama altri che se stesso e, presa moglie, non ama altro che la sua propria famiglia e una volta costituita la vita civile non vuole altro che la salvezza della sua città, e poi della sua nazione e solo quando tutte le nazioni sono unite cerca la sua salvezza insieme alla salvezza del genere umano. Ad ogni modo, l'uomo «in tutte queste circostanze ama *principalmente l'util proprio*».

Adunque non da altri, che dalla *Provvidenza Divina* deve esser tenuto *dentro tali ordini* a celebrare con *giustizia la familiare*, la *civile*, e finalmente l'*umana società*: per gli quali *ordini non potendo* l'huomo conseguire *ciò che vuole*, almeno, *debba conseguire ciò che dee* dell'utilità, che è quel che si dice *giusto*. Onde quella, che *regola tutto il giusto degli huomini*, è la *Giustizia Divina*, la quale ci è *ministrata dalla Divina Provvidenza*, per *conservare l'umana società*³⁹.

Per questo, la scienza nuova, conclude Vico, è una Teologia Civile della Provvidenza Divina. I filosofi epicurei e i filosofi stoici non hanno compreso questo metodo. Per quanto riguarda le faccende umane, infatti, i primi affermano che queste sono decise da una cieca casualità e i secondi da una *sorda Necessità* ed entrambi costruiscono un Dio che viene ad assumere le caratteristiche della natura⁴⁰. Riproporre una metafisica di questo tipo è una vera e propria mostruosità, che strappa l'uomo al dominio sulla sua propria storia, e consegna la vita politica a una profonda mancanza di senso. Il senso della teologia civile della provvidenza, invece, è far crescere e sviluppare negli uomini l'idea della salvaguardia e – perché no – dell'amore verso la propria specie. Ma questo progresso è possibile solo allorché venga studiata la storia come teatro del fare umano rintracciando i principi universali che muovono l'azione storica. A partire da questi rilievi, dunque, proprio l'idea di volontà divina dovrebbe essere indagata per comprendere, o almeno «decidere», se si vuol pensare a una provvidenza che sia immanente all'agire umano, o al contrario che sia una disposizione divina, fuori dalla storia che a essa si conforma per esserne direzionata. Come avviene, *davvero*, che gli uomini cercando il loro utile egoistico non rimangono attaccati a esso, ma siano costretti a conoscere le conseguenze comuni delle loro azioni, e soprattutto siano costretti a costruire una vita sociale? Da dove parte questa possibilità? C'è qualcuno che si occupa delle vicende umane, oppure esiste un senso immanente alle nostre azioni? Si può provare a sostituire la volontà divina con la verità. La composizione degli interessi universali non è frutto di un meccanismo di rappresentanza politica e neppure di una forzatura extrastorica o sovrastorica. La possibilità dell'armonizzazione delle spinte egoistiche è data da quel *conatus* a riconoscere la verità che si manifesta nelle utilità particolari. Ogni utilità corrisponde a un utile «vero»; e questa verità è la legge della storia che agisce e che si manifesta nelle particolarità delle

39 G. Vico, *Scienza nuova 1730* cit., p. 128.

40 Ivi, pp. 128-129.

azioni umane. Evidentemente, non tutte le azioni umane possono permettere a questa verità di manifestarsi con la stessa chiarezza, dunque il nostro destino non è segnato, eppure esiste in forma di tendenza, di senso latente. Spinoza, con il suo *fato*, non riconosce altra verità che quella dei singoli fenomeni naturali o al massimo degli elementi in comune che essi hanno. Vico non può e non riesce a vedere, nella filosofia della natura, la possibilità di affermare una verità dell'essere umano, e sente il bisogno di appoggiarsi all'idea di una *sovraabbondanza* di essere *emanata* dalle azioni umane. Questa sovraabbondanza sarebbe una legge *strutturale* che sostiene le nostra facoltà e il nostro fare⁴¹. La verità della storia, dunque, si manifesterebbe proprio nella dialettica, nello scontro, tra la pulsione individuale e la comunanza di una situazione di fatto che impone la convivenza, o quantomeno il *conatus* alla convivenza.

La provvidenza e l'agibilità dell'uomo nella storia vengono in qualche modo a coincidere e questa coincidenza è foriera di conseguenze molteplici, tra le quali mi pare di poterne isolare una in particolare.

4. Il Golem spinoziano e l'affermazione della possibilità

L'intento di questo contributo – forse è necessario ribadirlo – non è un confronto tra Vico e Spinoza, oppure una acquisizione di elementi per prendere posizione a favore dell'una o l'altra visione. Piuttosto, si tratta di isolare alcune tematiche vichiane attraverso

41 Posso arrivare a questa conclusione grazie a molti contributi sull'argomento. Su tutti cito: V. Mathieu, *La provvidenza in Vico*, in M. Agrimi (a cura di), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, Napoli, CUEN, 1999, pp. 581-587. Mathieu individua nell'idea di provvidenza l'incrocio di due tradizioni, quella plotiniana e quella biblica. «La Provvidenza di Plotino trae il nome dagli stoici, ma rovescia il concetto stoico di una Provvidenza fatale, perché tra la sua origine e il suo manifestarsi c'è un salto. La Provvidenza non può essere identificata con la *heimarméne* perché implica un dislivello tra la necessità e l'evento, tra la verità e il fatto; e, quindi, anche una contingenza. Con tutto ciò nel fatto si riconosce la verità (nascosta sotto il contrario): perché ciò che tiene insieme il fatto, impedendo che si disperda nel nulla, nella notte della molteplicità, è il ricordo (chiamiamolo così per tradizione platonica) della verità: dunque una presenza 'ideale' della verità nel fatto» (ivi, p. 585). Tuttavia, Mathieu non disconosce la compresenza di un'idea della provvidenza ripresa dalla tradizione biblica secondo cui il creatore effettivamente si *occupa* delle vicende umane, riconoscendo in definitiva una ambiguità del concetto. Ad ogni modo, rispetto a queste due tradizioni, l'originalità di Vico, secondo Mathieu, sta proprio nel fare della storia la sede della verità. Il legame tra Vico e la tradizione platonica è direttamente affrontato anche in Id., *Vico e la tradizione «platonica»*. «*La Filosofia dell'Umanità e la Storia Universale delle Nazioni*», «Bollettino del centro di studi vichiani» 22-23 (1992-1993), pp. 65-102. Di diversa natura, ma a mio avviso non inconciliabile, è la posizione di Badaloni alla quale abbiamo già accennato (cfr. *supra*, n. 37), che però tenta di riavvicinare la provvidenza alla natura; ma questa natura è anche natura sociale dell'essere umano. «Tutto è dunque condizionato socialmente (anche ciò che appare come virtù privata). In questo senso la provvidenza equivale alla fattualità dei valori, alla loro rispondenza alle occasioni di utilità e necessità che sollecitano le risposte. E tuttavia questa rispondenza non sarebbe ancora sufficiente se essa non fosse accompagnata e perfezionata da una *paura* contrapposta a quella originaria posta a fondamento della *auctoritas* e che deriva invece dalle esigenze di egualità delle masse. Senza questa seconda paura la società non avrebbe sviluppato [...]. La provvidenza è in sostanza la compresenza delle due paure, il suo sbilanciarsi volta a volta in una od in altra direzione a seconda del prevalere di uno o dell'altro elemento dialettico, ed il risultato dello scontro è il corso storico e quindi il seguito delle possibilità che la struttura stessa del mondo umano apre alla storia»: N. Badaloni, *Introduzione* cit., p. xxxix. Per un approfondimento della questione rimando al già citato R. Mazzola, *Religione e provvidenza in Vico* cit.

so la forte accusa a un filosofo la cui eredità pesava su chiunque volesse avviare un'opera di riflessione che si confrontasse con i più influenti contributi europei.

Lo sguardo di Spinoza rimane legato, a parere di Vico, all'analisi della natura e della necessità naturale. L'autore della *Scienza nuova* non dovrebbe essere stupito dal fatto che cercando la verità e la ragione delle cose nei fenomeni naturali si approdi a una metafisica che guardi i fenomeni a partire dalla necessità di una loro regolazione. D'altra parte, non bisogna dimenticarlo, il più grande svantaggio di uno sguardo che si posa sulla necessità naturale cercando di conoscerla e di interpretarla secondo la sua propria e interna verità (sia ricordato purtroppo solo velocemente: l'esistenza di una verità in Spinoza è affermata con forza e risulta ontologicamente fondata) è uno sguardo che secondo Vico lascia l'uomo nella sua limitatezza, in preda ai suoi bisogni naturali, ma soprattutto senza la facoltà di pensare una possibilità altra dalla naturalità. L'uomo rimane *prigioniero* di un oggetto – la natura – che può conoscere solo limitatamente e parzialmente, invece di volgersi alla conoscenza dei fatti umani che possono essere *saputi* pienamente perché fatti, appunto, dall'uomo. I *fatti* interpretati nella loro naturalità, cercandone cioè una ragione fisica e non storica, sono destinati a rimanere fatti particolari e caotici, seguendo appunto una *sorda necessità* che non permette di scoprire un senso nelle cose. Così, gli individui sarebbero lasciati ai loro bisogni multipli e nessuna scienza potrebbe trovare e costruire strumenti convincenti e veri per strapparli al loro destino.

La mostruosità della filosofia di Spinoza sta nelle conseguenze dell'osservazione della natura: la civiltà, le nazioni, si costituirebbero come una sorta di *Golem*: un mostro biblico senza volontà, diverso anche dal Leviatano di Hobbes che invece una volontà, quella del sovrano, ce l'avrebbe. Hobbes e Spinoza, secondo Vico, condividono la stessa matrice materialista e forse al filosofo napoletano non interessa tracciarne distinzioni o affinità. Vero è, però, che in Spinoza emergono chiaramente le conseguenze politiche e antropologiche di una certa filosofia. Lo sguardo di Vico si posa proprio su alcune conseguenze, mettendole al centro del suo discorso come sotto una lente di ingrandimento, fino a vedere l'autore dell'*Etica* come propugnatore di un'idea di civiltà non diversa da un caotico insieme di materia coagulata e semovente, che, come un automa non ha alcun senso e alcuna direzione. Inoltre, la filosofia materialistico-stoica si limita ad affermare una verità che è solo quella che si trova sotto i nostri occhi e le cui ragioni profonde non possiamo conoscere. Come possiamo conoscere la natura umana, sembra chiedere Vico, se non guardiamo a quelle che sono le leggi storiche che si sviluppano da ciò che l'uomo stesso fa? Vico non teme la barbarie perché questa, riassorbita nel piano provvidenziale della storia e nel piano epistemologico della nuova scienza, si rivela come occasione di riscatto per le facoltà umane; non teme i giganti, figure mostruose, ma pronte a sentire la pietà⁴² e a «rimpicciolirsi» fino a conquistare forma e dimensioni umane. Ciò che Vico considera realmente pericoloso è una scienza cieca che non proporrebbe nulla se non lasciare l'uomo a un destino che lo vede simile alle belve. L'uomo con le facoltà eccessivamente dipendenti dal corpo, l'uomo «barbaro» che sente prima di pensare, è figura di un'umanità già compiuta se paragonata ai *mercanti* spinoziani, ovvero a uomini legati ai loro bisogni e posti in conflitto reciproco. Non basta dire che l'uomo è per natura socievole e che il diritto di natura è inesistente se preso individualmente, se poi si schiaccia l'agire umano sull'idea di un fato naturale. Da questo punto di vista, Vico

42 Proprio a partire dal concetto di pietà Cristofolini traccia la linea di demarcazione tra Vico e Spinoza. Cfr. P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro* cit.

non vede l'autonomia che Spinoza tenta di dare alla scienza politica, ma cerca in essa – senza trovarla – la costruzione filosofica di un senso dell'agire umano e la percezione della provvidenza divina nella storia, che può vedere solo attraverso la «nuova» scienza. Si è già accennato alla discussione su quanto la lettura di una provvidenza *immanente* o *trascendente* all'agire umano sia legata alla maggiore o minore preferenza di una lettura «laica» della *Scienza nuova*; ma si è anche accennato a quanto le letture più interessanti (almeno a parere di chi scrive) propendano per un superamento della questione posta in questi termini. Eppure, provando una semplificazione, quanto più si stacca l'idea della provvidenza da un'idea cristiana o cattolica, tanto più emergono punti di contatto tra Spinoza e Vico⁴³. Se non si vuol parlare di immanenza della provvidenza, si potrebbe parlare di una naturalizzazione della provvidenza. Ma il senso del termine *natura* qui non è da intendersi come sovrapposto alla *fysis*, ma come una rispondenza tra l'agire umano e il naturale ordine delle cose. La costituzione delle famiglie e poi delle società, per esempio, segue un ordine naturale delle cose, degli affetti, degli interessi, che non viene da Vico conosciuto attraverso la fisica o la geometria, ma attraverso la storia che analizza, volgendo indietro lo sguardo, le genealogie, i *nascimenti*, dei «fatti umani». Attraverso l'analisi delle *fictiones* umane, dei miti, delle antiche formule giuridiche, degli strumenti culturali comuni a diverse nazioni, Vico traccia l'ordine *naturale* della storia fondandolo sull'autorità dell'arbitrio umano. In questo modo, la storia si presenta – anche guardandola *a posteriori* – come un passato gravido d'avvenire, nel quale tutte le possibilità sono addensate e possono svilupparsi ancora nel nostro presente. Così si costruisce anche un *futuro mitico*, che per Vico può essere quello dell'*akmé* delle civiltà, forma che presuppone l'inizio del ritorno alla barbarie, medioevo «tecnologico» che si ripresenta con caratteri e forse anche con contenuti mutati.

La mostruosità di una necessità che inchioda il pensiero umano alle sole realtà naturali (inconoscibili perché frutto della mente e dell'operato divino) non può, agli occhi e alla penna di Vico, che disegnare una vita men che umana, e tralascia di restituirci tutte le *meraviglie del possibile*, ovvero tutta la varietà delle forme di vita che l'umanità ha attraversato sviluppando a mano a mano le sue facoltà, tutte le varietà di miti e di strumenti culturali per addomesticare e dotare di significato la natura, tutte le trovate e gli stratagemmi che hanno dato luogo alle diverse forme dei rapporti sociali. Nella storia tutto è possibile, ma proprio per questo, e come in un romanzo di fantascienza, si sviluppano forme di vita tanto diverse da apparire incommensurabili. Queste diverse possibilità vanno invece comprese e difese perché espressione di un senso comune e di una *ratio* che ne giustifica la genealogia, il *nascimento* e il corso storico, fino a offrire l'opportunità di mettere a confronto e in comunicazione ciò che rimarrebbe indifferente e indistinto se ricomposto in un mero e mostruoso piano della necessità.

43 Recentemente sui punti di contatto tra Vico e Spinoza si è espresso Vincenzo Vitiello nel lungo saggio introduttivo alle tre edizioni della *Scienza nuova*. Cfr. V. Vitiello, *Vico nel suo tempo*, in G. Vico, *La Scienza nuova. Le tre edizioni* cit., pp. IX-CLXXII.

I MOSTRI DI DIDEROT TRA FISIOLOGIA E POLITICA

ANNIE IBRAHIM

Introduzione

Adotterò come esergo la scena del *Sogno di D'Alembert* in cui Mademoiselle de Lepinasse si diverte a manipolare i fili dell'arcolaio. Togliendo o aggiungendo dei filamenti al fascio, dà forma a un animale senza naso, un altro senza orecchie, altri ancora senza testa, piedi, mani. La loro durata sarà breve, ma avranno vissuto. Al che il personaggio di Bordeu aggiunge, parlando della formazione di un ciclope: «Fate col pensiero ciò che talvolta fa la natura. Mutilate il fascio d'uno dei filamenti; per esempio del filamento che formerà gli occhi; che cosa credete di poter ottenere?»¹.

Se c'è sempre bisogno di un trascendentale per fare una filosofia, la metamorfosi è il solo trascendentale al quale si può riferire il pensiero di Diderot. Non a caso, nell'articolo «Animale» del tomo primo dell'*Enciclopedia* del 1751, il testo dei capitoli 1 e 2 del tomo I della *Storia Naturale* di Buffon è così ripreso e corretto negli incisi di Diderot: «Il vivente e l'animato, al posto d'essere un grado metafisico degli esseri, sono proprietà fisiche della materia»²; e, un po' più sopra: «Capiamo bene come tutte queste verità si attenuino ai confini tra i regni e come sia difficile poterle distinguere nettamente nel passaggio dal minerale al vegetale e dal vegetale all'animale [...]. L'osservatore è obbligato a passare da un individuo all'altro, ma lo storico della natura è costretto a considerarla per grandi masse, e queste masse le divide nei punti della catena dove le sfumature gli sembrano più nette, e si guarda bene dall'immaginare che queste divisioni siano opera della natura»³.

D'Holbach scriverà nell'articolo «Minerale» della stessa *Enciclopedia*: «È molto difficile fissare i limiti precisi che la natura ha messo tra i diversi regni; tutto ci dimostra che

-
- 1 D. Diderot, *Œuvres*, edizione Laurent Versini, Parigi, Robert Laffont, 1994-1997, cinque volumi. Salvo diversa indicazione, le Opere di Diderot menzionate in nota appartengono a questa edizione. Il numero del volume in cifre romane è seguito dal numero della pagina interessata, senza ulteriori precisazioni. *Le rêve de D'Alembert*, I, 643. [N.d.T: Tutte le traduzioni in italiano dei testi citati sono nostre].
 - 2 *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la partie mathématique par M. D'Alembert, Paris, Briasson, David, Lebreton, Durand, 1751-1775*, in seguito abbreviato in *Enc.* Il riferimento dell'articolo rimanda al numero del volume in cifre romane seguito dal numero della pagina interessata. Articolo *Animal*, *Enc.* I, p. 474.
 - 3 Articolo *Animal*, *Enc.* I, p. 471.

esiste la più grande analogia tra minerali, vegetali e animali. In effetti, il regno minerale fornisce ai vegetali la terra e i succhi necessari alla loro crescita; i vegetali forniscono agli animali il cibo, e passano così con le parti che hanno tratto dalla terra nella sostanza di questi animali, che a loro volta restituiscono alla terra ciò che ne hanno tratto»⁴.

Prima ancora dell'apparizione del bestiario mostruoso propriamente detto, vi è qui, in questo perdersi delle frontiere tra le specie, già qualcosa di propriamente mostruoso, un'anticipazione del nostro antispecismo contemporaneo. Anticipazione anche nel primo dei tre dialoghi del *Sogno di d'Alambert*, dove la statua dello scultore Falconet, una volta ridotta in macerie, è il punto di partenza della trasformazione del marmo in carne per mezzo dell'humus, di quel *latus* che è la pianta, della putrefazione e dell'alimentazione, che è sufficiente a dimostrare, da sola, come il marmo si trasformi in carne!

L'audacia di Diderot andrà ben oltre. Nella famosa lettera a Sophie Voland del 15 ottobre 1759 s'interroga: «Che dite? Una cosa che non viveva, applicata a una cosa che viveva è diventata vivente, e questo è per lei concepibile?»⁵. A proposito della sensibilità della materia, mentre il *Sogno* del 1769 lascia spazio ancora a un'alternativa – proprietà generale della materia o prodotto dell'organizzazione – nella lettera a Duclos del 10 ottobre 1765 c'è già una posizione radicale: «Il fatto è che il pensiero è il risultato della sensibilità, e che, secondo me, la sensibilità è una proprietà generale della materia; proprietà inerte nei corpi bruti, come il movimento nel corpo pesante fermato da un ostacolo; proprietà resa attiva negli stessi corpi per loro assimilazione con una sostanza animale vivente. [...] L'animale è il laboratorio dove la sensibilità, da inerte che era, diventa attiva»⁶. Siamo qui di fronte a un'altra congettura mostruosa prima ancora dell'entrata in scena dei mostri. In fin dei conti, ciò che hanno di mostruoso gli esseri viventi è il fatto di essere il paradigma del mescolarsi tra le specie – in particolare quando si tratta della specie ibrida mezzo-uomo mezzo-animale e della sopravvalutazione della categoria dell'*originale*. Se Diderot aveva imprudentemente annunciato la fine dell'era delle matematiche nel diciottesimo secolo⁷ e il trionfo della fisiologia o fisica dei viventi, si è anche interessato in modo particolare ai viventi mostruosi e alle implicazioni politiche della loro esistenza, per quanto congetturale o limitata nel tempo.

Si comprendono allora le motivazioni della reazione del gesuita Barruel e del gianseista Chaumeix alla lettura dell'articolo «Animale» ricordato pocanzi, nel quale vedevano entrambi più una polveriera politica che una rubrica zoologica. Il romanzo di Barruel, *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques* (cinque volumi apparsi tra il 1781 e il 1788) mette in ridicolo Diderot, descrivendolo come un vivente mostruoso ricoverato nel manicomio parigino delle Petites Maisons e riserva al suo mausoleo l'epitaffio seguente: «Qui giace Diderot / che fu Dio / Che fu animale prototipo / Che fu cane, che fu gatto, che fu albero / Che fu uomo, che fu donna, che fu filosofo / E che sarà tutto ciò che fu»⁸. Il mostruoso delle metamorfosi. Chaumeix, dal canto suo, se la prende in particolare con questo passaggio dell'articolo «Animale» nel quale Diderot così corregge Buffon:

«L'uomo stesso non perde talvolta la ragione, senza per questo smettere di vivere o di essere un animale? Allora il polso batte, la circolazione sanguigna si svolge normalmente, tutte le funzioni animali sono espletate; ma l'uomo non *sente* se stesso né gli altri

4 *Enc. X*, p. 534.

5 Lettera a Sophie Volland, 15 ottobre 1759, V, p. 171.

6 Lettera a Duclos, 10 ottobre 1765, V, p. 541.

7 *Pensées sur l'interprétation de la nature*, quarto pensiero, I, p. 561.

8 A. Barruel, *Les Helviennes*, edizione del 1781, p. 122.

esseri: che cos'è allora l'uomo? Se in questo stato è ancora un *animale*, chi ci dice che non ce ne siano di questa specie nel passaggio dal vegetale più perfetto all'animale più stupido? Chi ci dice che in questo stadio non si trovino degli esseri più o meno letargici, più o meno profondamente assopiti, di modo tale che la sola differenza esistente tra questa classe e la classe degli animali come siamo noi è che loro dormono e che noi siamo in stato di veglia»⁹.

Considerando la forte reazione dei gesuiti e dei giansenisti – in questo caso tra loro d'accordo! – alla congettura del mescolarsi delle specie, mi farò in qualche modo l'avvocata del diavolo e darò ragione a Diderot. In un primo momento, ricorderò i principali elementi della fisiologia diderotiana del mostruoso e poi tenterò di misurarne le conseguenze e le implicazioni politiche.

1. La fisiologia diderotiana del mostruoso

Come preambolo a questa fisiologia, è bene ricordare per primi due elementi.

Innanzitutto, l'articolo «Curiosità» dell'*Enciclopedia* firmato da de Jaucourt sottolinea come, contro la condanna agostiniana di questo vizio, la *curiositas* sia capace, contrariamente al sapere accademico e alle scienze esatte, di portare il movimento della conoscenza oltre le colonne d'Ercole. La *curiositas* si separa dalla scienza per la sua forte potenza immaginativa, potenza che può persino creare il suo stesso oggetto; in questa potenza spaventosa risiede il desiderio proprio di sapere – ed è chiaro il riferimento al famoso *incipit* del primo libro della *Metafisica* di Aristotele: tutti gli uomini desiderano naturalmente sapere. Già dalle note allusive a margine d'un romanzo di Richardson del 1745 («Ma che cos'è allora un mostro?») e poi negli approfondimenti della *Lettera sui ciechi*, fino al *Sogno* e agli *Elementi di fisiologia*, forte è la scelta filosofica di Diderot: si tratta di mettere fine a una tradizione di pensiero e d'azione che si ritrova in diverse strategie tutte volte all'addomesticamento o all'espulsione del mostro fuori dal campo teorico e pratico, attraverso la riduzione del mostruoso a un problema di teodicea. È il caso, per esempio, del conflitto che oppone nel decennio 1740-1750 le dottrine occidentaliste e preformiste della formazione dei mostri che trova luogo nei *Mémoires* dell'Accademia delle Scienze di Parigi. Conoscitore e praticante delle scienze del suo tempo ma solito al paradosso, il direttore dell'*Enciclopedia* non risponde a questa tradizione attraverso la costruzione di una teratologia scientifica; l'età del positivismo mostrerà, qualche decennio dopo, con Etienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, che questo tipo di teratologia tenderà a potenziare e a portare alle estreme conseguenze la negazione del mostruoso, proponendo una classificazione dei mostri inserita nella gerarchia delle patologie e delle anomalie. Il mostruoso caratterizzante il mostro viene così facilmente negato. Il mostruoso qualifica soltanto l'anomalia più grave, sanzionata per la sua non funzionalità. Nessuna esistenza specifica, un semplice grado sulla scala dell'anormale.

Non la pensa così Diderot: dare diritto di cittadinanza al mostruoso biologico significa che per prima cosa è necessario ricondurre al disordine la condizione della potenza creatrice della natura, e questo avviene già a partire dalla *Lettera sui ciechi* del 1749: «Cos'è questo mondo? Un composto soggetto a rivoluzioni che indicano tutte una tendenza alla distruzione: una successione rapida di esseri che si avvicendano, prevalgono gli uni sugli

9 Articolo *Animal*, *Enc.* I, p. 471.

altri e spariscono; una simmetria passeggera, un ordine momentaneo»¹⁰. In quanto all'opera testamentaria di Diderot, gli *Elementi di fisiologia*, essa dice a proposito dell'ordine: «Ma l'ordine generale cambia di continuo. I vizi e le virtù dell'ordine precedente hanno portato l'ordine attuale, i cui vizi e virtù porteranno all'ordine successivo, senza che si possa dire se il tutto migliori o deteriori»¹¹. L'articolo «Indissolubile» dell'*Enciclopedia* sottolinea questa impossibilità a stabilire frontiere, classi o divisioni¹², denuncia l'assurdità del ricorso all'idea d'indissolubile. *Jacques il fatalista* e il *Supplemento al Viaggio di Bougainville* sono concordi con quest'articolo e tra di loro nell'evocare l'immagine di due amanti che si giurano fedeltà eterna sotto un cielo mutevole e ai piedi di una roccia che si sbriciola!

Per quanto riguarda le circostanze «rare quanto singolari» ricordate nell'articolo «Innesto» dell'*Enciclopedia*¹³, associate alle combinazioni imprevedibili del gioco dei dadi, esse riconoscono al caso un potere fondatore. Questo elogio del disordine prende la forma di un elogio della follia nel capitolo VII degli *Elementi di fisiologia* dove «non resta che la sensibilità, qualità cieca, alla molecola vivente, non c'è niente di più folle di questa qualità. L'uomo saggio non è altro che un composto di molecole folli»¹⁴. Diderot ci porta ad ammettere che i viventi mostruosi, tra le altre possibilità viventi, sono il risultato della curiosità tecnologica che ci incita a prolungare la natura con l'arte. Che altro modello teorico poteva pretendere di costruire la scienza di un tale mondo dove il mostruoso è visto come il paradigma del vivente?

In ogni modo Diderot, fin dalla *Lettera sui ciechi*, non condivide la più diffusa etimologia del mostro: *monstrum*, *monstrositas*, *monstrosus*; *monstrare*: puntare il dito, indicare, o addirittura denunciare fatti prodigiosi – *portenta*, *ostenta*, *prodigia* – ciò che sfugge alla natura, l'assolutamente differente, il contro natura. Ciò che si mostra rivelando il potere di far paura o di far ridere. Diderot si rifà invece a una seconda etimologia, richiamata meno di frequente: il potere di un vivente mostruoso è quello di essere colui che mostra – *monere* (da cui deriva anche *monumentum*) – marcare un segno di riconoscimento, attirare l'attenzione, far osservare, chiarire, istruire al modo di una guida o di un *monitor*, avvertire (*a monendo*) nel senso del *teras* greco.

In effetti – ed è questo il secondo elemento – i primi viventi mostruosi che entrano in scena nell'opera di Diderot sono introdotti dallo scandalo dell'ateo del ventunesimo dei *Pensieri filosofici* del 1746: l'ateo che getta i dadi può, col tempo, produrre sia il cosmo sia i primi versi dell'*Eneide*. È da notare che questi primi viventi mostruosi non sono né vegetali né animali ma umani: i due ciechi della *Lettera*. Il matematico Saunderson, che succederà a Newton nella cattedra di matematica di Cambridge, si definisce lui stesso non come un infermo ma come un mostro nel senso di *monitor*: mostra qualcosa dell'Origine, ciò che furono i primi esseri viventi al momento dell'organizzazione del caos e ciò che essi sono oggi: «Se non fossero mai esistiti degli esseri infirmi, allora sicuramente pretendereste che mai ce ne saranno e direste che mi avventuro in ipotesi chimeriche: ma l'ordine non è così perfetto al punto da non permettere che ci siano talvolta delle produzioni mostruose»¹⁵. Poi Saunderson fa ricorso all'immagine – ricorrente nell'opera

10 *Lettre sur les aveugles*, I, p. 169.

11 *Éléments de physiologie*, cura e commento di P. Quintili, Parigi, Honoré Champion, 2004, p. 265.

12 Articolo *Indissoluble*, *Enc.* VIII, p. 684.

13 Articolo *Greffe*, *Enc.* VII, p. 921.

14 *Éléments de physiologie* cit., I, p. 1300.

15 *Lettre sur les aveugles*, I, p. 168.

di Diderot – delle «agitazioni irregolari dell’oceano e dell’universo»¹⁶ e alla critica – non meno ricorrente – del sofisma dell’effimero. Il nato cieco del Puiseaux, all’inizio della *Lettera*, manifesta allo stesso modo questa potenza del *monitor*, potenza di dare segni da decifrare, *potentia* e non *potestas*. Tra le altre sue prodezze, il cieco vive la sua vita trasgredendo le abitudini della nostra, preferendo la notte al giorno, ignorando le nostre regole morali e per niente preoccupato della forza repressiva dell’ordine politico. In che modo una gattabuia potrebbe punirlo?

In quanto al serraglio di Diderot, soprattutto quello del *Sogno di D’Alambert*, esso riunisce in modo confuso ciclopi, siamesi, ibridi, ermafroditi, api-polipi, ragni giganti, polipi umani e i famosi satiri dell’ultimo dialogo. Proprio come nella vita, i viventi mostruosi sono ottenuti da un lancio di dadi, talvolta truccati, e dalle probabilità fornite dallo stampo interno sul quale le pressioni esterne e interne possono generare mostri.

I «bisturi genetici» – per riprendere l’espressione usata da François Gros ne *L’ingénierie du vivant*¹⁷ – disegnano forme inedite sulle tracce delle forbici di Julie de Lespinasse, che tagliano e ritagliano lo sciame d’api fino a ridurlo a un polipo.¹⁸ Potenza più che potere, forza più che forma. Attorno a lei i personaggi del *Sogno* appaiono come gli eredi di una lunga tradizione materialista, che risale a Democrito, Epicuro e Lucrezio, di cui già Montaigne si era fatto successore nel capitolo ventisette del primo libro dei suoi *Saggi*: «La ragione mi ha istruito sul fatto che considerare in modo così perentorio una cosa come falsa o impossibile equivale a darsi il vantaggio d’avere in testa le restrizioni o i limiti della volontà di Dio e della potenza di nostra madre Natura [...]. Se noi chiamiamo mostri o miracoli ciò che è laddove la nostra ragione non può andare, quanti se ne presentano cionondimeno continuamente alla nostra vista?»¹⁹.

La *Lettera sui ciechi* aveva detto ben di più sulle presunte meraviglie del mirabile spettacolo della natura, solo in apparenza ordinato. Mettendo in dubbio il criterio della norma del corpo, il cieco della *Lettera*, seguito in questo dall’ermafrodita del *Sogno* e degli *Elementi di fisiologia*, non lascia in alcun modo spazio alla fissità della forma dell’organismo né alla possibilità di riferirsi a un modello specifico. Gli articoli «Caos» e «Scherzi della natura» dell’*Enciclopedia*, Madame de Lespinasse che, nel *Sogno*, come menzionato sopra in esergo, manipola e imbroglia i fili dell’arcoliaio fabbricando, tra le altre cose, un ciclope, le *Réflexions sur les cohésions des corps*, concordano con l’articolo «Fluido» di d’Alembert nell’*Enciclopedia* nel dire quanto sia derisoria la percezione di una totalità del Tutto di un animale. Viventi ora «in una massa», quando saremo morti vivremo «in dettagli» nell’informe della dispersione e della disseminazione, come si legge in una lettera già citata a Sophie Volland del 15 ottobre 1759. Così Diderot, per il fatto di essersi basato sulla liquidazione radicale di ogni finalismo, si fonda sul rifiuto a fissare l’idea di una specie o quella d’un individuo. Nei *Principes sur la matière et le mouvement* non gli sfugge «che è indubbia l’esistenza di una forza generale e comune a tutte le molecole del globo che abitiamo [...] Ma a questa forza generale e comune se ne contrappongono altre centomila. Un tubo di vetro scaldato fa volteggiare foglie d’oro»²⁰.

16 Ivi, p. 169.

17 F. Gros, *L’ingénierie du vivant*, Parigi, Odile Jacob, 1990.

18 *Le Rêve de d’Alembert*, edizione a cura di C. Duflo, Parigi, Garnier-Flammarion, 2002, p. 89.

19 M. Montaigne, *Essais*, Paris, éditions de La Pléiade, 1962, I, p. 178.

20 *Principes sur la matière et le mouvement*, in D. Diderot, *Œuvres philosophiques*, édition Paul Vernière, «Classiques Garnier», Parigi, Bordas, 1956 (riedizione nel 1998), p. 396.

Così, a rischio di ripeterci, è bene insistere: la fisiologia del mostruoso s'organizza attorno alla metafora del gioco dei dadi come *forza* più che *forma*, *potenza* piuttosto che *potere*. Il *mutabilismo* aleatorio di Diderot fa sì che l'apparizione degli animali si fondi sull'imprevedibile, e che la categoria dell'individualità non resista al turbine dell'energia che ha luogo nell'informe essenziale alla materia. La posta in gioco di un dispositivo in cui la forza è lasciata a se stessa è la questione dell'ordine e dell'unità degli organismi, altrimenti ricondotti alla scala degli esseri. Non è un caso allora se il personaggio di d'Alembert nel *Sogno* dia libero corso alla proliferazione del difforme: «Tutti gli esseri circolano gli uni negli altri e di conseguenza tutte le specie... Tutto è un flusso perpetuo [...] Non c'è niente di preciso in natura [...] E voi parlate d'individui, poveri filosofi! Lasciate stare i vostri individui [...] Non ce ne sono affatto, no, in alcun modo... Non c'è che un solo grande individuo: il tutto»²¹. E così conclude: «Nascere, vivere e passare, è cambiare forme»²².

Questa parola d'ordine aleatoria è anche quella del politico?

2. Dal fisiologico al politico

L'apertura al politico, a partire dal fisiologico, avviene su due livelli.

Primo livello. Nel *Sogno*, la critica nominalista della nozione d'«individuo», ricordata qui sopra, riduce l'individuo a un certo numero di tendenze senza norme né fini; in quanto alla specie umana, nelle conclusioni degli *Elementi di fisiologia*, essa appare come un «ammasso d'individui più o meno contraffatti, più o meno malati»²³. Il paradossale Tutto – fluttuante, informe, incompiuto – che raggruppa questi esseri radicalmente singolari, conferisce il massimo di legittimità e di necessità alla comparsa del politico. E in effetti, c'è bisogno di costruire un modo di relazione che non sia più ascrivibile a un umanesimo d'essenza! Ma anche la problematica di Montaigne che sostituiva quest'umanesimo d'essenza con un umanesimo di convenienza – «perché era lui, perché ero io»²⁴ – è essa stessa superata dalla concezione d'uno spazio di costumi condivisi nel quale si guarderà con sospetto «chi vuole mettere ordine. Ordinare significa sempre rendersi padrone degli altri contrariandoli»²⁵.

Secondo livello di quest'apertura al politico. È possibile dare un aiutino al lancio di dadi della natura. Può capitare, in effetti, che il bussolotto lancia-dadi alla fine risulti vuoto. Allora, l'arte, nel senso di tecnica, verrà in aiuto della natura.

Diderot reagì a suo tempo ai numerosi processi intentati contro ermafroditi accusati di aver profanato il sacramento del matrimonio. Sempre nel *Sogno* riferisce lo schema dell'ibridazione generalizzata a tutti i corpi e delega a Julie un'affermazione doppiamente trasgressiva: «Se vi ho ben capito – dice Julie a Bordeu – quelli che negano la possibilità di un sesto senso, di un vero e proprio ermafrodita, sono degli stolti»²⁶. A questo si riduce dunque il giudizio su un'inclinazione perversa insita nell'ermafroditismo

21 *Le Rêve de d'Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 2002, pp. 103-104.

22 *Ivi*, p. 113.

23 *Éléments de physiologie*, I, p. 1317.

24 M. Montaigne, *Essais*, edizione del 1595 detta «esemplare di Bordeaux». Libro I, capitolo 28, «Dell'amicizia», Parigi, Imprimerie Nationale Éditions, 1998, p. 318.

25 *Supplément au Voyage de Bougainville*, II, p. 575.

26 *Le Rêve de d'Alembert*, Parigi, Garnier-Flammarion, p. 113.

secondo una tradizione che risale almeno fino ai tempi del mito di Salmace delle *Metamorfosi* d'Ovidio. La natura vivente incoraggia lo sperimentatore audace a inventare, a innestare, tagliare, aggiungere, mescolare gli organismi e le specie. Per quanto i filosofi vissuti nella loro epoca, durante il diciottesimo secolo, siano ritenuti comunemente come dei mediocri sperimentatori, sognatori più che realizzatori delle loro ibridazioni, alcune sono tuttavia degne di nota e, tra tutte, vale la pena di ricordare soprattutto quelle di Maupertuis. Quest'ultimo intendeva farla finita con i «divieti alla ricerca»²⁷ – a condizione che si vietino veramente le ricerche chimeriche sulla Pietra Filosofale, la Quadratura del cerchio e il Movimento Perpetuo – e sognava, nella sua *Venere Fisica*, un museo di *monstra* dove l'arte, complice della natura, avrebbe esibito nei serragli animali nuovi, forse anche specie intere che la natura non ha ancora prodotto, a patto di non rifiutare le generazioni forzate: «La Natura è all'origine di tutte queste varietà: ma sono il caso o l'arte che permettono la loro messa in opera. È così che quelli che s'adoperano per soddisfare il gusto dei curiosi sono, per così dire, creatori di nuove specie. Vediamo nascere razze di cani, piccioni, canarini che non esistevano affatto precedentemente in natura. Sono stati, dappprincipio, solo degli individui fortuiti; l'arte e le generazioni ripetute ne hanno fatto delle specie»²⁸.

L'articolo «Elasticità» dell'*Enciclopedia*²⁹, firmato da d'Alembert, e gli articoli ai quali rimanda («Imperfetto», «Modificazione», «Modificare», «Modificativo», «Modificabile»), avvalorano il neologismo «espansibilità» forgiato da Turgot, il quale utilizza anche quello di «perfettibilità». Quest'ultimo, sotto la penna di Diderot, designa un fatto e non un dover essere: un fatto relativo alla storia naturale da cui deriva il carattere provvisorio della stabilità della specie umana, causato a sua volta dal carattere provvisorio della stabilità di qualsiasi forma naturale. Se questi artisti in biotecnologie e in antropotecnica *ante litteram* ci incitano ad aprire le porte della loro galleria zoologica e teratogena è perché la natura stessa li autorizza dal momento che essa provoca quelle «alleanze bizzarre da cui risultano frequentemente dei mostri»³⁰ proprio come lungo certi fiumi d'Africa si incontrano «branchi di animali differenti portati lì dalla sete»³¹.

Il progetto di realizzare effettivamente queste mostruosità «forzate» non genera né stupore beato, né paura, né appello solenne alla responsabilità morale, né la richiesta di un controllo scientifico o etico-politico. Perché? Perché questa galleria in cui si incrociano tutte le specie naturali, che negano così il loro carattere classico di specie, è indice di una prospettiva che rovescia i termini della problematica familiare alla nostra modernità. Noi che abbiamo familiarità con le vere chimere, la quaglia-pollo, il topo con un enorme orecchio sulla schiena o i tessuti umanizzati del maiale, che abbiamo assistito all'abolizione della frontiera concettuale tra cellule staminali somatiche e cellule staminali germinali, ciononostante diamo molto spesso ascolto al catastrofismo dei tecnofobici. Questo dipende dal fatto che la nostra contemporaneità tende a considerare come una sola cosa sia l'istanza intenzionale e volontaria che presiede alle scienze e alle tecniche della fabbrica del vivente, sia quella che dà il diritto, se non il dovere, di *controllare* questa stessa fabbrica e di fissarne i limiti. Gli interrogativi che ci pone Diderot mettono

27 Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences*, Paris, Aubier-Montaigne, collection Palimpseste, 1980, p. 171.

28 Maupertuis, *Vénus Physique*, Parigi, Aubier-Montaigne, collection Palimpseste, 1980, p. 134.

29 Articolo *Elasticité*, *Enc.* V, p. 444.

30 Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences*, édition citée, p. 167.

31 *Ibidem*.

in discussione le fondamenta stesse di un tale imperativo, la sua legittimità e la sua autorità. Ed è chiaro che il direttore dell'*Enciclopedia* sarebbe molto probabilmente stato più incline all'antropotecnica e all'anti specismo che alla bioetica.

In effetti, dai satiri dell'ultimo dialogo del *Sogno*, con un'alimentazione adeguata, si potrebbe ottenere «una razza vigorosa, intelligente, infaticabile e solerte, con cui fare degli eccellenti domestici»³². «Smetteremmo così di degradare i nostri fratelli assoggettandoli a funzioni indegne di loro e di noi [...]. Non ridurremmo più l'uomo nelle nostre colonie alla condizione di bestia da soma»³³. Il posto dell'uomo nella natura, la questione di sapere se esistono delle varietà umane e gli insegnamenti che possiamo trarre dagli animali sull'ordine politico, tutto questo è sotteso all'ambiguità e all'ironia che punteggiano l'enumerazione delle virtù di questa nuova «razza».

Ma le domande e la complessità della posizione di Diderot rispetto al mostruoso politico pongono anche altri problemi.

L'importanza dell'organizzazione dell'uomo-animale conduce in qualche misura ad affermare, come conseguenza diretta del materialismo, l'ineguaglianza naturale degli individui. La *Confutazione del Libro dell'uomo d'Helvétius* riconduce alla fisiologia come causa la divisione tra gli individui, l'abisso che separa il genio dal mediocre, il quale è soltanto una «specie, tra tutti gli epiteti il più spaventoso, perché marca la mediocrità e l'ultimo grado del disprezzo», come dice con vivacità il nipote di Rameau³⁴, il mostruoso nipote, paradigma della sovversione dell'ordine politico; dal suo punto di vista, è meglio essere un nullafacente perché «un grande nullafacente è pur sempre un grande nullafacente ma non è in nessun modo una specie»³⁵. Secondo la *Confutazione*, «l'organizzazione buona o cattiva costituisce tra gli uomini una differenza a cui niente forse può porre rimedio»³⁶. Il cervello e il diaframma, in equilibrio o in disequilibrio tra di loro, giocano, in questa situazione, il loro ruolo rispettivo. Una tale differenza non egualitaria tra gli individui deriva dalla convinzione che l'individuo è un «flusso», una «tendenza», non finalizzati né normati. Questo spiega quanto l'ineguaglianza degli individui, che darebbe forse una spiegazione alla strana sostituzione dei satiri ai domestici e agli schiavi, non possa in alcun modo dare luogo a una classificazione.

La stessa cosa però non vale se riferita alla specie umana. La *Confutazione*, l'articolo «Specie umana» dell'*Enciclopedia*³⁷, il capitolo «Uomo» degli *Elementi di fisiologia*³⁸, convergono, senza grande originalità per l'epoca, verso l'idea che le varianti si giustificano col clima e il cibo. Nel *Sogno*, D'Alembert si chiede: «Chissà se questo bipede deforme alto solo quattro piedi, che nei dintorni del polo viene ancora chiamato uomo, molto vicino dal perdere questo appellativo se si dovesse deformare un altro po', non sia l'esempio di una specie che passa?»³⁹.

Riferendosi alla linea facciale studiata dall'anatomista e disegnatore Petrus Camper incontrato durante il viaggio in Olanda, Diderot rileva il ruolo fondamentale di questo elemento mutevole nelle *Osservazioni su Hemsterhuis*: «Cambiate la linea facciale. Ar-

32 *Le Rêve de d'Alembert*, édition Garnier-Flammarion, p. 180.

33 *Ibidem*.

34 *Le Neveu de Rameau*, II, p. 662.

35 *Ibidem*.

36 *Réfutation suivie du Traité de l'Homme d'Helvétius*, I, p. 849.

37 Articolo *Humaine Espèce*, *Enc.* VIII, p. 344.

38 *Éléments de physiologie*, capitolo *Homme*, I, p. 1278 e sgg.

39 *Le Rêve de d'Alembert*, édition Garnier-Flammarion, pp. 95-96.

rotondate la testa ecc., e il cane non andrà più in cerca della pernice; scoperà eretici. Allungate il naso del dottore della Sorbona ecc. e non caccerà più l'eretico; arresterà la pernice»⁴⁰. È quindi il rifiuto del sistema di classificazione, la concezione d'una successione di esseri priva di qualsiasi teleologia e la coscienza del flusso incessante della natura che impediscono a Diderot di andare molto in là nell'affermare la differenza o persino l'ineguaglianza tra «razze» e «varietà». Al contrario, questi saranno argomenti per porre l'accento sull'unità della natura e dell'umanità e sulle trasformazioni inevitabili delle specie e degli individui. Se si stabilisce l'esistenza di «razze» o di «varietà», il diritto naturale — com'è detto negli articoli «Autorità politica»⁴¹ e «Diritto naturale»⁴² dell'*Enciclopedia* — vieta comunque d'accettare un trattamento ingiusto, in particolare quando si tratta di schiavitù, apertamente denunciata nella *Storia delle due Indie*, e raccomanda di seguire in società il codice di natura al quale dovranno adeguarsi il codice civile e il codice religioso, come viene detto nel *Supplemento al Viaggio di Bougainville*.

Ciò che produce il mostruoso nel satiro è l'alimentazione. Ciò che produce il mostruoso nel politico è l'istinto e la sessualità. Per Diderot, in effetti, la ridefinizione del vincolo sociale è da cercare fuori dal dispotismo illuminato, dalle teorie del contratto e dall'economia dell'interesse. Gli uomini si sono uniti allo stesso modo degli animali deboli che formano un gregge. Non c'è mai stata nessuna forma d'accordo. Così, contro Rousseau, sarebbe preferibile immaginare una società a metà civilizzata e a metà selvaggia, mostruosa perché ibrida, dove il codice naturale, come abbiamo visto più sopra, trionfa sul codice religioso e il codice civile. Per cui, al posto di cercare di riformare le leggi, sarebbe meglio ricostruire una società attraverso i suoi *costumi* avendo come faro quei mostruosi politici che sono il selvaggio e la barbarie, imparando per esempio dagli Otaitiani del *Supplemento al Viaggio di Bougainville*, o dagli abitanti dell'utopia del Bisnapore della *Storia delle due Indie*, o dagli Arabi del gran deserto ricordati nell'articolo «Beduini» dell'*Enciclopedia*⁴³. Forse gli incontri avuti da Diderot nell'estate 1769 con Dom Deschamps, il terribile benedettino ateo, materialista e comunista, hanno una qualche relazione con questa ridefinizione del politico. Resta in ogni modo la potenza politica del mostruoso, attestata in diversi luoghi dell'opera del nostro filosofo. Si tratta di sovvertire la norma dell'attuale politica e di aprire la strada a una filosofia pratica del desiderio, a una società che obbedisca a quello che Diderot definisce paradossalmente il solo «dovere» comune all'intera specie: quello di essere felici.

Così, sul piano fisiologico, la potenza del mostruoso è, ai margini della storia naturale, il *monitor* che ci mostra l'informe originale e le varietà inedite e inaudite che verranno. La potenza mostruosa del politico, radicata nel fisiologico, è, ai margini del dispotismo e del contratto, il *monitor* che ci mostra i selvaggi e i barbari, fedeli al codice naturale e all'uguaglianza umana dal punto di vista della specie.

Traduzione di Alberto Celot

40 *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 704.

41 Articolo «Autorité politique», *Enc.* I, p. 898.

42 Articolo «Droit naturel», *Enc.* V, p. 115.

43 Articolo «Bedouins», *Enc.* II, p. 189.

MOSTRI, PERFEZIONE E ASSUEFAZIONE IN GIACOMO LEOPARDI

FABIO FROSINI

1. Leopardi filosofo

La lettura dello *Zibaldone* rivela non solamente la sorprendente ampiezza della cultura di Leopardi, la vertiginosa profondità delle sue elaborazioni teoriche (come la «teoria del piacere», che si va sviluppando e articolando nel corso di vari anni), la sistematicità e meticolosità dei suoi appunti linguistici e filologici, e il debordante accumulo di note di carattere «morale» (alla maniera di Montaigne, o di Pascal). Lo *Zibaldone*¹ è anche il laboratorio, sempre in funzione, in cui vengono forgiate le idee che Leopardi riversa poi, di volta in volta, in prosa e poesia². Di fatto, vi è una strutturale funzionalità dello *Zibaldone* non solamente ai CXI *Pensieri* (pubblicati postumi da Antonio Ranieri nel 1845³), che sono letteralmente estratti da esso, ma anche e soprattutto alle *Operette morali*, che Leopardi compone secondo un preciso piano tra il gennaio e il novembre 1824, e che lo *Zibaldone* accompagna passo a passo.

Leggere lo *Zibaldone* aiuta così non solamente a scoprire un Leopardi più ricco, vario, e «aspro» di quello che può arrivare mediante la sua opera letteraria, volutamente data fuori ben tornita e forbita, ma – e questo è ciò che davvero conta – rende possibile capire fino a che punto *tutta* l'opera di Leopardi sia sostanziata di filosofia, di pensiero. Così appare chiaramente nel caso delle *Operette*, che «trasferiscono» – o meglio «traducono» (secondo una movenza che non è facile studiare) – in un'opera apparentemente letteraria tutto il complesso di motivazioni, riflessioni e intenzioni politiche, culturali e filosofiche elaborate nello *Zibaldone* fino a quel momento. Del resto, è lo stesso Leopardi che, scrivendone all'editore Antonio Fortunato Stella il 6 dicembre 1826, in risposta al proposito di farle uscire in fascicoli separati, obietta che «uscir fuori a pezzi di 108 pagine l'uno, nuocerà sommamente ad un'opera che vorreb'esser giudicata dall'insieme, e dal complesso sistematico, come accade di ogni cosa filosofica, benché scritta con leggerezza apparente»⁴.

-
- 1 Si utilizzerà la seguente edizione: G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1997, citandola con Z e il numero della pagina dell'autografo.
 - 2 La prima nota dello *Zibaldone* risale all'estate del 1817, l'ultima al dicembre del 1832.
 - 3 I *Pensieri* furono pubblicati nel 1845 da Antonio Ranieri in G. Leopardi *Opere*, edizione accresciuta, ordinata e corretta secondo l'ultimo intendimento dell'autore da A. Ranieri, Vol. II, Firenze, Felice Le Monnier, 1845, pp. 111-184.
 - 4 G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 1273-1274. Sulle modalità di questa «traduzione» e sui suoi presupposti concettuali – la nozione

C'è insomma un sistema, che è un sistema non esteriore, non letterario⁵. La «leggezza apparente» della prosa è una strategia adottata da Leopardi per colpire l'immaginazione, la sensibilità dei lettori, e per questo tramite arrivare a diffondere delle idee nuove⁶ che, a questa altezza (della prima edizione delle *Operette*, pubblicata nel 1827) è ancora quella di una critica della modernità intesa sia nel senso di un complessivo orizzonte culturale e religioso di carattere «cristiano-borghese»⁷, che deprime l'energica «virtù» repubblicana ed esalta la debolezza e il dispotismo (secondo la lezione appresa da Machiavelli), e che Leopardi critica in nome di una concezione del mondo di carattere sensistico e materialistico; sia in modo più specifico come mondo della Restaurazione, in cui tutte le conquiste rivoluzionarie della Francia giacobina e del pensiero illuministico vengono fortemente contrastate dal blocco borghese-nobiliare⁸.

Questo approccio – ad un tempo etico, antropologico, politico e ontologico – fu sviluppato da Leopardi in gran parte tra il 1819 e il 1823. Quando scrisse le *Operette morali*, nel corso del 1824, egli aveva già principiato a mettere in discussione l'idea che un cambiamento reale – una trasformazione materiale, politica – fosse possibile in Italia⁹. Nondimeno, a questa altezza la sua prospettiva rimane pur sempre quella di un'aspra critica dei capisaldi culturali, sociali e politici della società presente¹⁰. Nelle

di assuefazione – cfr. *infra*, cap. 4.

- 5 Cfr. A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, SugarCo Edizioni, 1987, pp. 146-173; N. Fabio, *L'«entusiasmo della ragione»: studio sulle «Operette morali»*, Firenze, Le Lettere, 1995; D. Bini, *Giacomo Leopardi's Ultrafilosofia*, «Italice» 74 (1997), 1, pp. 52-66; F. D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Venezia, Marsilio, 2009; C. Veronese, *Sistema*, in *Lessico Leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014, pp. 153-156: 156.
- 6 Cfr. F. Gallo, *Una scrittura militante. Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, Roma, manifestolibri, 1999, pp. 127-156.
- 7 Adotto la definizione di civiltà «cristiano-borghese» presente in K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich, Europa Verlag, 1941, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1982⁶, parte seconda. Per una lettura simpatetica, impostata in questo senso, cfr. A. Bonadeo, *Leopardi and Nietzsche on Christianity*, «Rivista di studi italiani» 12 (1994), 1, pp. 14-45: 26-27, 40-42; Id., *Leopardi e la religione della vita*, Roma, Aracne, 2008.
- 8 Cfr. in questo senso C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 48-51 (prima edizione, in Id., *Filosofi vecchi e nuovi: Scheler, Hegel, Kant, Fichte, Leopardi*, Firenze, G. C. Sansoni, 1947); V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico*, Bari, De Donato, 1974; A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 88-89; F. Russo, *Leopardi politico o della felicità impossibile*, Roma, Bulzoni, 1999, pp. 69-85; F. Frosini, *Leopardi politico*, «Isonomia» (2006), <http://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/immaginazione1.htm>; M. Balzani, *Il «principio distruggente» e «l'eterno fanciullo». Odio e amore nel pensiero politico di Leopardi*, tesi di dottorato, Università Statale di Milano, 2012, <http://hdl.handle.net/2434/171534>.
- 9 Cfr. Russo, *Leopardi politico o della felicità impossibile* cit., pp. 91-96; F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli, 2010, p. 149; M. Dondero, *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul «Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani»*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 69-86.
- 10 Cfr. F. Gallo, «Una scrittura militante. Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali» cit., e M. Biscuso, F. Gallo, P. Zignani, *Lineamenti di una teoria alternativa della soggettività*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit., pp. 157-207. Per una lettura differente cfr. F. D'Intino, *Leopardi, Julien Sorel e il Diavolo. Il gioco sottile dell'eroe faustiano nell'epoca della Restaurazione*, «Igitur» 3 (1991), (2), pp. 23-47. Secondo D'Intino, l'età della Restaurazione è vissuta da Leopardi – analogamente a Henri Beyle – sotto il segno della duplicità, della dissimulazione, della paura e dell'autocensura; e soprattutto sotto il segno

Operette l'animo politico degli anni precedenti si trasfonde e slitta verso un approccio etico-politico più profondo ed essenziale¹¹ (*Il Parini, Dialogo della Moda e della Morte* e i *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* offrono un chiaro esempio di questo slittamento). Ma tale approccio rimane, a questa altezza, sul piano di una critica di tipo storico.

Questa attitudine critico-negativa, in quanto fu più tardi sviluppata in un crescente isolamento – subito e infine cercato – di Leopardi medesimo, da ultimo lo spinse a professare una filosofia peculiarmente scissa tra un disperato «machiavellismo sociale» o (con significativa inflessione) «di società»¹² (vale a dire, l'idea che la politica non è solamente inutile, ma dannosa, e che in ogni condizione possibile la società è governata dalla violenza e dall'impostura¹³) da una parte, dall'altra la fede nel fatto che la virtù eroica e la solidarietà umana fossero qualcosa di essenziale agli esseri umani¹⁴.

Il nesso tra questi due momenti del pensiero di Leopardi sta, da un lato, nella nozione di «natura», che a sua volta riceve un significato duplice e scisso: come metafora della modernità e come immagine della «condizione umana»; dall'altro lato il pessimistico machiavellismo di società leopardiano si collega al concetto di virtù e solidarietà grazie a una rinnovata concezione di «verità». A partire dal 1823, infatti, questo concetto si scinde in due significati opposti: da una parte la verità è opposta alla «vita» e in questo senso s'identifica con la «società» (contro la natura); ma la verità, in un altro senso, è opposta all'ideologia della verità, e come tale essa si fa portatrice della lotta per la «funzione sociale del vero»¹⁵ in quanto opposta a ogni forma di inganno e auto-inganno¹⁶.

della rinuncia e della passività. Ritengo che tutto ciò sia vero, nel caso di Leopardi, solamente se la sfera dell'esteriorità non è confusa con quella dell'interiorità e quindi non si ribaltano sul piano soggettivo quelli che sono i vincoli di un'epoca.

- 11 Cfr. C. Luporini, *Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi*, in Centro Internazionale di Studi Leopardiani, *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 15-25: 19-20.
- 12 Cfr. Z, p. 4440 (18 gennaio 1829) e 4501-4502 (8 maggio 1829) e in generale i *Pensieri*. Cfr. anche la lettera a Louis de Sinner del 24 maggio 1832 (Leopardi, *Epistolario* cit., p. 1913). Sul leopardiano «machiavellismo di società» cfr. E.G. Caserta, *La teoria leopardiana del machiavellismo sociale nei Pensieri*, «Rivista di Studi Italiani» 5 (1987), 2, pp. 31-40; P. Paolin, «Leopardi e Machiavelli», in Centro Internazionale di Studi Leopardiani, *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi* cit., pp. 429-445: 433-436; A. Ferraris, *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica. 1830-1837*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 102-113.
- 13 Cfr. Z, p. 4198 (10 settembre 1826). Qui, discutendo l'arte della guerra e le varie invenzioni a essa collegate, Leopardi osserva: «Insomma è il metodo di moltiplicare e complicar le ruote e le molle di un orologio, e di far con più quel medesimo che si poteva fare e già si faceva con meno. Il simile dico della politica, del macchiavellismo ec. e di tutte le arti inventate per combattere e superchiare i nostri simili». Cfr. anche Z, p. 1721 («Non si vive al mondo che di prepotenza. Se tu non vuoi o sai adoperarla, gli altri l'adopereranno su di te. Siate dunque prepotenti. Così dico dell'impostura», 17 settembre 1821), che dà luogo a *Pensieri*, XXVIII, in G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici ed E. Trevi, Roma, Newton & Compton, 2001, p. 633B.
- 14 Cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo* cit., pp. 113-123; Id., *Decifrare Leopardi*, Napoli, Macchiaroli, 1998, pp. 237-247; S. Timpanaro, *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Pisa, Nistri Lischi, 1980, pp. 287-293; M. Biscuso, *L'altra radice. Naturalismo, immaginazione e moltitudine in Leopardi*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit., pp. 99-126: 115-122.
- 15 G. Berardi, *Ragione e stile in Leopardi*, «Belfagor» 18 (1963), 4, pp. 425-440: 437.
- 16 Cfr. F. Frosini, *Leopardi politico* cit., pp. 19-26.

2. L'imperfetta perfezione dell'esistenza e le impensabili «mostruosità»

Il passaggio da una forma di impegno etico-politico, alimentato da ideali democratici, alla posteriore «philosophie désespérante»¹⁷ (non disgiunta, però, da una peculiare forma di filantropia, solidarietà ed eroismo) può essere preso in considerazione da molteplici prospettive, e a questo riguardo lo *Zibaldone* si rivela preziosissimo, perché registra fedelmente, quasi «in presa diretta», il dispiegarsi temporale del pensiero del suo autore.

Così, se si prendono il lemma «Della natura degli uomini e delle cose» e il lemma «Civiltà. Incivilimento» (presenti entrambi nello schedario approntato da Leopardi per gli indici dello *Zibaldone*), si può constatare come queste trasformazioni accadano, e come attorno e parallelamente a questi due campi se ne formino altri, che registrano le particolari inflessioni che la teoria assume nel corso del tempo. Abbiamo così fin dall'inizio (1817) lemmi come (cito sempre dallo schedario e dall'indice preparati da Leopardi)¹⁸ «Teoria del piacere», «Sensibilità. Sentimento», «Illusioni», «Monarchia e Repubblica», «Perfettibilità o perfezione umana», «Corruzione e decadenza dell'uomo [...] cagionata dal sapere», «Cristianesimo», «Macchiavellismo di società». Quindi, dal 1820-21, si registrano nuovi lemmi, come «Verità», «Assuefazione», «Desiderio», «Vitalità, Sensibilità. Il grado dell'amor proprio e dell'infelicità del vivente è in proporzione di esse», «Disperazione». Infine, grosso modo dalla metà del 1824, si aggiungono ulteriori lemmi, come «Felicità, impossibile e non esistente nell'universo», «Giardino. Spettacolo miserabile di un giardino, che sotto apparenza di gioia, è un vero ospedale», «Viventi, esseri sostanzialmente *souffrants* e infelici», «Tutto è male».

Già solo questa semplice elencazione delle categorie, con le brevi spiegazioni che Leopardi a volte ne dà, rende evidente la tendenziale trasformazione del suo pensiero, da una concezione di carattere vitalistico, in cui la Natura è il modello positivo ma irrimediabilmente perduto, a una visione del mondo incentrata su una concezione *negativa* della Natura, assimilata a una macchina impersonale, indifferente al destino dei viventi, e contro la quale si ha il *diritto* di protestare, anche se questa protesta è priva di qualsiasi rilevanza pratica¹⁹.

Si è detto che le *Operette morali* furono composte tra il gennaio e il novembre 1824. Proprio al 21-30 maggio risale la composizione del *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in cui questa concezione è enunciata per la prima volta in modo compiuto, e la Natura è raffigurata nell'immagine di «una forma smisurata di donna seduta in terra, col busto ritto, appoggiato il dosso e il gomito a una montagna; e non finta ma viva; di volto mezzo tra bello e terribile»²⁰. A pochi giorni più tardi, il 2 giugno 1824, risale un'annotazione che nello schedario del 1827 inaugura la rubrica «Contraddizioni e mostruosità

17 Lettera a Louis de Sinner, 24 maggio 1832 (G. Leopardi, *Epistolario* cit., p. 1913).

18 Sugli indici e sullo schedario dello *Zibaldone* cfr. F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone* cit., pp. 159-179. Essi sono riprodotti nell'edizione cit. dello *Zibaldone* rispettivamente alle pp. 3109-3149 e 3151-3196.

19 In questa formula «anche se» è racchiuso un problema di coerenza all'interno del nesso postulato da Leopardi tra materialismo e pessimismo. Cfr. *infra*, nota 39. Sul passaggio di Leopardi da una concezione positiva a una negativa della natura cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, seconda edizione accresciuta, Pisa, Nistri-Lischi, 1969, pp. 153-159, 379-407; B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 30-39.

20 G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1998⁵, p. 234. Cfr. Bini, *Giacomo Leopardi's Ultrafilosofia* cit., pp. 57-58.

evidenti e orribili nel sistema della natura e della esistenza»²¹. In questa annotazione Leopardi esordisce rinviando all'operetta appena scritta: «[...] l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (v. il mio Dialogo della Natura e di un Islandese, massime in fine) [...]»²². Il suo punto di partenza è la constatazione della essenziale, cioè necessaria e inevitabile, compresenza in *tutti* i viventi di *desiderio di felicità* e *condizione di infelicità*. Se ogni essere vivente tende alla felicità, e la felicità è però impossibile, allora la vita in generale è affetta da qualcosa, che è la sua diretta negazione.

In questo modo, tuttavia, si avrebbe un mondo di esseri condannati ad «essere per necessità imperfettamente, cioè con esistenza non vera e propria»²³. La vita, cioè, non sarebbe mai perfetta. Ma ciò è contraddittorio, dato che «il male» non può essere principio positivo di esistenza, ma solo limitazione di essa. Dunque «l'essere infelicamente non è essere malamente» (e qui «malamente» non va inteso in senso morale, ma ontologico, come *ratio essendi* incompleta) e di conseguenza «l'infelicità non sarà [...] un male a chi la soffre né contraria e nemica al suo soggetto, anzi gli sarà un bene poiché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente»²⁴.

La conclusione è pertanto la seguente: ogni esistenza, in quanto tale, è «perfetta», nel senso che esiste *pienamente* e non come difettosa rispetto a un'ideale altra forma di esistenza. Tuttavia, questa esistenza è infelice, cioè manca necessariamente del proprio compimento, della sua forma o *telos* in senso aristotelico. Di conseguenza si ha una «perfezione», coincidente con il «bene» dell'essente, che è però intimamente diviso, al limite della contraddizione: una sorta di *perfezione imperfetta*. Il «bene» di «questo» essere vivente è (e non può non essere) *in* «questo» essere; ma tale essere non può fare a meno di sentirlo come esterno a sé, come inafferrabile e infine come inesistente. È a questo punto che Leopardi inserisce la domanda: «Chi può comprendere queste mostruosità?»²⁵.

A questa altezza (siamo nel giugno del 1824) *mostruosità* significa dunque il *paradosso dell'esistenza*. Tale paradosso consiste nel fatto che ogni essere vivente contiene, in quanto tale, una sorta di vacuità interna, un «vuoto» che rende la sua assoluta perfezione qualcosa di carente; e che spinge il vivente, di conseguenza, a cercare indefinitamente fuori di sé quella felicità che non può non desiderare, e che non può trovare in se stesso. Ma allo stesso tempo ogni essere vivente è perfetto, «esiste» perfettamente, non gli manca nulla per essere pienamente ciò che può e deve essere. Il vuoto-mancanza è dunque l'effetto – sul piano della concreta esperienza di ciascuno – dell'infinito desiderio di felicità, «amor proprio», che in ogni essere vivente s'identifica con il fatto stesso di esistere. E poiché il desiderio di felicità non può essere distinto dal mero fatto di esistere, questa potenza vitale si esprime nella forma di una costitutiva infelicità²⁶. Si ha pertanto il paradosso di una potenza vitale

21 Su questa rubrica cfr. F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone* cit., p. 134.

22 Z, p. 4099.

23 Z, p. 4100.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

26 Su «amor proprio» e «vita» come «quasi una cosa» cfr. Z, pp. 2410-2414 (2 maggio 1822). Sul desiderio come un genere di «potenza» cfr. A. Aloisi, *Esperienza del sublime e dinamica del desiderio in Giacomo Leopardi*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010, pp. 243-258: 244-249. In questo senso, si può dire che il *desiderio* in Leopardi coincide con la *cupiditas* spinoziana (cfr. *ivi*, pp. 245-246n; e A. Prete, *Il pensiero poetante* cit., p. 28 n.; su Spinoza cfr. *infra*, nota 38). La peculiare mescolanza di «potenza» e di «vuoto» nell'esperienza del desiderio trova una

che, quanto più è forte e intensa, tanto più appare a ciascuno come una mancanza; si ha la «contraddizione in natura», necessaria e inevitabile, data da una perfezione degli enti che è al tempo stesso un'imperfezione, una pienezza che è una mancanza²⁷.

3. *Necessità, contingenza e una molteplicità di assoluti*

Per Leopardi, lo si è visto, ogni essere (vivente) è «perfetto»: a questa conclusione egli era giunto qualche anno prima, nel corso del 1821, riflettendo sulla nozione di «possibilità». Questa è infatti definita come ciò che rimane della «ragion d'essere» o «fondamento» delle cose, una volta che sia stato eliminato qualsiasi rapporto tra le cose-contingenti e l'universale-necessario. Questa forma di contingentismo si intreccia a sua volta con riflessioni che hanno il loro punto d'avvio l'anno precedente, il 1820, sulla nozione di «perfezione» e sviluppate alla luce di quello che Leopardi riteneva essere il pensiero di Leibniz.

Il riferimento al filosofo tedesco è in realtà «vago e incerto»²⁸. Le idee da Leopardi credute convergenti con quello che egli chiama «sistema (Leibniziano se non erro) dell'Ottimismo»²⁹ vanno in realtà in una direzione da quello profondamente differente. Il 3 settembre 1821 scrive Leopardi:

Intorno a quello che ho detto altrove, che tolte le idee innate, è tolto Iddio, tolta ogni verità ogni buono ogni cattivo assoluto, tolta ogni disuguaglianza di perfezione ec. tra gli Esseri, e necessario il sistema ch'io chiamo dell'Ottimismo, v. un bel passo di S. Agostino che ammettendo le idee innate, riconosce questa verità ch'io dico, presso Dutens, Par.1. cap.2. §.30³⁰.

In realtà, del passo agostiniano Leopardi rifiuta implicitamente tutto (affermazione dell'esistenza delle idee eterne, della verità e delle categorie assolute, della conoscibi-

corrispondenza nella presenza di bellezza e «terribilità» nel volto della Natura nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Il volto ambiguo e contraddittorio della Natura è un segno della sua insuperabile ambivalenza dinnanzi al genere umano: da una parte, la Natura è un paradigma di bellezza, perfezione, potenza; dall'altra parte, queste stesse caratteristiche coincidono con una scala dell'esistenza (un'esistenza immensa e incommensurabile) la cui dinamica (proprio perché è immensa e incommensurabile) è strutturalmente indifferente ai bisogni degli esseri umani. Di conseguenza, la nozione di «mostruosità» come paradosso dell'esistenza si collega alla poetica del sublime, della quale l'ambiguità e l'ambivalenza della Natura sono una rappresentazione esemplare. Sul sublime leopardiano cfr. A. Aloisi, *Esperienza del sublime e dinamica del desiderio in Giacomo Leopardi* cit., e R. Bodei, *Pensieri immensi. Leopardi e l'«ultrafilosofia»*, «MicroMega. Almanacco di filosofia» 5 (2002), pp. 35-45.

27 Nel citato passo del 2 giugno 1824 Leopardi rinvia a un appunto di poco anteriore, scritto l'11 maggio, in cui afferma: «Non è forse cosa che tanto consumi ed abbrevi o renda nel futuro infelice la vita, quanto i piaceri. E da altra parte la vita non è fatta che per il piacere, poichè non è fatta se non per la felicità, la quale consiste nel piacere, e senza di esso è imperfetta la vita, perché manca del suo fine, ed è una continua pena, perch'ella è naturalmente e necessariamente un continuo e non mai interrotto desiderio e bisogno di felicità cioè di piacere. Chi mi sa spiegare questa contraddizione in natura?» (Z, p. 4087, corsivo mio).

28 M. Moneta, *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Milano, FrancoAngeli, 2006, p. 128.

29 Z, p. 392 (8 dicembre 1820) e cfr. Z, pp. 1347-1348 (20 luglio 1821).

30 Z, p. 1616. Il rinvio è a *Origine delle scoperte attribuite a' moderni ...* del signor Lodovico Dutens ... traduzione dal francese ... In Venezia, presso Tommaso Bettinelli, 1789, pp. 49-50n. Il passo di Agostino è tratto da *De diversis questionibus octoginta tribus liber unus*, qu. 46, *De ideis*.

lità dell'intenzione di Dio, rivolta al Bene, della gerarchia tra le essenze di tutte le cose create), tranne ciò che egli stesso, poco oltre, precisa: cioè che, a differenza di Platone, «che suppone le idee e gli archetipi delle cose, fuori di Dio, e indipendenti da esso», per Agostino esse «esistono in Dio»³¹. Si noti: Leopardi non accetta l'idea agostiniana *tout court*, che assorbe e riadatta il *pluralismo* platonico delle essenze, ma solamente la critica, in esso implicita, all'*esteriorità* delle idee rispetto a Dio. Egli accetta cioè solamente la critica della commistione di assoluto e relativo. Ciò che egli aggiunge – «e se Dio le ha fatte, non abbraccia egli dunque quelle sole forme secondo cui ha fatto le cose che noi conosciamo, ma tutte le forme possibili, e racchiude tutta la possibilità, e può far cose di qualunque *natura* gli piaccia, ed aver con loro *qualunque* rapporto gli piaccia, anche nessuno ec.»³² – approfondisce le implicazioni di questa separazione tra assoluto e relativo, fino a dissolvere, con la commistione tra i due ambiti, anche qualsiasi tipo di influsso metafisico prestabilito del primo sul secondo.

In definitiva, il «sistema [...] dell'Ottimismo» adottato e ripensato da Leopardi non deriva dalla volontà di salvare la teodicea, ma da quella di tradurre l'idea di Dio in quella di «possibilità assoluta». È una differenza decisiva, che invece di adattare la realtà mondana a una determinata idea di bene, «libera» il mondo sensibile dal marchio di «cosa derivata» proprio della metafisica tanto platonica quanto cristiana: «L'*aseità* insomma è un sogno o compete a tutte le cose esistenti e possibili. Tutte hanno o non hanno egualmente in se stesse la ragione di essere e di essere in quel tal modo, e tutte sono egualmente perfette»³³. Di conseguenza, non vi sarà più *un* parametro sulla base del quale discriminare l'assoluto dal relativo, il necessario dal contingente. Il posto tradizionalmente occupato da Dio (come sinonimo dell'essere pieno coincidente con la necessità) verrà perciò occupato da una «possibilità» generica, come *poter essere in tutti i modi possibili* (dunque anche *poter non essere*). Una volta esclusa l'identificazione tra necessità e Dio come *ens realissimum*, il posto del fondamento non è più garanzia di esistenza, ma solamente garanzia della sua possibilità, ivi compresa la non esistenza (il «nessuno» rapporto di Dio con le sue creature)³⁴. La necessità si mescola così con la contingenza, e si addiviene a una nuova forma di contingentismo che, radicalizzando la divaricazione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*, dissolve la stessa nozione di «creazione» e di «divinità»³⁵.

Ne consegue che l'assoluto non è eliminato (eliminarlo significherebbe esserne orfani, sentirne la mancanza), ma *sciolto* e tradotto nelle sue infinite manifestazioni, tutte – ciascuna a suo modo – «assolute» e «perfette»³⁶. Scrive Leopardi il 25 settembre 1821:

31 Z, p. 1622.

32 *Ibidem*.

33 Z, p. 1615.

34 Z, p. 1622.

35 È questo a mio avviso il senso delle riflessioni su Dio «non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacché non si dà migliore né peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili» (Z, p. 1620) del 17-18 luglio 1821 (Z, pp. 1339-1342), del 7 agosto (Z, 1461-1464), del 3 settembre (Z, pp. 1616-1623) e del 5-7 settembre (Z, pp. 1637-1645). Cfr. altrimenti (in chiave di teologia negativa e di contingentismo radicale) B. Biral, «La crisi dell'anno 1821», in Id., *La posizione storica di Giacomo Leopardi* cit., pp. 52-89; 63-64. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 2006, pp. 97-128, legge questi passaggi come la fondazione di una filosofia coerentemente nichilistica (ma si dovrebbe notare che, secondo Severino, la politica non svolge alcun ruolo nel pensiero di Leopardi). Per un commento accurato di queste pagine dello *Zibaldone* cfr. P. Petrucci, *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 227-250.

36 V. Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, «Critica storica» VI (1967), 3, pp. 289-320:

Si può dire (ma è questione di nomi) che il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica [...]. Distrugge l'idea astratta ed *antecedente* del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e imperfetto indipendente da tutto ciò che è; ma rende tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch'essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza. Così tutte le perfezioni relative diventano assolute, e gli assoluti in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo ch'essi ponno essere e diversi e contrari fra loro [...]³⁷.

Questa idea di una molteplicità di assoluti, anche contrari fra loro, riabilita l'idea di contrarietà e quella di pluralità: esse non saranno più sinonimo di imperfezione e contingenza (la pluralità), o di absurdità e privazione (la contrarietà). Pluralità e contrarietà saranno, piuttosto, i tratti caratteristici di ciascuna cosa, in quanto tale cosa gode di «assoluta» perfezione; in quanto – si potrebbe dire con Spinoza – è espressione *determinata* della sostanza³⁸.

Tra il 1821 e il 1824, il nesso tra assoluto e contingente viene dunque da Leopardi introdotto direttamente dentro la struttura dell'assoluto. Il carattere «mostruoso» della contraddizione dell'esistenza non è pertanto solo la manifestazione di una «protesta» esistenziale, cioè della protesta di ogni essere vivente contro la dinamica impersonale e crudele della Natura, per cui, lungi dall'essere «perfetta», l'esistenza sarà essa stessa il «mostro», cioè l'incomprensibile perpetuarsi di qualcosa che coincide con il dolore³⁹. Questo è un aspetto che in seguito prenderà (almeno in parte) il sopravvento⁴⁰. Almeno

293-296, mostra correttamente la radice scettica di quelle riflessioni (Pirrone e la sua mediazione in Bayle).

37 Z, pp. 1791-1792.

38 Sulla presenza di temi spinoziani in Leopardi cfr. M. Biscuso, *Stratonismo e spinozismo. L'invenzione della tradizione materialista in Leopardi*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 351-370. Sul modo in cui Spinoza giunge a Leopardi, cfr. le precisazioni di G. De Liguori, *Spinoza e l'Italia. Osservazioni relative agli Atti di studio in memoria di Emilia Giancotti*, «Giornale di filosofia» 2009, pp. 1-11: 4-5.

39 L'idea di una «protesta» di Leopardi contro una «realtà» che «è così ed è sbagliata, ma immutabile» risale al contributo di W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1973, ora in Id., *Opere complete*, Vol. 3: *Leopardi. Scritti 1969-1977*, Firenze, Il Ponte Editore, 2014. Il passo cit. è a p. 104. Cfr. anche in generale ivi, pp. 21-22. Secondo Binni (la cui impostazione è stata ripresa in seguito da S. Timpanaro, «Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi», in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., pp. 133-182), la *protesta* di Leopardi si collega organicamente – in nome di una concezione materialistica e ateistica coerente – a un tentativo di demistificare «le ideologie religiose o filosofiche del 'tutto è bene', del 'migliore dei mondi possibili' o di un mondo cattivo e perciò necessitante la fede in un mondo migliore ultraterreno» (W. Binni, *La protesta di Leopardi* cit., p. 104). Questo approccio ha il grande merito di difendere il materialismo leopardiano da qualsiasi tentativo di farlo precipitare in una qualche forma di nichilismo o di misticismo religioseggiante. Il suo limite consiste, tuttavia, nel non vedere l'incoerenza che sussiste tra l'affermazione di una «realtà [...] immutabile» e quella del suo essere «sbagliata» (e cfr. anche Timpanaro, «Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi» cit., p. 159: «Ma era pur evidente che la migliore società di questo mondo [...] avrebbe potuto soltanto esercitare un'azione palliativa nei riguardi dell'*oppressione* esercitata dalla natura sull'uomo», corsivo mio). Di fatto, la compresenza di «materialismo» e «protesta» non solamente non è necessaria, ma introduce nel pensiero di Leopardi delle «falle» nelle quali si introducono i sostenitori del suo misticismo o nichilismo.

40 Cfr. Z, p. 4174 (datato Bologna, 17 aprile 1826): «Tutto è male. [...] L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità».

fino al 1826-27, tuttavia, il significato dominante di «mostruoso» è un altro, e corrisponde alla paradossale e impensabile *compresenza* di perfezione e imperfezione, di necessità e contingenza, nella struttura dell'esistenza.

L'idea di questa compresenza – lo si è visto leggendo i frammenti del settembre 1821 – nasce dal tentativo di pensare la realtà come una struttura in cui l'essenza segue e non precede l'esistenza, la *dynamis* segue e non precede l'*energeia*, e i criteri stessi di giudizio, con i quali le categorie possono essere definite e fissate, sono delle produzioni e costruzioni storiche, per cui la struttura *logica* della realtà emerge dalla sua stessa storia, come una sorta di consolidamento strutturale instabile, temporaneo e reversibile di un determinato insieme di circostanze e relazioni: «Niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così ec. ec. *Tutto* è posteriore all'*esistenza*»⁴¹.

Se si leggono i testi dello *Zibaldone* del periodo 1820-22, si vede che Leopardi assorbe molteplici fonti culturali funzionali a questo progetto che si potrebbe definire «post-metafisico»: lo scetticismo antico e moderno⁴², le scuole socratiche minori e della sofistica⁴³, la concezione di Rousseau (e prima ancora di Montaigne) della storia come acquisizione di abitudini che diventano «natura»⁴⁴, soprattutto la gnoseologia anti-inna-

41 Z, p. 1616. Lo stesso approccio può essere trovato nella *Misère de la philosophie*, dove Marx scrive: «Ainsi ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des *produits historiques et transitoires*. Il y a un mouvement continuel d'accroissements dans les forces productives, de destruction dans les rapports sociaux, de formation dans les idées; il n'y a d'immuable que l'abstraction du mouvement – *mors immortalis*» (K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Payot, 2002, p. 162). In Leopardi, come anche in Marx, questo approccio non può essere ricondotto a un generico «storicismo». Al contrario, per Leopardi esso deriva, in modo molto specifico, dalla tradizione spinozistica e, dietro di questa, atomistica, tradizioni che rivivono anche in Marx. Un tentativo di lettura del nesso necessità-contingenza in Marx che giunge – sia pure sulla base di presupposti differenti – a una posizione simile a quella qui accennata, è quello di E. Kouvélakis in relazione a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, del 1844. Qui, commentando la nozione di rivoluzione come «salto mortale», Kouvélakis scrive: «[...] c'est l'événement qui, dans sa contingence absolue, pose les conditions de son effectuation. La nécessité naît ainsi de la contingence, par un effet rétroactif, et c'est la reconnaissance de cet effet, à travers le constat de l'inexistence des garanties préalables, qui signale que le sujet ne peut rester extérieur à un processus qui se décline sur le mode du toujours-déjà» (K. Marx, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduction et commentaire par E. Kouvélakis, Paris, Ellipses, 2000, p. 53).

42 Cfr. Z, p. 661 (14 febbraio 1821). Sull'importanza di Pirrone insiste G. De Liguori in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit., p. 81. Ma si veda, con ricchezza di argomenti, V. Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi* cit., pp. 290-296.

43 Cfr. Z, 223 (23 e 24 agosto 1820) sui Cirenaici, e Z, 2672-3 (12 febbraio 1823) sul *Gorgia* platonico.

44 La documentazione delle letture compiute da Leopardi in questa direzione è in G. Landolfi Petrone, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 475-491: 482. Cfr. anche M. De Poli, *L'Illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor» 29 (1974), pp. 511-546; E. Circeo, *Leopardi e i filosofi materialisti del Settecento*, «Trimestre» 9 (1976), 1-2, pp. 1-15; F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone* cit., pp. 125-157. Su Rousseau (ma con una diversa valutazione) cfr. V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico* cit., pp. 71, 78, 103-104, 133-134, 138-139, 146-148, per la quale il ricorso a Rousseau (e le posizioni posteriori) sono di carattere antiprogredista, regressivo e utopistico. Per una valutazione equilibrata cfr. A. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, in Centro internazionale di studi leopardiani, *Leopardi e il Settecento*. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati, 13-16 settembre 1962, Firenze, Olschki, 1964, pp. 253-282: 262-264. Sul rapporto tra assuefazione e seconda natura cfr. F. Arato,

tistica di matrice lockeana⁴⁵ con le sue propaggini nell'*idéologie*⁴⁶, il sensismo di Montesquieu (Leopardi legge l'*Essai sur le goût* all'inizio di luglio 1820)⁴⁷, l'immanentismo radicale di Holbach⁴⁸.

Questo sistema di fonti – documentate da letture condotte in questi anni – contribuisce a spiegare la direzione in cui Leopardi si muove. Tuttavia, ciò è vero solo in parte, perché risulta comunque originale la conclusione alla quale egli giunge: che la questione della necessità e verità assoluta non va scetticamente eliminata, relativizzata o indebolita, ma riformulata in termini nuovi, e sono appunto questi termini nuovi, ciò che delimita il campo del 'mostruoso'.

4. Assuefazione e perfezione «regionale»

Il concetto che rende possibile la riformulazione della necessità e della verità assolute in termini nuovi e originali è la nozione di «assuefazione», che riprende l'idea classica del «costume» come «seconda natura», ma la inserisce in una prospettiva antropologica del tutto nuova, che ne amplia enormemente il significato. Per capire quale sia questa prospettiva, si può partire da un breve inciso contenuto nella lettera di Leopardi del 23 giugno 1823 ad André Jacopssen: «Je ne fais aucune différence de la sensibilité à ce qu'on appelle vertu»⁴⁹. Come si vede, Leopardi assegna qui esplicitamente al termine «virtù» un significato diverso dalle accezioni correnti, tradizionali (*ce qu'on appelle*),

Leopardi philosophe. *Lo Zibaldone e il pensiero settecentesco*, «L'immagine riflessa» 6 (1983), 2, pp. 249-262: 250-252.

- 45 «Qual è la principale scoperta di Locke, se non la falsità delle idee innate?» (Z, p. 2707, 21 maggio 1823). Sul rapporto col sensismo cfr. in generale M. Sansone, «Leopardi e la filosofia del Settecento», in Centro internazionale di studi leopardiani, *Leopardi e il Settecento* cit., pp. 133-172: 138-139. Su Leopardi e Locke cfr. Landolfi Petrone, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane* cit., pp. 479-480; S. Verhulst, *Introduzione. Immaginazione e conoscenza da Locke a Leopardi*, in *Immaginazione e conoscenza nel Settecento italiano e francese*, a cura di S. Verhulst, Milano, FrancoAngeli, 2002, pp. 9-21; B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Roma, Carocci, 2003. In rapporto a Rousseau, cfr. V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico* cit., pp. 58-59 e n.
- 46 Cfr. Z, pp. 208-209 (14 agosto 1820) e Z, pp. 1234-1236 (28 giugno 1821). Cfr. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento* cit. Ma si noti che, pur non avendo letto probabilmente Condillac, Leopardi ne conobbe le idee attraverso Pietro Giordani, «formatosi a Parma dov'era stato così forte l'influsso del Condillac» (Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi* cit., p. 145); e che i libri di polemica anti-illuministica e anti-sensistica sui quali si formò – le opere di François Jacquier, dell'abate Sauri, del conte Muzzarelli, di Aimé-Henri Paulian – «contenevano fitte citazioni degli illuministi e dei filosofi greci» (S. Timpanaro, «Il Leopardi e i filosofi antichi», in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., pp. 183-228: 184).
- 47 Cfr. S. Gensini, «Osservazioni sulla teoria leopardiana dell'immaginazione», in *Leopardi e lo spettacolo della natura*. Atti del convegno internazionale. Napoli, 17-19 dicembre 1998, a cura di V. Placella, Napoli, L'Orientale, 2000, pp. 25-46: 32-33; B. Biral, *La crisi dell'anno 1821* cit., pp. 60-63; Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento* cit. pp. 260-262.
- 48 Cfr. C. Stancati, *Letture di d'Holbach in Italia nel XIX secolo*, «Giornale critico della filosofia italiana» 58 (1979), pp. 279-285: 282-283; e, in polemica, G. De Liguori, «Il ritorno di Stratone», in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit., pp. 85-94. Sono dedicati a un'indagine e valutazione delle letture di ambito illuministico documentabili il saggio di A. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento* cit., pp. 258 sgg., e quello di Landolfi Petrone, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane* cit.
- 49 G. Leopardi, *Epistolario* cit., p. 723.

e questa diversità sta nella *identità di vertu e sensibilité*. Nel già ricordato indice dello *Zibaldone*, a proposito di «sensibilità» Leopardi rinvia rispettivamente a «Sensibilità. Sentimento», e a «Vitalità. Vigore del corpo. Sensibilità. Se conducano alla felicità»⁵⁰. Dunque la sensibilità non è altro che la potenza vitale⁵¹, e la virtù è un'espansione di questa potenza, che, si noti, non è il contrario dell'«amor proprio» (cioè del desiderio di felicità), ma una sua diretta manifestazione. Come si legge in un lungo testo scritto tra il 30 marzo e il 4 aprile del 1821, «l'amor proprio può prendere diversissimi aspetti, in maniera, ch'essendo egli l'unico motore delle azioni animali, esso stesso che è ora egoismo, un tempo fu eroismo, e da lui derivano tutte le virtù non meno che tutti i vizi»⁵². E poco prima, nel 1820, Leopardi aveva progettato di scrivere un'opera in cui si dimostrasse la «Necessità di render la virtù cosa amabile non per ragione ma per passione e utile»⁵³.

Come si vede, la sfera morale «esprime» direttamente il contrasto *meccanico* delle passioni, nel senso che il sistema delle norme, delle regole e addirittura delle categorie che servono a discriminare e giudicare norme e regole, sono un'*articolazione* delle passioni e della loro dinamica conflittuale. Il nome che prende questa articolazione dalla «vita» alle «idee» è appunto l'*assuefazione*. Grazie all'assuefazione, la critica dell'innatismo e dell'universalismo è radicalizzata, e si converte in una «visione generale dei rapporti anima-corpo»⁵⁴, nella quale non vi è più alcuna collocazione preordinata delle «facoltà» conoscitive, ma la conoscenza si articola e si disarticola concretamente, nella sua struttura interna, mediante la propria stessa processualità.

Propriamente, non si potrà allora più parlare di distinte «facoltà», perché – come si legge in un appunto del 22 luglio 1821 – «non solamente tutte le facoltà dell'uomo sono una facoltà di assuefarsi, ma la stessa facoltà di assuefarsi dipende dall'assuefazione»⁵⁵. Poche settimane prima di stendere questa nota, il 1° luglio, Leopardi aveva ragionato sul nesso tra la nozione di bellezza, «l'idea delle proporzioni e sproporzioni determinate», quella di «verità» e di tutte e tre queste nozioni con il concetto di «perfezione» e con quello di «assuefazione»⁵⁶. Anzitutto, sulla base dell'epistemologia che Leopardi si an-

50 Cfr. Z, pp. 3187 e 3194.

51 Come nota F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone* cit., pp. 129-130.

52 Z, p. 878. Cfr. anche la cit. lett. a Jacopssen: «Mais si cette illusion [*scil.* la virtù] était commune, si tous les hommes croyaient et voulaient être vertueux, s'ils étaient compatissans, bienfaisans, généreux, magnanimes, pleins d'enthousiasme; en un mot, si tout le monde était sensible [...], n'en serait-on pas plus heureux? Chaque individu ne trouverait-il mille ressources dans la société? Celle-ci ne devrait-elle pas s'appliquer à réaliser les illusions autant qu'il lui serait possible, puisque le bonheur de l'homme ne peut consister dans ce qui est réel?» (Leopardi, *Epistolario* cit., p. 723). Leopardi trovava un'approfondita analitica dell'amor proprio in Rousseau, ma era tema diffuso nella Francia del Settecento (cfr. V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico* cit., pp. 120-122). Ma è Montesquieu che (*Considerazioni sopra la causa della grandezza de' Romani, e della loro decadenza*, tradotte dall'idioma francese, Venezia, appresso Francesco Pitteri, 1735, cap. XII, pp. 151-152), presenta l'amor proprio come radice di molteplici manifestazioni: «L'amor proprio, l'amore della nostra conservazione, si trasforma in tante maniere, e agisce con principj così contrarj, che ci conduce a sacrificare il nostro essere per amore del nostro essere» (cfr. V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico* cit., p. 122).

53 Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose* cit., p. 1110B.

54 S. Gensini, «Osservazioni sulla teoria leopardiana dell'immaginazione» cit., p. 33. Sulla nozione di «assuefazione» cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo* cit., pp. 47, 65-66; A. Prete, *Il pensiero poetante* cit., pp. 108-124; A. Malagamba, *Assuefazione/Assuefabilità*, in *Lessico Leopardiano 2014* cit., pp. 29-36.

55 Z, p. 1370.

56 Cfr. Z, pp. 1254-1260.

dava componendo, tra il giudizio di gusto e quello di conoscenza – per dirla con Kant – nessuna distinzione di principio è possibile. Dopo aver ragionato sulla grande varietà di idee del bello (nelle forme e nelle usanze). Leopardi osserva che «spesso nel vedere una fabbrica, una chiesa, un oggetto d'arte qualunque, siamo colpiti a prima giunta da una mancanza, da una soprabbondanza, da una disuguaglianza, da un disordine o irregolarità di simmetria ec.», e che questa prima impressione può essere annullata dal fatto di apprendere o intendere «la ragione di questo disordine, e com'esso è fatto a bella posta, o non a caso, nè per negligenza, ma per utilità, per comodo, per necessità ec.»⁵⁷. «E perchè – si domanda – sentivamo noi e formavamo in quel primo istante il giudizio della sproporzione o sconvenienza?». La causa di questa evidenza è *l'assuefazione*:

Per l'assuefazione, la quale in noi ha questa proprietà naturale, che ci fa giudicar di una cosa sopra un'altra, di un individuo, di una specie, di un genere stesso sopra un altro, e quindi di una convenienza sopra un'altra. Dal che deriva l'errore universale, non solo del bello assoluto, ma della verità assoluta, del misurare tutti i nostri simili da noi stessi, della perfezione assoluta, del credere che tutti gli esseri vadano giudicati sopra una sola norma, e quindi del crederci più perfetti d'ogni altro genere di esseri, quando non si dà perfezione comparativa fuori dello stesso genere, ma solamente fra gl'individui ec.⁵⁸.

L'assuefazione produce storicamente un catalogo di evidenze assiologiche che abbraccia potenzialmente tutti i campi, dal gusto, all'etica, all'ontologia. È possibile squarciare puntualmente il velo di queste evidenze, se un diverso modo di organizzare gli elementi della realtà è proposto, p.es. con un'idea architettonica legata a una precisa nozione di cosa sia «proporzionale» e «conveniente», e fatta poggiare su una pubblica affermazione di cosa sia «utile», «comodo» o «necessario» (Leopardi equipara, come si vede, ciò che Kant distingue rigorosamente). Ma una volta che questa nuova idea sia stata argomentata e giustificata (in una maniera che fin dall'inizio non è mai del tutto «pura», in quanto in essa si mescolano ragioni di origine e natura differente), per affermarsi e imporsi, essa dovrà diventare a sua volta una nuova forma di assuefazione, secondo una dinamica illustrata in dettaglio ne *Il Parini, ovvero della gloria*⁵⁹. Squarciare il velo dell'assuefazione e innovare la struttura storica dell'evidenza non significa dunque uscire dal circolo delle evidenze, cioè dell'assuefazione, ma rinnovarne dall'interno il contenuto, proporre delle nuove evidenze.

L'esempio dell'architettura rivela così di possedere una funzione epistemica molto più ampia di quella racchiusa nella sfera del gusto (del resto, è proprio sulla logica del gusto – ritrovata nell'*Essai sur le goût* di Montesquieu – che Leopardi si appoggia per sviluppare le sue riflessioni sulla metafisica e sulla verità⁶⁰). Tale esempio può essere tradotto nel linguaggio di altri ambiti, e si può dire che le stesse *Operette morali* nascono – dentro

57 Z, p. 1259.

58 Z, pp. 1259-1260.

59 G. Leopardi, *Operette morali* cit., pp. 257-258, 278-282.

60 Z, p. 154 (6 luglio 1820): «Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti (v. Montesq. ivi. capo 1. p. 366.)». Il rinvio è all'avvio dell'operetta (cfr. Montesquieu, *Essai sur le goût*, Introduction et notes par C.-J. Beyer, Genève, Librairie Droz, 1967, p. 61). Il riferimento – molto preciso e pregnante – al sensismo di Montesquieu *contro* Platone va posto accanto (e valorizzato rispetto) a quello – assai impreciso e sfuggente – a Leibniz. Si noti infatti che la stessa espressione, «sogno di Platone» è impiegata in relazione a Montesquieu (Z, pp. 154-155) e al sistema dell'ottimismo (Z, p. 1622).

il campo letterario e culturale – come un tentativo di «flettere» la direzione dominante dell'assuefazione moderna in una direzione alternativa⁶¹. Ma d'altra parte l'esistenza di alternative dentro l'assuefazione – cioè la pluralità effettuale delle assuefazioni avvicendatesi nella storia – non pone in questione, al contrario riafferma il carattere universale e omniuniversale dell'assuefazione stessa. Essa, una volta posta «a regime», abbraccia tutta la realtà. L'adozione di questa prospettiva teorica spinge pertanto l'intero campo delle verità eterne – comprese quelle più universali – dentro la storia, ne fa altrettante «produzioni» di evidenze o «apriori» storici.

Su questa base, conclude Leopardi, si spiega la genesi dell'errore – che è, si noti, «universale»⁶² – consistente nell'affermare, in tutti i campi possibili (estetico, ontologico, politico, antropologico, zoologico), la verità e la perfezione assolute a partire da un punto di vista particolare e sulla base di una conoscenza parziale del sistema della natura in quanto infinità di possibili modi di essere. Criticando questo errore, Leopardi opta qui momentaneamente per un'idea che potrebbe definirsi di «perfezione regionale», cioè applicabile solamente agli individui dentro un genere, ma non tra generi diversi («non si dà perfezione comparativa fuori dello stesso genere, ma solamente fra gl'individui ec.»⁶³). Quella di un'ontologia distinta in aree non comunicanti e imparagonabili reciprocamente è un'opzione che Leopardi aveva delineato riflettendo sul «sistema [...] dell'Ottimismo»⁶⁴ e che è ricordata ancora ai primi di settembre 1821⁶⁵. In quel contesto, l'idea di un'ontologia segmentata in regioni non comunicanti serviva a restituire dignità al mondo sensibile, liberandolo dallo stigma di una «perfezione» inferiore e internamente gerarchizzata in base al diverso grado di corrispondenza al modello⁶⁶.

Qui Leopardi riprende l'ontologia segmentata, ma inizia anche a metterla in discussione. Dopo averla introdotta scrive infatti:

Si può però ammettere una perfezione comparativa fra i diversi generi di cose, dentro il sistema di questa tal natura, o modo universale di esistere: ma una perfezione comparativa assai larga, e molto meno stretta e precisa di quello che l'uomo e il vivente qualunque si figurano naturalmente; e non mai assoluta, perchè assoluta non potrebbe essere se non in ordine al sistema intero ed universale di tutte le possibilità. Questo pensiero ha bisogno di esser ponderato, svolto, dilatato, e rischiarato. (1 Luglio 1821)⁶⁷.

Alla critica – di matrice, in definitiva, senofanea – dell'auto-rappresentazione di sé come sommità della natura e del mondo⁶⁸, fa qui seguito l'esigenza di ritornare a porre

61 Cfr. F. Gallo, *Una scrittura militante. Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali* cit.

62 Z, p. 1259.

63 Z, p. 1260.

64 Z, p. 392 (8 dicembre 1820).

65 Cfr. Z, p. 1616.

66 In questo senso, Leopardi riutilizza a modo proprio l'idea di ottimismo, assai diffusa nel contesto culturale sei-settecentesco (cfr. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard (Mass.) and London, Harvard University Press, 1964², pp. 208-226).

67 Z, p. 1260.

68 L'uso di Senofane è attestato fin dal 1815, anno del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, dove però la tesi della relatività delle forme degli dei a quelle di chi li immagina (Diels/Kranz, B 15) è resa funzionale a «dimostrare l'assurdità della idolatria» (Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose* cit., p. 877B). Ma già in un appunto dello *Zibaldone* risalente al 1817 (Z, p. 19) la menzione di questo frammento di Senofane ritorna a criticare l'antropocentrismo presupposto dalla poesia

la questione di una qualche forma di collegamento «fra i diversi generi di cose», che non ricada però nell'illusione di una scala di perfezione unica e universalmente valida. Questa «perfezione comparativa [...] non mai assoluta» dovrebbe essere uno strumento euristico e conoscitivo atto a bilanciare le due esigenze – entrambe essenziali – di uno sguardo sulla natura che sia in grado non solamente di affermare la perfezione di tutte le cose, ma anche di riconoscere le distinzioni, le differenze e le relazioni tra le diverse formazioni in cui le cose sono raggruppate, mantenendo fermo, però, il carattere contingente e parzialmente indefinito di queste relazioni.

5. La «perfezione comparativa» e il conflitto delle assuefazioni

L'esigenza formulata alla fine del testo non è semplice da soddisfare: si tratta infatti di ripensare l'«assoluto» come *un effetto specifico* all'interno della dinamica di una molteplicità di «relativi». Prova di questa difficoltà è il fatto che solamente due anni più tardi, il 6 luglio del 1823, Leopardi tenta di dare corpo a questa esigenza di pensare «la perfezione di ciascheduna specie in modo comparativo, cioè relativamente l'una all'altra»⁶⁹. Questo accade non casualmente nel contesto di una riflessione sull'assuefazione e sul nesso tra assuefazione e perfezione. Se l'uomo è l'essere massimamente assuefabile e conformabile, egli non potrà essere detto perfetto nel senso di possedere per natura tutto ciò di cui ha bisogno, come accade invece per le specie animali⁷⁰. Perché, allora, «diciamo noi che l'uomo è per natura il più perfetto degli esseri terrestri?»⁷¹. E qui Leopardi aggiunge: «Lasciamo stare che la perfezione è sempre relativa a quella tale specie in che ella si considera. Ma paragonando pur l'uomo colle altre specie di questo mondo, se la sua perfezione è quella che altri dice, come non si dovrà sostenere che l'uomo è per natura la più imperfetta di tutte le cose?»⁷².

Come si vede, un paragone si rende necessario nel momento in cui si passa da una considerazione in linea di principio e priva di specifici contenuti circa la perfezione assoluta di ciascuna delle «regioni» del reale, alla necessità di individuare dei criteri capaci di giudicare del ruolo effettivamente svolto dal genere umano in relazione alle altre specie animali. In questo senso, non si può dire che l'uomo sia imperfetto, «poichè relativamente all'ordine delle cose terrestri, l'uomo come l'essere più di tutti conformabile, è il più perfetto di tutti»⁷³. Come si vede, si è passati a un'altra accezione di «perfezione»: non più la corrispondenza delle disposizioni naturali alle necessità immediate della vita, ma il nesso concreto, «storico», tra le specie viventi tra di loro. In questo senso, la «conformabilità» diventa un criterio decisivo: essa è quella flessibilità e indeterminatezza celebrata negli scritti *de hominis dignitate*, ed è implicitamente con essi che qui Leopardi si confronta. La considerazione è dunque direttamente etico-politica, riguarda la storia dell'umanità e non la nozione di specie e di genere.

romantica (e cfr. anche, del 1818, il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose* cit., p. 993A). Nello *Zibaldone* lo stesso passo è ricordato quindi l'8 agosto 1821 in relazione alla questione ontologica più radicale (Z, pp. 1469-1470). Questo frammento è anche alla base del *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, scritto nel 1824 (cfr. la notizia del curatore in Leopardi, *Operette morali* cit., pp. 121-122).

69 Z, p. 2899.

70 Cfr. Z, pp. 2895-2899.

71 Z, p. 2898.

72 *Ibidem*.

73 Z, p. 2899.

Ma qui si fa di nuovo avanti l'esigenza di non irrigidire le relazioni di prevalenza (di *excellentia*) che innegabilmente l'uomo ha istituito rispetto al resto della natura. Si tratta cioè di pensare la «perfezione comparativa [...] non mai assoluta» di cui si legge nel testo di due anni avanti:

Se però nel detto ordine delle cose terrestri, considerando la perfezione di ciascheduna specie in modo comparativo, cioè relativamente l'una all'altra, non vogliamo immaginare una doppia scala, ovvero una scala parte ascendente e parte discendente. E nella estremità inferiore della prima, porre gli esseri affatto o più di tutti gli altri inorganizzati. Indi salendo fino alla sommità, porre gli esseri più organizzati, fino a quelli che tengono il mezzo della organizzazione, della sensibilità, della conformabilità. E di questi farne il sommo grado della scala, cioè della perfezione comparativamente considerata, come quelli che forse sono per natura i più disposti a conseguire la propria particolare e relativa felicità, e conservarla. Da questi in poi sempre discendendo giù giù per gli esseri più organizzati sensibili e conformabili, porre nell'ultimo e più basso grado dell'altra parte della scala l'uomo, come il più organizzato, sensibile, e conformabile degli esseri terrestri⁷⁴.

In questa singolare (perché sdoppiata) «scala della natura» si potrebbe riconoscere una variazione sulla grande catena dell'essere, di cui Lovejoy ha mostrato la presenza nel pensiero del Settecento⁷⁵. In effetti, sembra di poter dire che «gli esseri [...] che tengono il mezzo della organizzazione, della sensibilità, della conformabilità» appartengono al regno animale, non al genere umano. Il contesto, tuttavia, in cui questa riflessione ha luogo spinge a una diversa conclusione. La duplice scala qui abbozzata non è infatti pensabile senza il riferimento all'assuefazione, la quale, come si è visto, tende a elidere la distinzione tra ciò che è «natura» e ciò che è «costume» e, con essa, quella tra il genere umano e il mondo animale⁷⁶, e dispone tutte le forme di esistenza su di uno stesso terreno, nel quale si isolano provvisoriamente sia le forme di vita, sia le civiltà. Quella nozione di «mezzo» tra l'inorganizzazione e la rigidità, e l'organizzazione e la malleabilità è insomma testimonianza dell'esistenza di un *continuum* ininterrotto di forme, nella quale, è vero, il genere umano occupa un estremo, ma appunto a seguito di una *determinata* assuefazione.

È l'assuefazione ciò che rende la perfezione comparativa «non mai assoluta», perché fa vedere il modo in cui le diverse «perfezioni» regionali concretamente interagiscono tra di loro in modo dinamico, produttivo. Di conseguenza, l'assuefazione rende anche visibile il fatto che quella determinata posizione occupata dal genere umano, non è tale per essenza (si ricordi: «non solamente tutte le facoltà dell'uomo sono una facoltà di assuefarsi, ma la stessa facoltà di assuefarsi dipende dall'assuefazione»⁷⁷) ma in modo contingente.

Se intesa come riflessione sull'intreccio tra i gradi diversi di «conformabilità» e i modi nei quali tale disposizione (del tutto ipotetica) è di fatto conformata (assuefatta), l'idea del tenere «il mezzo» si collega anche alle riflessioni sulla «mezza filosofia», da

74 Z, pp. 2899-2900.

75 Cfr. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* cit., pp. 183-207. In questo senso commenta il curatore in Leopardi, *Zibaldone* cit., p. 3502.

76 Sul rapporto di continuità, in Leopardi, tra dominio antropologico e mondo animale cfr. A. Prete, *Il pensiero poetante* cit., pp. 162-177; R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 114-116.

77 Z, p. 1370 (22 luglio 1821).

Leopardi sviluppate con accezioni cangianti nel corso del 1821⁷⁸ e riproposte nel febbraio 1823⁷⁹. Dopo aver attraversato una certa fluttuazione di significato, la «mezza filosofia» diventa infine quella filosofia (l'antica) che consapevolmente individua e realizza un «giusto» rapporto tra filosofia e vita, mantenendo entrambe vive ma distinte, perché poggia sul riconoscimento «critico» dei limiti della filosofia proprio nel suo rapporto con la vita⁸⁰. Questa accezione di mezza filosofia aveva trovato giusto un anno prima, nel marzo del 1822, la sua formulazione piena nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*, dove l'allievo di Aristotele diviene il paradigma del filosofo che, proprio perché consapevole della vanità della felicità e delle illusioni che la procurano – gloria, amor patrio, virtù ecc. – non solo le loda negli altri, ma le pratica egli stesso⁸¹.

Solamente dirò che qualunque o fra gli antichi o fra' moderni conobbe meglio e sentì più forte e più dentro al cuor suo la nullità d'ogni cosa e l'efficacia del vero, non solamente non procurò che gli altri si riducessero in questa sua condizione, ma fece ogni sforzo di nasconderla e dissimularla a se medesimo e favorì sopra ogni altro quelle opinioni e quegli effetti che sono vevoli a distornarla⁸².

Il mondo antico non appare dunque, a questa altezza, come l'equivalente della 'natura', ma come *una civiltà a sé*, distinta da quella moderna in quanto si dimostra capace di trattenere la (volontà di) verità entro un dominio che non nuoce alla vita, al contrario l'alimenta. Quando parla di «civiltà», Leopardi ha sempre in mente l'opposizione – presente fin da Machiavelli⁸³ e resa classica nel corso del Settecento – degli Antichi e dei Moderni⁸⁴. In un appunto del 21 marzo 1821 quella antica e quella moderna sono definite

78 Cfr. S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi* cit., pp. 196-199.

79 Cfr. Z, pp. 2672-2673.

80 Cfr. F. Frosini, *Leopardi politico* cit., pp. 19-26.

81 Cfr. G. Leopardi, *Operette morali* cit., pp. 535-536. Ma si veda anche già in Z, p. 318 (11 novembre 1820).

82 G. Leopardi, *Operette morali* cit., p. 536.

83 Una sistematica lettura di Machiavelli – non comprendente i *Discorsi* – è documentata negli elenchi del novembre 1823-aprile 1824 (cfr. G. Pacella, *Elenchi di letture leopardiane*, «Giornale storico della letteratura italiana» 143 (1966), pp. 557-577: 563-564), con un'appendice («Machiavelli il Principe») nel settembre 1824 (ivi, p. 565). Un altro elenco (V elenco), non datato, riunisce non per sincronia di lettura, ma parentela tematica, tra gli altri *L'esprit des lois*, le *Considérations* della Staël, la *Scienza della legislazione* del Filangieri, l'*Emile*, le «opere di Machiavello» e «Lucrezio, dove parla dello stabilimento della società. libro 5» (ivi, p. 573). In un altro elenco (non precedente il 1827) Leopardi progetta di scrivere «Discorsi sopra vari punti storici di vari autori al modo del Machiavello sopra Livio» (Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose* cit., p. 1113A). Machiavelli era presente nella biblioteca Leopardi con «Opere. Parte I, II, V; 4ª edizione della Testina, 1650» e «Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, ed altre operette, Cosmopoli, 1769, vol 2, in-8» (De Paoli, *Catalogo della Biblioteca Leopardi* cit., p. 240); e lo zio Carlo Antici in una lettera del 2 settembre 1826 si rivolge a Giacomo nominando i *Discorsi* come opera nota al nipote (Leopardi, *Epistolario* cit., p. 1226).

84 Su questa dicotomia cfr. in generale L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*, Napoli, Guida, 1979. Per Leopardi furono importanti le *Considérations* di Montesquieu (che lesse in italiano nell'edizione Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, *Considerazioni sopra la causa della grandezza de' Romani, e della loro decadenza*, Venezia, Francesco Pitteri, 1735). Cfr. J. Geffriaud Rosso, *Les Considérations dans le Zibaldone de Giacomo Leopardi*, in *Storia e ragione. Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence di Montesquieu nel 250° anniversario della*

«due diverse e distinte specie di civiltà, ambedue realmente complete in se stesse»⁸⁵. Come si vede, siamo qui dentro la stessa problematica di una perfezione «regionale» ovvero «comparativa», che proprio in questi anni Leopardi tentava di chiarirsi.

Che le due civiltà sono «complete» rinvia chiaramente alla loro relazione strutturale con due ben distinte forme di «assuefazione»: nello specifico democratica, espansiva ed eroica la prima, dispotica, depressiva e fondata sull'umiltà e la debolezza la seconda⁸⁶. La «completezza» di entrambe indica il fatto che l'assuefazione «riempie» sempre tutto lo spazio «antropologico» disponibile, non lascia nulla fuori di sé, cioè nulla di indefinito o di indeciso (di «imperfetto», appunto). Ma, allo stesso tempo, dato che ogni assuefazione è un'articolazione *contingente* dell'amor proprio, che rimane fundamentalmente sempre identico a se stesso, la possibilità di una diversa sistemazione del nesso passioni-ragione rimane sempre aperta.

Occorre tenere presente questo duplice livello sul quale l'assuefazione lavora. Da una parte, essa attraversa le passioni e gli abiti morali, per cui acquisire un abito morale non ha nulla a che vedere con la ragione, con l'adeguamento a un universale della ragione pratica. Dall'altra, l'assuefazione non lavora sempre allo stesso modo, perché essa è politicamente surdeterminata, in quanto consiste in un determinato lavoro di articolazione del desiderio, in modo che questo possa essere «addomesticato» dal punto di vista di un certo modo di organizzare i rapporti di potere nella società. Ciò significa che la completezza e la perfezione di ogni civiltà si scinde (come nel caso della «perfezione comparativa») in due differenti significati, se essa è considerata dal punto di vista degli effetti storico-politici da questa prodotti. In una prima accezione, «perfezione» significa che lo spazio antropologico è saturato; ma in una seconda accezione «perfezione» significa che una specifica assuefazione riesce a collegare le passioni agli abiti morali, in modo tale da non deprimere il desiderio di felicità e l'amor proprio, ma trasformandoli in eroismo e virtù. A questo livello ritroviamo la connessione tra perfezione e imperfezione, ma in quanto è stata tradotta nel linguaggio della politica e, di conseguenza, ha preso la forma di opzioni politiche in conflitto⁸⁷.

6. I due significati dei «mostri»

Risulta dunque chiaro che, quando Leopardi parla di perfezione/imperfezione o di essere/esistenza, intende queste alternative non in generale, ma come produzioni storiche

pubblicazione. Atti del Convegno internazionale. Napoli, 4-6 ottobre 1984, a cura di A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1987, pp. 455-461.

85 Z, p. 4171.

86 Cfr. A. Bonadeo, *Leopardi and Nietzsche on Christianity* cit. Questa caratterizzazione della dicotomia Antico/Moderno come poggiate su tipi di «educazione» (cioè religione) differenti e opposti è già presente nei *Discorsi* di Machiavelli (cfr. Libro I, Proemio e cap. 11 e Libro II, cap. 2), che, per lo meno all'altezza del 1826 (cfr. *supra*, nota 83) possono essere assunti come una fonte diretta delle idee di Leopardi sul cristianesimo in quanto opposto alla religione dei Romani. Nel periodo precedente, Leopardi aveva tratto queste idee principalmente dalle *Considérations* di Montesquieu.

87 A. Negri, *Lenta ginestra* cit., pp. 135-141, sottolinea le caratteristiche costitutive e produttive dell'assuefazione, ma manca di notarne la surdeterminazione politica. È solo sulla base di quest'ultima, che diventa possibile distinguere tra differenti e finanche *opposte* forme di civiltà. Su questo punto cfr., *contra*, C. Luporini, *Leopardi progressivo* cit., pp. 14-43.

dei processi di assuefazione, cioè di articolazione e disciplinamento delle passioni. Il suo non è un contingentismo radicale, «ombra» di quello teologico, perché la dimensione ontologica del pensiero di Leopardi dipende dalla politica: è nella struttura della civiltà, nel tipo di assuefazione e nella dimensione stessa dell'assuefazione in generale, che la stessa dicotomia tra dimensione ontologica e datità esistenziale acquista il proprio significato.

Quando parla di «perfezione» di ogni cosa singolare (sia essa un essere vivente o una civiltà nel suo complesso), Leopardi non l'intende pertanto come una *ratio essendi* metafisica, come se al concetto di Dio come Essere perfetto egli volesse sostituire quello di una molteplicità di esseri perfetti, in un certo senso «democratizzando» l'onto-teologia. Ciò che egli fa, è introdurre un cambiamento completo di problematica: la 'perfezione' non è altro che la stessa «esistenza» della cosa singolare, ma questa a sua volta non è un «dato» inesplicabile, ma il prodotto di una storia di *successive assuefazioni*.

In un appunto del 2 settembre 1821 Leopardi scrive: «il suo [= di ogni ente] modo di essere è perfezione *perch'egli esiste così*»⁸⁸. Vale a dire: il «così» dell'esistere della cosa è la ragione della sua perfezione, cioè la cosa è perfetta in quanto è determinata, *conformata* completamente in una maniera precisa; non però in quanto questa maniera incorpori la dignità di un paradigma assoluto, ma in quanto la cosa è stata resa funzionale a un determinato paradigma di civiltà. Il nesso tra astratto e concreto è riformulato: non semplicemente rovesciato (come accadrà pochi anni dopo con Feuerbach), ma collocato sul terreno di una «storia» intesa come costante avvicinarsi di assuefazioni in lotta e competizione tra loro.

Al di qua di questa successione di assuefazioni in lotta tra loro c'è solamente la «natura» *in sé stessa*, nella sua «purezza», che però, in quanto l'umanità esiste, non esiste già più come tale (e mai è esistita)⁸⁹. Come si legge in un'annotazione marginale scritta lo stesso giorno 2 settembre 1821: «Tutto è incerto e manca di norma e di modello, daché ci allontaniamo da quello della natura, unica forma e ragione del modo di essere»⁹⁰. Tuttavia, se questo modello fornisce la «norma» e il «modello», ciò che l'umanità incontra sul suo cammino – a qualsiasi «altezza» della sua storia – sono solamente delle «deviazioni» rispetto a ciò. La norma naturale, unico vero «assoluto» pensabile a partire dalle categorie di Leopardi, sarà presente solo in quanto assente, in quanto paradigma inafferrabile.

Ne segue che, in un certo senso, la natura nella sua purezza, in quanto regola assente, rende «assolute» tutte le eccezioni, perché impedisce a qualsiasi eccezione di convertirsi in (nuova) regola. La figura del «mostro», che come si è visto significa la coincidenza di perfezione e imperfezione, sintetizza questa complessa serie di significati che convergono nel definire la «civiltà» come un movimento che si auto-costituisce in modo conflittuale per mezzo di una continua produzione di «seconde nature», cioè di processi di disciplinamento dei corpi che presentano sé stessi ogni volta come delle norme assolute e universali, in quanto saturano tutto lo spazio antropologico disponibile.

88 Z, p. 1614, corsivo mio.

89 Coglie con precisione il punto (un elemento di profonda differenza rispetto a Rousseau e – sull'altro versante – rispetto a tutto il filone del pensiero reazionario) Esposito, *Pensiero vivente* cit., pp. 116-117. Esposito tende tuttavia (cfr. ivi, p. 112) ad assimilare la civiltà antica (il mondo delle repubbliche greche e della repubblica romana), dal punto di vista di Leopardi, a «natura», e quella moderna a «storia», schiacciando la riflessione posteriore dello *Zibaldone* sul suo punto d'avvio.

90 Z, p. 1613.

Se la storia delle civiltà è l'avvicinarsi di «seconde nature», e pertanto è una costante deviazione da una norma che è presente solo nella sua assenza o impossibilità, del «mostro» come sintesi di questa eccezione senza regola sono possibili due distinte interpretazioni. Il mostro è anzitutto l'umanità stessa, in quanto si allontana dalla natura. Perdendo contatto con la natura, la civiltà si allontana dalla possibilità di essere fedele a una regola universale, e le successive assuefazioni sono «mostruose» proprio in quanto sono sempre meno «naturali». Se la storia è vista in questa prospettiva di perdita progressiva di contatto con un'origine piena, il mostro è una sorta di marchio impresso sull'umanità stessa – su tutta l'umanità o l'umanità in quanto tale –, ad additarne il carattere di errore e mancanza.

Questa idea è già presente implicitamente (almeno in parte) nel passaggio, esaminato *supra*, del 6 luglio del 1823, in cui si abbozza l'immagine della doppia scala di natura. Essa ricompare in modo esplicito pochi giorni dopo, in un appunto del 28 luglio, che identifica la crescita della civiltà con la crescita qualitativa e quantitativa delle «persone imperfette, difettose, mostruose di corpo, tra quelle che non arrivano a nascere e si perdono per aborti, sconciature ec. non volontarie nè procurate»⁹¹. Si tratta di un concetto nient'affatto nuovo. In generale, e con molte variazioni, esso è presente, fin dall'antichità, nel *topos* dell'infelicità strutturale dell'essere umano in quanto separato dagli statici equilibri che reggono la natura. Il tema si ritrova in forma classica nella *Naturalis historia* di Plinio e torna esattamente eguale nel leopardiano *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (Plinio è del resto una delle fonti di Leopardi)⁹².

Il fatto che questo è un *topos* tradizionale aiuta a comprendere la sua presenza nello *Zibaldone*, ma anche la sua relativa estraneità alla direzione principale e più originale del pensiero di Leopardi. Infatti, questa idea di mostruosità è in contrasto sia con quella di assoluta perfezione di ogni cosa (in quanto prodotta dall'assuefazione), sia con l'idea, che in Leopardi è altresì ben delineata, di un'omogeneità di fondo tra civiltà umana e mondo animale⁹³.

Infatti in un appunto preso esattamente un anno prima, il 9-10 luglio 1822, dopo aver affermato che il genere umano, rispetto agli animali, presenta una quantità di differenze enormemente maggiore – ivi compresi «i mostri, difettosi ec. dalla nascita, o dopo la nascita, che sono infiniti presso gli uomini»⁹⁴ – Leopardi aggiunge: «Questo pensiero, considerate ben le cose, trovo che non è vero, e però lo lascio a mezzo»⁹⁵. Infatti, aggiunge, «la differenza delle proporzioni fisiche tra gl'individui umani, ci par maggiore

91 Z, p. 3058.

92 Sulle fonti greche del pessimismo leopardiano si è soffermato S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi* cit. Più recentemente E. Andreoni Fontecedro, *Natura di voler matrigna. Saggio sul Leopardi e su natura noverca*, Roma, Kepos, 1993, ha fatto rilevare la presenza di un complesso di fonti di matrice latina, che sono altrettanto importanti e in particolare, per la nozione di «natura matrigna», decisive. Tra queste, la prefazione al VII libro della *Naturalis Historia* (cfr. ivi, pp. 24-25, 58-59) e il proemio al III libro del ciceroniano *De re publica*, nell'edizione e con il commento di Angelo Mai (cfr. ivi, pp. 59-60), da Leopardi letto nel dicembre 1822, cioè poche settimane prima di annotare nello *Zibaldone* (febbraio 1823), traendoli dal *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* del Barthélemy, l'insieme di adagi del pessimismo greco studiati e valorizzati da Timpanaro.

93 Cfr. *supra*, nota 76.

94 Z, p. 2558.

95 Z, p. 2563.

che nell'altre cose» solamente perché – come aveva spiegato in altri passaggi⁹⁶ – siamo abituati a discriminare entro il genere umano, per esserci questo più familiare, mentre non appena ci allontaniamo dalla familiarità estrema, anche senza uscire dal genere umano, p. es. quando giudichiamo popoli mai prima visti, essi ci sembrano *tutti uguali*. In realtà, anche tra gli animali la diversità è altrettanto grande che tra gli uomini: nel senso che una ricognizione accurata, un'assuefazione alla loro osservazione, uno studio della loro tassonomia, ci addestrerebbe a *riconoscere* l'esistenza anche presso di essi delle diversità individuali.

Attentamente considerato, il mostro non è altro, dunque, che una differenza individuale, cioè una deviazione dell'individuo rispetto alla norma specifica. Questa deviazione accade dappertutto, anche presso gli animali. Di conseguenza, non si può stabilire con esattezza dove cessi il «normale» e dove l'«anormale» abbia inizio: questo luogo non è sul crinale che divide il genere umano dalle specie animali, né tra gli uomini, né tra gli animali. Un'infinita gradazione di differenze è sempre all'opera, come la stessa assuefazione (organizzazione ecc.) è presente, per infinite gradazioni di differenza, in ogni angolo della realtà.

Ma in questo modo cade l'idea stessa di «mostro» come deviazione da una norma (natura), perché questa norma, in realtà, non esiste. Ne segue che la nozione di «mostro» si generalizza fino a comprendere *ogni* differenza, non limitandosi a quella (inconoscibile) tra norma naturale ed eccezioni storiche. La vita è differenza, o meglio è una produzione di differenze mediante assuefazioni successive, su uno sfondo che rimane sempre lo stesso, ma in quanto sfugge nella sua positiva identità. Le forme dell'assuefazione sono inseparabili dalla vita in ogni sua manifestazione. Ciò che varia è la nostra capacità di comprendere il modo in cui essa si esercita. Il «mostro» non è pertanto qualcosa di «orribile». Certo, esso segna un'«eccezione», nel senso che si parla di mostro quando si è dinnanzi a una deviazione che tutti (o forse la maggior parte, o la parte decisiva) percepiscono come evidente; ma siamo noi, con la nostra prospettiva limitata, che assegniamo a questo fatto un significato negativo, in quanto non siamo capaci di ricostruire quella percezione di un'evidenza nel processo del suo costituirsi e imporsi.

In un appunto del 15 settembre 1823 questo nesso tra eccezione, paura e interpretazione negativa del «mostro» è sviluppato in modo molto chiaro, richiamando implicitamente il rapporto che Lucrezio stabilisce tra la paura e la nascita della religione: «Quelli che gli antichi chiamavano mostri, cioè cose straordinarie, benché nulla terribili per se stesse e materialmente tutte erano stimate cattivi augurii. [...] Tutti segni che l'uomo è più facile e proclive a temere che a sperare [...]. Massimamente in natura, ne' fanciulli, negl'ignoranti e negli uomini naturali»⁹⁷. Che gli esseri «deformi» debbano essere «terribili» per se stessi è, in definitiva, anch'esso frutto di un pregiudizio nascente dalla paura. Come se l'identità, per mantenersi, avesse bisogno di creare artificialmente quelle «barriere» che nella *natura rerum* non possono essere identificate in modo univoco in alcun luogo né modo.

96 Cfr. Z, pp. 1194 sgg., 1306-1307, 1589-1590, 1793-1794.

97 Z, pp. 3434-3435.

ARCHIVIO

PASSIONI E ISTITUZIONI

FRÉDÉRIC LORDON, SPINOZA E LE SCIENZE SOCIALI

STEFANO MARENGO

Da oltre un decennio Frédéric Lordon conduce un significativo lavoro teorico volto a ripensare lo statuto delle scienze umane a partire da un'originale lettura della filosofia di Spinoza¹. La prospettiva sembra promettente, soprattutto se si considera il principale nodo teorico da cui muove, vale a dire l'esigenza di superare la contrapposizione tra l'approccio olistico dello strutturalismo, che ha dominato la cultura europea, e in particolar modo francese, tra anni Sessanta e Settanta, e l'individualismo metodologico che ha egemonizzato le scienze sociali a partire dagli anni Ottanta².

Com'è noto, la più efficace critica «individualista» dello strutturalismo insiste sulla sua incapacità di rendere pienamente conto dei cambiamenti storici. Con il privilegio accordato al punto di vista sincronico, il metodo strutturale è senz'altro in grado di ricostruire dei sistemi di permutazioni possibili, ma si tratta pur sempre di mutamenti che presuppongono a monte, immune al cambiamento, qualcosa come una struttura che li faccia accadere. La struttura determinerebbe il divenire senza subirne gli effetti, ne sarebbe, per così dire, una sorta di involucro inerte o, meglio, una griglia che ne regola il flusso senza tuttavia mai venirne modificata. Proprio questa ricerca di invarianti metterebbe tuttavia lo strutturalismo nell'impossibilità

-
- 1 Economista e filosofo, Frédéric Lordon (1962) è direttore di ricerca presso il Centre National de la Recherche Scientifique e ricercatore presso il Centre Européen de Sociologie et de Science Politique (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne). Oltre allo sviluppo di una piattaforma teorica di matrice spinozista nelle scienze sociali, ha dedicato numerosi contributi alla questione della crisi del capitalismo finanziario. Per un inquadramento biobibliografico più esaustivo si veda il suo sito web personale URL: <http://www.fredericlordon.fr/index.html>. Si veda anche l'intervista in F. Lordon, *Pour une socioéthique des objets économiques*, «Revue de la régulation» [En ligne] 2. URL : <http://regulation.revues.org/1802>. Al momento, tra i lavori di Lordon, sono disponibili anche in Italia un contributo su *L'empire des institutions (et leurs crises)*, «Revue de la régulation» [En ligne] 7. URL: <http://regulation.revues.org/7748>, tr. it. parziale di V. Morfino, *L'imperio delle istituzioni*, in V. Morfino e É. Balibar (a cura di), *Il transindividuale*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 121-145; e il saggio *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, tr. it. di I. Bussoni, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, DeriveApprodi, 2015.
 - 2 Cfr. F. Lordon, *Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente*, «L'Année de la Régulation» 7 (2003), p. 148.

di vedere la storia e di coglierne le trasformazioni³. Eppure è evidente che le regole che governano, ad esempio, le nostre dinamiche sociali così come, più in generale, le nostre abitudini culturali, non sono oggi le stesse che in passato. Come spiegare dunque questo cambiamento? Come può avvenire il passaggio da un sistema di regole a un altro? Ossia, in altri termini, in che modo le strutture stesse si trasformano⁴?

È a partire da queste domande inevase che, negli ultimi decenni, le scienze sociali hanno ricollocato al centro della scena il grande escluso dello strutturalismo: il soggetto. La restaurazione dell'«uomo nei suoi diritti» ha comportato, in questo senso, un rovesciamento di paradigma⁵. Effetto di superficie, per gli strutturalisti, di dispositivi che non è in grado di padroneggiare, al soggetto vengono adesso consegnate, o restituite, le chiavi del senso. «Essere libero, sovrano, autodeterminato e responsabile»⁶, questa sua *spontaneità* è il punto di partenza non negoziabile per la comprensione dell'esistente, di ciò che è e di ciò che accade. Solo il suo primato ontologico e assiologico rende possibile spiegare le trasformazioni storiche e sociali. Ecco l'argomento «individualista»: se ogni cambiamento richiede *azione*, chi può esserne l'autore se non l'individuo nella sua libera volontà e nella sovranità della sua coscienza?⁷

Questa impostazione strettamente umanistica non manca tuttavia di porre dei problemi. In primo luogo, dal punto di vista teorico, il «ritorno del soggetto» risulta ampiamente insoddisfacente per pensare la specificità della dimensione sociale⁸. Non ci sono dubbi che il grande merito dello strutturalismo sia consistito nel mettere in luce le modalità di funzionamento di numerosi dispositivi culturali a prescindere proprio dall'apporto dei singoli agenti. Adottando, per contro, una prospettiva individualista, questa autonomia finisce per perdersi, non può essere riconosciuta, anzi, essendo ridotta a niente più che la somma dei soggetti che la compongono, è la realtà stessa della società a venire, se non negata, almeno fortemente impoverita. Lordon non manca inoltre di sottolineare come questa posizione metodologica non

3 Ivi, p. 149.

4 L'impostazione generale della questione rende evidente la vicinanza di Lordon al regolazionismo. Benché, anche in questo caso, pochissimi contributi siano noti al pubblico italiano, l'esperienza intellettuale della Scuola della Regolazione è tanto più importante, nel nostro caso, perché tenta di spiegare il capitalismo e le sue crisi a partire non dal comportamento razionale dei singoli – l'opzione metodologica individualista – ma dalle forme istituzionali che assume. Nata negli anni Settanta grazie a figure di economisti come Michel Aglietta, André Orléan, Robert Boyer e Benjamin Coriat, la Teoria della Regolazione sostiene che il funzionamento di un'economia capitalista si articola attorno a cinque forme istituzionali: regime monetario, rapporto salariale, forma dello stato, forma di adesione a un regime internazionale e forma della concorrenza. La regolazione – di qui il nome assunto dalla teoria – è lo stato di compatibilità di queste forme, il loro equilibrio. Si tratta di una condizione sempre temporanea, che può cambiare sia per cause esterne sia per ragioni interne (può accadere, ad esempio, che il corso stesso dell'economia finisca per modificare una o più forme, determinando così l'insorgere di un periodo di crisi). Per una panoramica su questi temi cfr. M. Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, e R. Boyer, *Théorie de la régulation. Les fondamentaux*, Paris, La Découverte, 2004.

5 Cfr. F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 149.

6 Id., *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, pp. 18-19.

7 Cfr. Id., *Revenir à Spinoza* cit., p. 154.

8 Ivi, p. 149.

sia affatto politicamente neutrale come dichiara, ma mostri più di un'affinità con la *koinè* neoliberale oggi dominante. Dicendo questo, non si vuole affatto sostenere che l'approccio individualistico nelle scienze sociali sia organico e funzionale al progetto egemonico del neoliberalismo politico – e d'altronde eventuali influenze dirette rimangono difficili da provare; sembra tuttavia sufficientemente chiara la loro convergenza implicita su alcune opzioni di fondo, a partire dalla concezione di un soggetto libero e trasparente a se stesso nella sua sovranità, per arrivare alla rappresentazione della società come «collezione atomistica di individui autosufficienti»⁹.

È alla luce di queste implicazioni che, per Lordon, una «nuova alleanza» tra scienze sociali e filosofia diviene quanto mai opportuna. Con il suo lavoro sui concetti, la filosofia può offrire alle scienze dell'uomo, in particolare, il rigore della sua sistematicità, ma può soprattutto essere uno strumento per chiarirne le assunzioni fondamentali, i postulati con cui operano e sui quali costruiscono i loro edifici teorici¹⁰. La filosofia come critica dell'impensato, dunque, e insieme sforzo concettuale per superare le aporie a cui esso conduce. Nella fattispecie, per tornare al nostro problema, occorre chiedersi se, per rendere conto del cambiamento, sia davvero necessario adeguarsi alla soluzione individualista, e se quindi ogni autonomia della dimensione sociale vada per forza di cose sacrificata sull'altare della coscienza soggettiva¹¹.

È in questo spazio teorico che, con una duplice mossa, si inserisce Lordon. Da una parte, egli accoglie senza riserve l'esigenza di mettere al centro dell'analisi l'*azione* come nucleo di ogni possibile trasformazione e cambiamento. Questo tuttavia non gli impedisce, dall'altra, di considerare ingiustificata la *riduzione* dell'azione stessa all'attività di un «attore sovrano e centrato nella sua capacità di iniziativa e di disruption, di opposizione all'ordine stabilito»¹². La domanda che si pone è, in breve, la seguente: è possibile pensare l'azione *senza* il soggetto?

È nel tentativo di trovare una risposta positiva a tale questione che Lordon fa ricorso alla filosofia di Spinoza, a cominciare da quella proposizione dell'*Etica* in cui è introdotto il concetto di *conatus* per definire ciò che è proprio di ogni singola cosa (i modi, nel linguaggio spinoziano, della sostanza infinita). *Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* – «Ogni cosa, per quanto è in sé (ossia: per quanto possa), si sforza di perseverare nel suo essere»¹³. Che cosa bisogna intendere con tutto questo? La traduzione consueta di *conari* con «sforzarsi» e di *conatus* con «sforzo» rischia di produrre degli equivoci: per come sono impiegati, i termini italiani favoriscono una certa antropomorfizzazione del *conatus* (lo sforzo è di solito ricondotto a un'attività umana) a cui è immediatamente associato almeno un

9 Id., *La société des affects* cit., p. 21.

10 Ivi, p. 67.

11 Cfr. Y. Citton – F. Lordon, *Un devenir spinoziste des sciences sociales, Introduction* a Y. Citton – F. Lordon (dir.), *Spinoza et le sciences sociales: de la puissance de la multitude à l'économie politique des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, ora anche in «Revue du MAUSS permanente» [En ligne] URL: <http://www.journaldumauss.net/?Un-devenir-spinoziste-des-sciences>, pp. 6-7.

12 F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 154.

13 *Eth* III, 6. La traduzione dell'*Etica* a cui faccio riferimento è quella curata da Sergio Landucci per Laterza (Roma-Bari 2009). Tuttavia, per ragioni di omogeneità con i testi di Lordon, me ne sono talvolta discostato.

certo grado di riflessività (il soggetto, si presume, è da subito cosciente dello sforzo che opera). Non così per Spinoza. Per il filosofo olandese, il *conatus* è carattere ontologico delle cose in quanto tali – di ogni cosa – e non comporta necessariamente alcuna coscienza di sé. Se quindi, con Lordon, continueremo ad utilizzare l'originale espressione latina, sarà per sottolineare come il *conatus* non indichi altro che una *tendenza genericamente impersonale e anzitutto irriflessa alla preservazione del proprio essere*. Tale tendenza non deve però essere confusa con un semplice istinto di conservazione, poiché il *conatus* va rigorosamente inteso come «espressione del grado di potenza che è in ogni cosa, una pulsione esistenziale fondamentale. Esso è tendenza all'attualizzazione massimale del suo essere, manifestazione della potenza d'agire al servizio della quale tutte le capacità della cosa sono costantemente mobilitate»¹⁴. La preservazione è in un certo senso solo il primo aspetto, negativo, della conatività delle cose. In positivo, esse sono volte a un *accrescimento d'essere*: così, nel caso dell'uomo, «la mente, per quanto può, si sforza (*conatur*) di immaginare quelle cose che aumentano o assecondano la potenza d'agire del corpo»¹⁵. L'essere delle cose è tendenza alla propria espansione.

Il problema dell'azione e del cambiamento viene dunque affrontato da Spinoza a partire da un principio di cui sono già estremamente chiari i tratti antiumanistici¹⁶. L'uomo è certo fattore di cambiamento e trasformazione, ma niente affatto come quel soggetto postulato dalle scienze umane individualiste, bensì precisamente in quanto *conatus*. Le sue azioni non conseguono dalla libera determinazione della volontà, non riposano sull'autotrasparenza sovrana dell'io, ma sono gli effetti della sua tendenza a essere. In altre parole, possiamo anche dire che i *conatus* sono dei «poli individuati d'attività» senza però essere degli individui¹⁷.

Movente esclusivo dell'azione, il *conatus* può allora essere il punto di partenza per una «teoria dei rapporti tra gli uomini»¹⁸. Ciò comporta che questa tendenza generica debba potersi effettuare al livello della realtà storica concreta, ossia come *desiderio* di un essere *determinato*.

L'essere è un concetto ontologico, e come tale privo di senso, o piuttosto è sottodeterminato dal punto di vista delle scienze sociali, e *come tale* da esse inutilizzabile. Il mondo sociale non sa cos'è «l'essere», non conosce che «l'essere sociale», «l'essere in quanto...», «l'essere in una certa ragione sociale». Anche il *conatus* non è afferrabile e osservabile nel mondo sociale che come *conatus attualizzato*. Ecco dunque perché il *conatus* definito in (E, III, 6) richiede necessariamente il suo prolungamento nella forma di una teoria del desiderio concreto, vero abbozzo di una scienza sociale nel cuore dell'*Etica*, che fa apparire quelli che si potrebbero chiamare i due piani del desiderio [...]. Laddove il *conatus* essenziale, come sforzo generico e pura tendenza, appare nella sua intransitività costitutiva, cioè nell'affermazione autosufficiente dell'essere, il *conatus* attuale è un *conatus* transitivo, o transitivizzato, diretto e orientato, fornito dei suoi punti d'applicazione definiti *in concreto* nel mondo sociale e determinati da forze sociali¹⁹.

14 F. Lordon, *Conatus et institutions: pour un structuralisme énergétique*, «L'Année de la Régulation» 7 (2003), p. 121.

15 *Eth.*, III, 12.

16 Cfr. Y. Citton – F. Lordon, *Un devenir spinoziste* cit., pp. 5-7.

17 Cfr. F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 164.

18 Id., *Conatus et institutions* cit., p. 121.

19 Ivi, p. 122.

Il *conatus* è sempre desiderio inscritto in un contesto, ciò che lo rende al contempo strutturato e strutturante. Strutturato, va da sé, esso lo è dal momento che la presenza di strutture che lo precedono è la condizione indispensabile per la sua attualizzazione. Ad esempio, la traduzione del *conatus* essenziale in *conatus* di scrittore presuppone l'esistenza di qualcosa come un contesto della letteratura e si realizza a contatto delle regole e procedure che il singolo sarà tenuto a seguire nel suo lavoro creativo o nelle sue relazioni con gli altri membri del contesto²⁰. Nondimeno, il *conatus* è anche strutturante, e questo perché tali regole e procedure non sono altro, in ultima analisi, che «il prodotto della composizione di una moltitudine di azioni passate... che erano esse stesse le espressioni di una moltitudine di sforzi di perseverare in questa o quella forma dell'essere sociale, multipli sforzi trascorsi che sono per così dire cristallizzati nelle strutture, da dove contribuiscono a determinare i *conatus* presenti»²¹. Non si dà dunque alcuna alternativa radicale tra *conatus* e strutture, ma una continuità da intendersi nel senso di una loro reciproca determinazione: come il primo è dinamico senza per questo essere libero, così le seconde gli preesistono senza per questo essere immobili. Come vedremo, le strutture non sono che l'espressione delle relazioni tra *conatus*; adesso, tuttavia, occorre puntualizzare gli elementi di questo quadro ancora estremamente generale. Bisogna chiedersi, in particolare, come i *conatus* si traducano in desideri determinati, in che modo effettivamente la tendenza a essere si orienti verso qualcosa piuttosto che verso qualcos'altro.

Se le individualità sono in quanto tali prive di spontaneità, ogni determinazione non potrà che venir loro dall'esterno. Per Spinoza questo significa che i *conatus* sono completamente rimessi alla dinamica degli *affetti*, dove con ciò si devono intendere «le affezioni del corpo per le quali la sua potenza d'agire è accresciuta o ridotta, assecondata o repressa, e allo stesso tempo le idee di queste affezioni»²². Poiché *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*²³, gli affetti saranno al contempo le tracce psichiche e mentali delle affezioni corporali e le cause delle «variazioni o modificazioni di potenza» del *conatus*²⁴. Per Spinoza tre sono gli affetti fondamentali – ossia quelli dalla cui combinazione derivano tutti gli altri. Oltre al desiderio, che abbiamo già visto, avremo la gioia e la tristezza²⁵, ossia, rispettivamente, variazioni di aumento o diminuzione della potenza d'agire. Se il *conatus* persegue gli affetti gioiosi e fugge quelli tristi, è perché la gioia non è altro che la sua pienezza d'essere. Ogni tipo di cambiamento è pertanto reso possibile da questa dinamica passionale.

20 Ivi, pp. 123-124. Lordon legge questi aspetti della filosofia di Spinoza alla luce delle nozioni di campo, *illusio* e *habitus* sviluppate da Pierre Bourdieu. Per ragioni di spazio, la questione non può ricevere qui l'approfondimento che pure meriterebbe. Mi limito pertanto a rimandare, per un inquadramento generale, alle esemplificative interpretazioni di fenomeni economici in chiave spinoziano-bourdiesiana in F. Lordon, *Le conatus du capital*, «Actuel Marx» 29 (2001), p. 68, e Id., *Financial Globalisation from a «General Economy of Violence» Viewpoint. A spinozian-bourdieusian reading of economic struggles*, RR Working n. 20 6-2 Série PH www.theorie-regulation.org (2006), pp. 2-10. Cfr. anche Id., *La société des affects* cit., pp. 42-54, in particolare per quanto riguarda il ruolo di Bourdieu nella «nuova alleanza» tra scienze sociali e filosofia.

21 Id., *Conatus et institutions* cit., p. 124.

22 *Eth* III, def. 3.

23 *Eth* II, 7.

24 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 132.

25 *Eth* III, 11, scol.

Le cose non sono però semplici come appaiono. Spinoza sottolinea a più riprese come siamo noi stessi, in quanto *conatus*, a «far sì che avvenga tutto ciò che *noi immaginiamo* che conduca alla gioia, ma ci sforziamo di allontanare tutto ciò che vi si oppone, ossia tutto ciò che *noi immaginiamo* che conduca alla tristezza»²⁶. Il bene e il male non indicano, in questo modo, alcun carattere positivo delle cose, ma dipendono interamente dal nostro giudizio²⁷. Il punto però è che questo giudizio, lungi dall'essere autonomo²⁸, è del tutto immanente al mondo delle passioni, si forma a partire da esse, ossia, in breve, è determinato dall'esterno: «La conoscenza del bene e del male non è che un'emozione di gioia, oppure di tristezza, di cui si sia consapevoli. [...] Chiamiamo bene, oppure male [...] quanto giovi, oppure nuoccia, alla conservazione del nostro essere»²⁹. «Gli affetti sono quindi immediatamente critici»³⁰: ogni distinzione possibile risulta dalla gioia e dalla tristezza, dalla maggiore o minore potenza d'essere *sentita* dal *conatus*. Ecco il cuore della ben nota sovversione spinoziana della morale. Noi non vogliamo affatto qualcosa perché lo giudichiamo buono, ma al contrario lo giudichiamo buono perché lo vogliamo³¹. Non si danno valori che precedono il desiderio e lo determinano, ma è *il desiderio a istituire ogni possibile valore*. L'immaginazione, dice anche Lordon, converte l'abitudine in norma³².

Occorre tuttavia precisare che, com'è mostrato dall'estrema varietà di giudizi di valore con cui quotidianamente abbiamo a che fare, non sempre gli uomini provano desideri identici di fronte alle medesime cose, anzi, il più delle volte ne sono affetti in maniere anche radicalmente diverse. Questo dipende dall'*ingenium*, la «costituzione affettiva» particolare di ciascun essere umano, l'insieme delle sue «maniere d'essere affetto». È l'*ingenium* che, per così dire, determina per ognuno una particolare rifrazione delle affezioni: «la musica è buona per un malinconico, cattiva per chi sia afflitto, e per un sordo non è né buona né cattiva»³³. Non siamo affatto in presenza di una sorta di trascendentale affettivo. L'*ingenium*, anzi, è estremamente mutevole: uno stesso oggetto può determinare diversamente non solo uomini diversi nello stesso tempo, ma anche lo stesso uomo in tempi diversi³⁴. La nostra affettività non ha lo statuto della struttura immobile che precede ogni ulteriore determinazione, ma «si costituisce dinamicamente» a seconda delle affezioni che subiamo e dei conseguenti effetti che proviamo. Affezioni e affetti del passato determinano una complessione conativa attuale che articola in un certo modo affezioni e affetti presenti, i quali, a loro volta, andranno a modificare questa complessione stessa. La determinazione dall'esterno è indissociabile, allora, da una certa resistenza: il *conatus* non è una superficie liscia sulla quale ogni cosa può lasciare la traccia esatta del suo profilo, ma una regione frastagliata, fatta di porosità e rilievi che influiscono sulla forma della traccia stessa. Fuor di metafora, nella vita affettiva di ogni singolo, e quindi sulle sue scelte di valore, giocherà un ruolo primario la sua «traiettoria biografica»³⁵.

26 *Eth* III, 28. Corsivi miei.

27 *Eth* IV, pref.

28 Cfr. F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 133.

29 *Eth* IV, 8 e dim.

30 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 134.

31 *Eth* III, 9.

32 Cfr. F. Lordon, *Une réponse à Arnaud Berthoud*, «Cahiers d'économie politique» 54 (2008), 1, p. 193.

33 *Eth* IV, pref.

34 *Eth* III, 51.

35 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 135.

La vita affettiva del *conatus* è tanto complessa che una stessa affezione può provocare «risonanze multiple» e talvolta contraddittorie nello stesso individuo. Lordon porta l'esempio dell'affezione di una riforma fiscale che abbassa le imposte: in questo caso l'oggetto-riforma potrà «determinare un affetto gioioso nello stesso individuo in quanto contribuente, ma anche un affetto triste se egli ha contratto una maniera di giudicare politicamente 'a sinistra' che gli fa lamentare l'arretramento dello stato sociale, della solidarietà distributiva, ecc»³⁶. Bisognerà chiedersi, in questi casi, verso quale affetto l'individuo finirà per orientarsi, da che parte propenderà da ultimo il *conatus*.

La risposta è: dalla parte dell'affetto più potente. Appare qui uno degli aspetti più centrali dello spinozismo, ossia l'essere un quantitativismo universale della potenza. La vita psichica, come ogni cosa nell'universo, è retta dal principio della misura delle forze: delle cose si fronteggiano, le più potenti avranno la meglio. La grande originalità di Spinoza consiste nell'aver introdotto questo principio, che comprendiamo abbastanza bene riguardo agli affrontamenti di cose esterne, nell'«interiorità» della vita psichica³⁷.

«Un affetto non può venir contrastato, e ancor meno soppresso, se non da un affetto contrario più forte»³⁸. Abbiamo dunque a che fare con una perenne lotta tra le passioni dal cui esito, sempre e comunque precario, dipende nientemeno che il senso delle cose. Da questo punto di vista Lordon ha perfettamente ragione nel mettere tra virgolette il termine «interiorità». Esso non designa per nulla la regione propria di un io sovrano contrapposta al mondo esterno, poiché di questo esterno, e dell'affrontamento passionale che lì ha luogo, è piuttosto il prodotto. Il dentro non è altro che «una piega del fuori» – potremmo dire con una suggestione deleuziana. Acquisisce così maggiore intelligibilità anche l'affermazione di Spinoza per cui l'uomo non è *tanquam imperium in imperio*³⁹. Il *conatus* non eccedisce né eccede l'ordine immanente della natura, ma lo *esprime*. Non c'è un regno della libertà (quello della ragion pratica kantiana, per esempio) contrapposto al regno della necessità, ma ogni cosa si forma per determinazione e composizione naturale di affetti. Certo, si dirà, il proposito ultimo di Spinoza è la *liberazione* dell'uomo; vale però la pena ricordare che, con questo termine, egli intende qualcosa che ha poco o nulla a che fare con la «libertà dei moderni». Benché infatti l'*Etica* sia fortemente critica nei confronti, ad esempio, della fiducia stoica nelle possibilità umane di dominare le passioni⁴⁰, alle sue spalle si trova nondimeno l'antica tradizione del saggio che raggiunge la beatitudine e la tranquillità dell'animo *nella necessità stessa* che regge il mondo. L'opera maggiore spinoziana è un percorso etopoietico di questo tipo, che non avanza nessuna rivendicazione di libertà d'arbitrio, ma piuttosto propone un'adesione chiara alla dinamica immanente della natura per mezzo della quale soltanto è possibile sottrarre se stessi alla schiavitù passionale e raggiungere la liberazione dal turbamento.

Siamo a uno snodo centrale della riflessione di e su Spinoza. In questo studio non possiamo certo affrontare tutti i problemi morali e politici che la negazione della libertà d'arbitrio comporta; ci limiteremo pertanto a osservare come questa stessa

36 *Ibidem*.

37 *Ivi*, pp. 135-136.

38 *Eth* IV, 7.

39 *Eth* III, pref.

40 *Eth* V, pref.

idea di libertà si opponga, per molti versi, proprio alla liberazione di cui Spinoza è in cerca. Infatti, come quest'ultima scaturisce dalla conoscenza, essa è il frutto forse più ambiguo dell'ignoranza: «Gli uomini s'ingannano in quanto si ritengono dotati di libero arbitrio, perché – come sappiamo – ciò dipende solo dal fatto che *sono consapevoli delle proprie azioni, ma ignari delle cause da cui siano determinati*. Questa è quindi la loro idea della libertà: non conoscere causa alcuna delle proprie azioni»⁴¹. Mentre hanno coscienza dei loro giudizi e delle azioni che ne conseguono, gli uomini ne dimenticano l'origine, cosicché ritengono di orientarsi da sé verso oggetti dotati di qualità intrinseche, laddove invece queste non sono che l'effetto di un precedente investimento di desiderio che nessun individuo è capace di padroneggiare⁴². Come ciò possa avvenire, si chiarisce considerando la determinazione del desiderio per via *associativa*, per la quale *noi amiamo (o odiamo) un oggetto per il solo fatto di averlo incontrato per la prima volta nel momento in cui eravamo affetti da gioia (o da tristezza)*⁴³. A partire da questo incontro originario del tutto fortuito, la qualità riconosciuta propria dell'oggetto viene ipostatizzata, ossia si produce «un lavoro rappresentazionale che stabilizza un giudizio d'oggetto, il quale sarà riattivato ad ogni nuovo confronto con l'oggetto, facendo credere all'antiorità di quest'ultimo in ragione della dimenticanza dell'associazione creatrice»⁴⁴. Fissazione del giudizio d'oggetto e, insieme, oblio del primo investimento di desiderio: ecco come di produce l'(auto)inganno della libertà.

Non c'è dubbio che quanto precede possa sembrare eccessivamente astratto dal punto di vista delle scienze sociali. Nondimeno il chiarimento preliminare dei concetti in gioco nell'analisi era necessario per avvicinare senza fraintendimenti il lavoro teorico di Lordon. Per vedere come questo armamentario concettuale possa essere impiegato, occorre adesso affrontare quella che, secondo Spinoza, è la seconda modalità di determinazione degli affetti: l'imitazione o, più rigorosamente, l'*emulazione* tra *conatus*. Finora abbiamo visto come il singolo essere umano sia determinato nel rapporto con le cose, mentre abbiamo trascurato le relazioni che egli può intrattenere con gli altri uomini e gli effetti che ne conseguono. Ora, su questo punto l'*Etica* è molto chiara: «Per il fatto stesso d'immaginare che a provare un affetto sia un nostro simile, anche noi proviamo un affetto simile al suo, anche se per lui, in precedenza, non se ne provava alcuno»⁴⁵. Non è difficile vedere l'importanza di questo assunto per un programma di ricerca in scienze sociali. La proposizione di Spinoza

significa che l'osservazione e la rappresentazione (attraverso il lavoro dell'immaginazione) degli affetti di un terzo, di fronte al quale l'osservatore si trova in una posizione di neutralità affettiva, sono *ipso facto* emulazione. Propriamente parlando, non si tratta tanto di imitazione – in un rapporto, per così dire, di copia «esterna» – ma piuttosto del *fatto stesso* che la rappresentazione immaginativa di un affetto possiede in sé un potere di

41 *Eth* II, 35, scol. Corsivo mio.

42 Cfr. F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 156.

43 *Eth* III, 15, corol.

44 F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 156.

45 *Eth* III, 27.

riproduzione e di induzione interne: immaginare un effetto altrui è necessariamente, a un grado o a un altro, farlo vivere in sé – emularlo⁴⁶.

Quello dell'emulazione affettiva è un principio socialmente fondamentale per almeno due ragioni. In primo luogo, perché dal rapporto con l'altro derivano «effetti di rinforzo del desiderio» proprio: «Se s'immagini che anche qualcun altro ami, oppure desideri, oppure abbia in odio, una cosa che noi già si ami, oppure si abbia in odio, oppure si desideri, per ciò stesso l'ameremo, oppure l'odieremo, oppure la desidereremo, ancor più decisamente»⁴⁷. In secondo luogo, perché l'emulazione origina dei «meccanismi di asservimento del desiderio alle anticipazioni dell'approvazione altrui»⁴⁸: «Ci si sforzerà di fare quanto s'immagina che venga considerato con gioia dagli altri; ed invece si rifuggerà dal fare quanto s'immagina che dagli altri sia avversato»⁴⁹.

Possiamo a questo punto vedere come dalla costituzione affettiva del *conatus* risultino due tendenze a un primo sguardo contrapposte: da una parte, *una tendenza agonistica e conflittuale* per cui il singolo è in concorrenza con gli altri nello sforzo di preservare e implementare il proprio essere; dall'altra, *una tendenza cooperativa e simpatetica* che sembra limitare fortemente questo sforzo. La tesi di Spinoza – e sta qui per Lordon la sua vera importanza per la comprensione del mondo sociale – è che questi due lati dell'affettività conativa sono solo apparentemente incomponibili. Più precisamente, si tratta di mostrare come *la tendenza cooperativa su cui si struttura la vita sociale risponda in maniera non meno chiara, anche se differentemente articolata, all'esigenza di preservazione e rafforzamento di sé che, sulle prime, sembra poter essere soddisfatta solo dalla tendenza agonistica*.

Il *conatus* non è, propriamente parlando, il *fondamento* delle strutture sociali. Se così fosse, tali strutture non avrebbero che uno statuto ontologico derivato, di second'ordine, in definitiva inconsistente rispetto alle singolarità conative. Si tratta invece di vedere la *simultaneità* di *conatus* e strutture sociali. Le proposizioni dell'*Etica* sull'*aemulatio* lo attestano a modo loro, indirettamente: il *conatus* non è mai isolato, ma già da sempre in una *pluralità*, parte di una molteplicità di individui che si influenzano reciprocamente. Ora, proprio *queste relazioni sono il nucleo affettivo di un'ontologia sociale spinoziana*⁵⁰. Tutto ciò sarà più chiaro nel seguito dell'esposizione. Per ora occorre puntualizzare che, se Lordon chiama genericamente «strutture» tali relazioni, lo fa dopo aver ulteriormente precisato che con ciò non intende, di nuovo, delle entità rigide, astoriche, che determinano gli individui senza esserne a loro volta determinate; esse, al contrario, sono soggette a cambiamento e trasformazione, sono modificabili, e di fatto sono continuamente modificate, dallo slancio affettivo dei *conatus*⁵¹. Ciò che più conta, tuttavia, è che *tali strutture conservano una loro propria consistenza irriducibile alle singolarità conative*: sono oggetto di azione trasformativa senza per questo dipendere da una libera razionalità progettuale. Come ciò avvenga, è quanto va ora chiarito. Una traccia in questa direzione è data dal fatto che Lordon, pur qualificando la sua posizione teorica come uno

46 F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., pp. 156-157.

47 *Eth* III, 31.

48 F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 157.

49 *Eth* III, 29.

50 Y. Citton – F. Lordon, *Un devenir spinoziste* cit., p. 8.

51 Cfr. F. Lordon, *Métaphysique des luttes*, in F. Lordon (dir.), *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, pp. 34-35.

«strutturalismo energetico» o «delle passioni»⁵², nelle sue ricerche ricorra molto spesso al concetto di «istituzione». Certo, si potrà obiettare che l'utilizzo di questa nozione, gravata com'è da pesanti ipoteche teoriche, rischia di essere a sua volta molto problematico e ambiguo; Lordon tuttavia non si addentra nel dibattito sull'istituzionalismo⁵³, preferendo attenersi alla definizione, sufficientemente generale e chiara, che del concetto di «istituzione» fornirono a loro tempo Fauconnet e Mauss⁵⁴:

Sono sociali tutte le maniere di agire e di pensare che l'individuo trova prestabilite [...]. Sarà bene che una parola speciale designi questi fatti speciali, e sembra che la parola *istituzioni* sia la più appropriata. In effetti, che cos'è un'istituzione se non un insieme di atti o di idee istituite che gli individui si trovano di fronte e che più o meno si impone loro? Non c'è alcuna ragione di riservare esclusivamente, come si fa di solito, questa espressione alle disposizioni sociali fondamentali. Noi intendiamo dunque con questa parola tanto gli usi e le mode, i pregiudizi e le superstizioni, quanto le costituzioni politiche o le organizzazioni giuridiche essenziali; perché tutti questi fenomeni sono della stessa natura e non differiscono che per grado⁵⁵.

Ogni «disposizione sociale» è in quanto tale istituzionale, ossia si struttura in credenze, regole, atti, idee che governano un collettivo. C'è istituzione laddove ci sono relazioni tra *conatus*.

Da questo punto in poi lo Spinoza a cui fare ricorso non sarà più (o non soltanto) quello dell'*Etica*, ma quello del *Trattato politico*. La domanda a cui bisogna rispondere è infatti la seguente: come avviene che gli uomini siano «presi» in una certa «disposizione» (*arrangement*) sociale/istituzionale⁵⁶? Come avviene, ad esempio, che gli uomini possano aderire a una certa credenza o riconoscere come vincolanti le leggi dello stato? In prima approssimazione possiamo dire che ciò avviene perché la credenza e il riconoscimento originano dalla *condivisione* sociale. Il *conatus* individuale sarebbe cioè portato a credere e a riconoscere una certa istituzione per via del fatto che questa sarebbe creduta e riconosciuta dal gruppo sociale a cui appartiene. In questo c'è senz'altro del vero, e tuttavia il problema pare soltanto rinviato: e infatti, come è possibile la condivisione stessa? La risposta di Spinoza, ancora una volta, è: per via affettiva. In particolare, l'ingresso in una situazione istituzionale avviene soltanto grazie all'azione delle due modalità di determinazione degli affetti che abbiamo prima incontrato: l'associazione e l'emulazione. Se ogni *conatus* tende in quanto tale alla conservazione e implementazione del proprio essere, certamente, da una parte, ciascun individuo proietterà questa sua tendenza su un oggetto particolare (associazione), ma, dall'altra, opererà anche il principio mimetico per cui questo stesso individuo assumerà a sua volta un oggetto come desiderabile per il

52 Per queste definizioni cfr. rispettivamente F. Lordon, *Conatus et institutions* cit., e Id., *La société des affects* cit.

53 Per un'analisi dettagliata della questione, nonché dei rapporti tra istituzionalismo e strutturalismo, cfr. B. Théret, *Structuralisme et institutionnalisme: oppositions, substitutions ou affinités électives?*, «Cahiers d'économie politique» 44 (2003), 1, pp. 51-78.

54 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 170.

55 P. Fauconnet – M. Mauss, *Sociologie*, in *Œuvres*, Tome 3, *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Editions de Minuit, Paris 1969; ora anche in linea URL: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.soc2>, pp. 10-11. Traduzione mia.

56 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 138.

solo fatto che tale oggetto suscita in un altro degli affetti gioiosi (emulazione)⁵⁷. Il caso paradigmatico è quello del rapporto educativo genitore-figlio (Spinoza stesso non manca di sottolineare l'importanza degli aspetti pedagogici): se il genitore afferma il suo *conatus* tramite investimento del desiderio, ad esempio, sull'oggetto-denaro, egli determinerà di conseguenza il figlio a investire sul medesimo oggetto⁵⁸.

Se questo è il meccanismo che presiede alla formazione delle istituzioni, Lordon ha buon gioco nel sostenere che *entrare in un rapporto istituzionale equivale a fare ingresso nello stato civile in generale*. In entrambi i casi a essere in questione è infatti la rinuncia a vivere *ex suo ingenio*⁵⁹, secondo la propria complessione conativa⁶⁰, ciò che avviene proprio grazie natura passionale non riflessiva dell'emulazione. In altre parole, lo stato civile-istituzionale non procede da una decisione originaria con cui l'individuo sceglie liberamente di deporre il suo slancio egoistico – non vi è alcun contratto sociale da sottoscrivere, – ma risulta dalla relazione emulativa che egli già da sempre intrattiene con i suoi simili.

L'uomo, in questo senso, è per definizione un «animale istituzionale», il che significa che l'idea stessa di uno stato di natura antecedente lo stato civile e fatto di individui radicalmente isolati – idea che tanta fortuna ha avuto nella filosofia politica moderna, – non coglie nulla di storicamente reale. Ciò non toglie, tuttavia, che essa possa avere un importante valore euristico per la comprensione delle dinamiche della civiltà, ragione per la quale Lordon adotta il modello metodico delle «genesi concettuali», che consiste, nella fattispecie, nell'assumere l'uscita dell'uomo dalla sua ipotetica condizione naturale primitiva non come il cominciamento storico della civiltà, ma come il *principio logico* che consente di spiegare i meccanismi di formazione delle realtà istituzionali e della loro conservazione e trasformazione⁶¹.

57 Id., *L'empire des institutions* cit., p. 129.

58 L'esempio, naturalmente, è da intendersi al netto di altri affetti: è il caso irrealistico in cui il genitore sia mosso da un unico desiderio – l'unico, peraltro, che il figlio possa emulare. Ciò tuttavia non toglie che l'argomentazione sia valida anche per descrivere situazioni reali: in questi casi l'affetto acquisito dal figlio per via emulativa sarà la risultante della composizione degli affetti del genitore e di tutti coloro con cui è in relazione.

59 T. P., III, 3.

60 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 138.

61 Sul problema dell'origine dei fatti sociali Lordon riprende esplicitamente e generalizza il metodo durkheimiano per lo studio dei fenomeni religiosi. Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim così scriveva: «Se, per origine, si intende un primo cominciamento assoluto, il problema non ha nulla di scientifico e deve essere senz'altro scartato. Non c'è un istante radicale in cui la religione abbia cominciato a esistere e non si tratta di trovare un espediente che ci permetta di ritornarci con il pensiero. Come ogni istituzione umana, la religione non comincia in nessun momento» (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990, tr. it. di M. Rosati, Roma, Meltemi, 2005, pp. 57-58); e, poco dopo, aggiunge: «Ben diverso è il problema che ci poniamo. Quel che noi vorremmo trovare, è un modo per determinare le cause, sempre presenti, da cui dipendono le forme essenziali del pensiero e della pratica religiosa» (Ivi, p. 58). Per un'esposizione rigorosa del modello delle genesi concettuali cfr. F. Lordon - A. Orléan, *Genèse de l'état et genèse de la monnaie. Le modèle de la potentia multitudinis*, in Y. Citton - F. Lordon, *Spinoza et le sciences sociales* cit., ora anche in «Revue du MAUSS permanente» [En ligne]. URL: <http://www.journaldumauss.net/?Genese-de-l-Etat-et-genese-de-la>; F. Lordon, «Derrière l'idéologie de la légitimité la puissance de la multitude. Le Traité Politique comme théorie générale des institutions sociales», in C. Jaquet - P. Sévérac - A. Suhamy (dir.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, ora anche in linea URL: <http://www.fredericlordon.fr/triptyque.html>, pp. 20-22; F. Lordon, *L'empire des institutions* cit.,

Come caratterizzare, allora, la vita dell'uomo prima e al di fuori dello stato civile? Se la civiltà si forma a partire dalla rinuncia a vivere *ex suo ingenio*, Spinoza può precisare che, per contro, lo stato di natura è tale perché nessuna limitazione è posta al *diritto naturale* dei singoli. Questa espressione non ha affatto un significato giuridico, ma intende fornire un'ulteriore definizione onto-antropologica del *conatus*: il diritto naturale è coestensivo alla sua potenza di agire, è questa stessa potenza⁶². Io sono il mio diritto⁶³. Ora, è evidente che, nel nostro stato di natura fittizio, questo diritto sarà esercitato come un *prendere per se stessi, una predazione fisica, materiale*, di tutto ciò che serve al sostentamento e alla riproduzione del *conatus* e, in generale, alla soddisfazione della sua potenza⁶⁴. Questo slancio egoistico espone tuttavia l'individuo alla precarietà del conflitto permanente tra i *conatus*, dal momento che, perseguendo unicamente i loro interessi individuali, ciascuno di essi sarà sempre a rischio di finire alla mercé degli altri, e così di perdere il proprio essere. È in questa *impasse* ontologica che matura il *desiderio* dello stato civile, per soddisfare il quale si rende necessaria una limitazione del proprio slancio di potenza (non sfuggirà il paradosso di questo meccanismo, per il quale la limitazione del desiderio si effettua proprio in ragione del fatto che esiste un desiderio logicamente primitivo volto alla *sicurezza* di sé).

Prima di vedere come le istituzioni prendano in carico e organizzino questo bisogno di sicurezza, occorre analizzare più nel dettaglio il dispositivo che, a partire dal concorso collettivo dei *conatus*, conduce alla creazione delle istituzioni stesse. Noteremo in primo luogo una convergenza quasi puntuale tra la descrizione spinoziana dello stato di natura e quella che, invece, ne dà Hobbes. In entrambi i casi abbiamo a che fare con una guerra *omnium contra omnes* e con l'*homo homini lupus*. Tuttavia è proprio a proposito del sorgere dello stato civile in quanto dominio di rapporti politici che le posizioni di Spinoza e del filosofo di Malmesbury divergono radicalmente⁶⁵. Mentre, com'è noto, per quest'ultimo lo stato civile è l'esito dell'*alienazione* al sovrano, da parte dei singoli contraenti il patto sociale, del loro diritto naturale, per il primo la rinuncia è sempre e soltanto una *limitazione* dell'interesse naturale, o piuttosto, come vedremo, la sua sublimazione. In nessun caso, per Spinoza, può avvenire un trasferimento ad altri della propria potenza. È questo aspetto che fonda la differenza tra la monarchia assoluta del *Leviathan* e la Città come progetto politico integralmente democratico del *Trattato Politico*. Il rimando a Hobbes non deve però essere equivocado. L'analisi spinoziana non è affatto circoscritta alla sola questione della statualità, ma ha una portata ben maggiore⁶⁶. D'altra parte, la supremazia istituzionale dello stato è un fenomeno del tutto moderno a cui non corrisponde alcun

tr. it cit., pp. 127-128.

62 T. P., II, 4.

63 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 139.

64 Ivi, p. 140.

65 Molto opportunamente, nel descrivere il passaggio dallo stato di natura al dominio politico civile, Lordon riferisce a Spinoza il «ribaltamento» foucaultiano della celebre formula di Clausewitz («La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi»). In effetti comprendere la politica come guerra (stato naturale), ma continuata con altri mezzi (stato civile), rende perfettamente l'idea agonistica di affrontamento tra *conatus*, e allo stesso tempo puntualizza l'omogeneità ontologica di «natura» e «civiltà». Cfr. Id., *Métaphysique des luttes* cit., p. 30. Cfr. anche M. Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, tr. it di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 22.

66 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 143.

analogo primato ontologico: la sua *ratio essendi* non è diversa da quella di ogni altra istituzione. Similmente, il fatto che negli ultimi secoli la politica sia gravitata intorno ai problemi dello stato non deve farci dimenticare che, propriamente, tutti i rapporti sociali sono in quanto tali politici. Nella politica ne va della *polis* in tutti i suoi aspetti. Lordon porta l'esempio «economico» del rapporto salariale, vale a dire di un'istituzione – o un sistema istituzionale – che garantisce, con l'accesso alla moneta, l'esistenza di un sistema di scambi regolato e quindi una certa sicurezza nella conservazione del proprio essere⁶⁷.

Occorre a questo punto affrontare il problema forse più dibattuto della riflessione politica moderna, vale a dire la questione della *sovranità*. Anche in questo caso il confronto con Hobbes risulta illuminante. In forza dell'alienazione del diritto naturale, per Hobbes l'autorità (il sovrano, lo stato, l'istituzione) è sempre la fonte *trascendente* della regolazione: il luogo da cui quest'ultima emana è sempre altrove rispetto all'immanenza dei rapporti sociali. Per Spinoza, al contrario, la sovranità non è che l'esito immanente di questi stessi rapporti, rimane sul loro stesso piano. Ciò non toglie, tuttavia, che il concorso affettivo dei *conatus* possa dare luogo a un *effetto di trascendenza* tale da far sembrare la regolazione istituzionale come proveniente dall'esterno, da un luogo ulteriore, per così dire metasociale⁶⁸. Per cogliere questo aspetto è necessario ricordare che il vero soggetto politico non sono, per Spinoza, i singoli *conatus*, ma piuttosto la loro composizione affettiva. È ciò che egli chiama *multitudo*, la moltitudine, dotata di una potenza che risulta dal concorso delle singole tendenze desideranti. Una e molteplice, la *multitudo* ha nell'*affetto comune* il suo *conatus* proprio che articola i *conatus* individuali come altrettanti punti di singolarità⁶⁹. Più precisamente, l'affetto comune occupa il centro ideale di un movimento di doppia determinazione: esito, da una parte, del processo mimetico-emulativo, esso riorganizza e ridetermina i *conatus* individuali⁷⁰. Tra individualità e comunità, in altri termini, c'è un salto qualitativo: *l'emulazione tra singoli non collima con l'autoaffezione della moltitudine*⁷¹. È per questa ragione che *l'affetto comune emerge come una potenza costituente estranea al gruppo che l'ha costituita*. La moltitudine stessa produce un movimento verticale di salita e ricaduta del comune costituito/constituente: ecco l'effetto di trascendenza⁷².

Lordon tuttavia chiarisce che tale autoaffezione ben difficilmente, di norma, rimane a questo livello di immediatezza. Essa diviene anzi oggetto di particolari *catture*, come nel caso in cui, ad esempio, ad essere investito dall'affetto comune sia un individuo dotato di certe caratteristiche. Pensiamo alla figura di una guida religiosa o a quella di un oratore, come fa Lordon sulla scorta di Durkheim: in entrambi i casi avremo *un singolo che parla e agisce oltre la sua singolarità, a nome del*

67 *Ibidem*.

68 Id., *Derrière l'idéologie de la légitimité* cit., p. 26.

69 Nozione capitale della filosofia spinoziana, negli ultimi anni il concetto di *multitudo* è venuto a trovarsi al centro di numerosi dibattiti politici e intellettuali, specie da quando Toni Negri e Michael Hardt l'hanno adottato come principio ermeneutico-critico per la comprensione del potere nel mondo globalizzato: cfr. M. Hardt - A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, tr. it. di A. Pandolfi e D. Didero, Milano, Rizzoli, 2002. A partire dal 2000 in Francia viene anche pubblicata una rivista, *Multitudes*, che vi si rifà esplicitamente.

70 Cfr. F. Lordon, *Derrière l'idéologie de la légitimité* cit., pp. 7-9.

71 Cfr. Id., *L'empire des institutions* cit., tr. it. cit., p. 125.

72 Ivi, pp. 129-130.

gruppo, concentrandone in sé gli affetti. Poco importa che questa cattura sia più o meno deliberatamente perseguita; ciò che veramente conta è che la mediazione fa sì che l'affetto comune si effettui condensandosi in un'individualità conativa. In altre parole, questa individualità è *punto di fissazione e gestione del potere* (potestas) *che emana dalla potenza* (potentia) *della moltitudine*⁷³. Ed è così, in questo lavoro di mediazione e proiezione, che nasce un'istituzione⁷⁴. Naturalmente tutto ciò non vuol dire che il comune finisca inevitabilmente per incarnarsi in singoli soggetti; è in realtà altrettanto possibile, e anzi più usuale, che oggetto di tale investimento siano dei gruppi, oppure anche istituzioni già esistenti, a cui vengono affidati dei compiti di regolazione in ambiti di intervento loro estranei in passato. Nelle attuali democrazie occidentali, ad esempio, la sovranità politica è detenuta dallo stato, vale a dire un'istituzione che non si incarna in quanto tale in nessun individuo particolare; d'altra parte, questo stesso assetto istituzionale si è storicamente imposto, molto spesso, a seguito di un reinvestimento affettivo di strutture preesistenti. Il passaggio dalla monarchia assoluta alla democrazia parlamentare ne è un buon esempio: nel cambio di regime le funzioni istituzionali dello stato assoluto furono per lo più prese in carico dalla nuova forma democratica di gestione del potere – ciò che in ogni caso non toglie che queste stesse funzioni istituzionali potranno poi, a loro volta, essere anche profondamente modificate e riconfigurate in base alla nuova dinamica affettiva del potere.

L'autoaffezione della moltitudine produce dunque istituzioni relativamente autonome rispetto ai singoli *conatus*, strutture affettive generatrici di significato, dotate di una loro potenza specifica e che tendono a rimanere come sono fintantoché non è alterata l'autoaffezione stessa. Potremmo anche dire che le istituzioni sono *strutture di governo attraverso gli affetti*, espressione, come sottolinea lo stesso Lordon, di chiara ascendenza foucaultiana. Infatti, laddove per Foucault il governo si esercita come «conduzione della condotta degli uomini», il ricorso a Spinoza consente di individuare negli affetti il *medium* attraverso cui opera l'azione governamentale⁷⁵.

L'analisi non va così limitata alle relazioni intersoggettive, ma estesa ai rapporti tra uomini e istituzioni. Questo spiega perché, proprio come nel caso dell'elezione d'oggetto, il valore delle singole istituzioni dipenderà direttamente dalla loro capacità di produrre passioni gioiose a partire dal desiderio/bisogno di sicurezza. Decisivo è constatare come tale desiderio venga soddisfatto in maniere molteplici. In negativo, la sicurezza è l'esito della limitazione degli slanci di potenza non conformi all'ordine sociale stabilito, la limitazione dell'egoismo predatorio. Tuttavia, se le istituzioni svolgessero solo questo *ruolo repressivo*, finirebbero inevitabilmente per indurre soltanto delle passioni tristi: i *conatus* sarebbero, per così dire, compressi nel loro essere a fronte di un desiderio di potenza espansivo. Ne viene un compito ulteriore, positivo, per le istituzioni, che consiste nell'elaborare delle *strategie di gestione che soddisfino gli appetiti dei singoli senza tuttavia mettere a repentaglio la tenuta dei legami sociali*. Si tratta, in breve, di produrre passioni gioiose 'canalizzando' l'energia dei singoli verso attività e oggetti socialmente riconosciuti. Lordon non esita a parlare di *sublimazione del desiderio*, ossia di una riconfigurazione del conflitto per valori materiali come lotta per valori simbolici⁷⁶.

73 Ivi, p. 132.

74 Id., *Derrière l'idéologie de la légitimité* cit., pp. 13-16.

75 Id., *La société des affects* cit., p. 228.

76 Id., *Métaphysique des luttes* cit., pp. 19-20.

La *dimensione simbolica* è ciò che consente il permanere della coesione sociale senza sacrificare le tendenze egoistiche individuali. Quella che emerge è un'*agonistica sociale* che Lordon studia a lungo per quanto riguarda l'epoca contemporanea⁷⁷. Prima ancora, tuttavia, a titolo di esempio particolarmente efficace che anche qui riproponiamo, egli torna in più occasioni a riconsiderare da questo particolare punto di vista lo statuto del dono cerimoniale analizzato da Mauss, mostrando come questa istituzione lasci emergere una precisa strategia di gestione del conflitto tra *conatus*⁷⁸. Per vedere come questo meccanismo si strutturi occorre in prima istanza respingere le «conclusioni morali» che proprio Mauss aveva tratto dal suo studio⁷⁹. Per Lordon non si tratta infatti di introdurre, accanto al principio dell'interesse utilitaristico, un principio di altruismo disinteressato; allo stesso modo, d'altra parte, anche l'odierna concezione dell'egoismo va fortemente rivisitata, viziata com'è dagli assunti, ad esempio, della dottrina economica neoclassica e della teoria dell'azione razionale, per le quali ogni individuo opera sempre le sue scelte dopo aver soppesato razionalmente costi e benefici che gliene possono derivare. L'egoismo che Lordon ricava da Spinoza non coincide con questo utilitarismo ma, in quanto slancio di potenza irreflesso, si pone piuttosto come la sua precondizione affettiva⁸⁰. Possiamo inoltre aggiungere, da parte nostra, che tale posizione è l'unica capace di rendere conto non solo della tendenza espansiva dei *conatus*, ma anche del fatto che a certi oggetti piuttosto che ad altri sia attribuito un valore, mentre il calcolo utilitaristico ha in genere a che fare con un gamma di valori già stabiliti a monte. Tutt'altro che antisociale, allora, tale interesse egoistico è il vero principio germinale della socialità. Nel caso del dono cerimoniale vediamo come proprio l'esigenza egoistica della sicurezza venga tradotta positivamente nel doppio obbligo di donare e ricambiare, in un rapporto in cui ne va dello statuto sociale del donatore stesso. Questa reciprocità devia la tendenza «naturale» alla conquista delle cose per se stessi proiettandola in una dimensione intersoggettiva, di gruppo⁸¹. All'anarchia dello stato di natura si sostituisce un sistema di regole, sanzioni e ricompense controllato dal gruppo stesso; alla predazione materiale succede il desiderio del bene simbolico del prestigio; il conflitto fisico è ricodificato in lotta metaforica⁸².

Il caso del dono cerimoniale è esemplificativo del funzionamento delle istituzioni in generale, di come la repressione dello slancio conativo naturale sia soltanto l'aspetto negativo della loro attività. Almeno di pari importanza è il loro carattere positivo, di creazione di valori sociali riconosciuti che vengono investiti dalla tendenza all'autoaffermazione dei singoli senza che questo comporti il venir meno dello stato civile (il successo nella conquista di un bene simbolico richiede, per la natura stessa di questo bene, il riconoscimento del gruppo). Il governo è dunque tanto più efficace nel suo eser-

77 È qui che Lordon risente maggiormente dell'influsso della teoria dei campi di Bourdieu: cfr. Id., *Anti-humanisme théorique, humanisme et religion. Le don tel qu'il est, et non tel qu'on voudrait qu'il fût*, «Revue du MAUSS» 27 (2006), 1, p. 116.

78 Cfr. Id., *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, pp. 57-77.

79 Cfr. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, tr. it. di F. Zannino, Torino, Einaudi, 2002, pp. 117-125.

80 Cfr. F. Lordon, *L'intérêt souverain* cit., pp. 19-45.

81 Cfr. Id., *Métaphysique des luttes* cit., p. 19.

82 Cfr. Id., *Anti-humanisme théorique, humanisme et religion* cit., pp. 115-116.

cizio quanto più è in grado di mobilitare passioni gioiose facendole prevalere su quelle tristi. Da qui si capisce perché il determinismo degli affetti non conduca Spinoza a una giustificazione riduzionistica di ogni regime politico. Certo, se si assume come criterio di giudizio la libertà d'arbitrio di cui dispongono i cittadini sotto i diversi regimi, non c'è alcun motivo per considerare la democrazia migliore, ad esempio, della tirannide, e questo per la buona ragione che tale libertà è semplicemente illusoria, inconsistente. Se la democrazia è in assoluto il modello politico preferibile, per Spinoza ciò dipende dal fatto che essa *garantisce a ogni individuo le condizioni per l'effettuazione sociale della sua propria potenza di agire*, dà cioè a tutti la possibilità di accedere a quei beni simbolici prodotti dalla potenza della moltitudine, la partecipazione ai quali è, propriamente parlando, gestione del potere. Non dunque la libertà formale, ma l'opportunità concreta di espressione simbolico/sociale di sé è a fondamento della buona politica spinoziana.

Se la creazione di affetti gioiosi è ciò che rende quello democratico il regime di governo migliore, si capisce anche come la fine di un'istituzione, o almeno la sua più o meno radicale trasformazione, sia conseguenza del prevalere di passioni tristi, quando la sublimazione non compensa più la repressione, ossia nel momento in cui viene minato l'*obsequium* degli uomini, la loro disposizione ad essere governati in un certo modo⁸³. È allora che la moltitudine si sottrae alla presa del potere e la potenza conativa torna a essere pura forza fisica naturale, in una sedizione che avrà termine solo quando un nuovo affetto comune di gioia risulterà dalla composizione emotiva dei singoli e darà luogo a nuove strutture sociali.

Se, alla luce di queste acquisizioni, torniamo ai problemi teorici da cui abbiamo preso le mosse, vediamo come la strumentazione teorica spinoziana consenta a Lordon di fornire una spiegazione esaustiva di numerosi fenomeni sociali senza finire nei vicoli ciechi, da un lato, dell'impossibilità di rendere conto dei mutamenti storico-istituzionali e, dall'altro, di un individualismo abusivo che imputa il cambiamento stesso alla sola spontaneità di un soggetto assolutamente padrone di sé. Inoltre, anche concepiti come *conatus*, i singoli agenti sono ben lungi dall'esaurire il senso della realtà umana. Le dinamiche mimetiche sono anzi la base di istituzioni e strutture sociali che, pur soggette alla trasformazione, dimostrano sempre una certa irriducibile autonomia rispetto agli slanci conativi individuali.

Tutto ciò è tanto più importante se si guarda al suo immediato risvolto politico, in particolare per quanto concerne i caratteri delle dottrine e delle prassi neoliberali oggi egemoni. L'individualismo metodologico e l'atomismo sociale che le orientano si contrappongono punto su punto alla visione spinoziana. Per Lordon, che a questi aspetti dedica buona parte dei suoi lavori, il modello liberale è una delle negazioni più recise dell'accesso democratico a beni simbolici che un'organizzazione bene ordinata dovrebbe garantire⁸⁴. Questo si verifica in ragione del fatto che, disconoscendo la natura sociale dell'uomo, tale modello non è in grado di vedere un orizzonte di valori che non coincida con l'interesse utilitaristico del soggetto razionale, l'*homo oeconomicus*. Su questa base, il bisogno di sicurezza che fa sorgere lo stato civile viene soddisfatto solo negativamente, come difesa di questo stesso interesse individuale, mentre viene del tutto

83 Cfr. Id., *L'empire des institutions* cit., tr. it. cit., p. 142.

84 Cfr. Id., *Violences néolibérales*, «Mouvements» 23 (2002), 4, p. 43.

trascurato l'aspetto cooperativo intersoggettivo. Si tratta di un elemento profondamente disgregante per ogni tipo di collettivo. Potremmo spingerci fino a individuare il nucleo del neoliberalismo nel paradosso per cui la società neoliberale è certo portatrice di un affetto comune, ma tale affetto non è nient'altro che il desiderio dell'utile egoistico – come dire che «siamo tutti d'accordo, in fin dei conti, che ognuno segua esclusivamente il proprio tornaconto». Col venir meno di una composizione passionale positiva in un ordine simbolico-istituzionale attraverso il quale le espressioni di potenza individuale sono sublimite e mediate, si innesca un movimento regressivo che può condurre al risorgere della violenza fisica (quella dello stato di natura) come modalità essenziale delle relazioni tra gli uomini.

Queste dinamiche sono all'opera in diversi ambiti della vita contemporanea, dal capitalismo finanziario in particolare fino alle relazioni interpersonali quotidiane, e le si può analizzare a partire dalla nozione di «deregolamentazione», vero e proprio mantra ideologico che ha orientato tutte le politiche neoliberali sulle due sponde dell'Atlantico a partire dagli anni Ottanta⁸⁵. Dal postulato per cui ogni individuo, dovendo operare una scelta, si orienterà sempre secondo una strategia economica di massimizzazione dei profitti (teoria della scelta razionale), la dottrina neoliberale, sulla scorta della teoria economica neoclassica, ricava la capacità dei mercati di autoregolarsi⁸⁶. A che servono, infatti, le norme statali o gli organismi pubblici di controllo se ognuno è in quanto tale capace di riconoscere ciò che è meglio per se stesso? Norme e controlli sarebbero, nella migliore delle ipotesi, solo un inutile fardello per il dinamismo degli scambi e delle transazioni. Certo, in questo ragionamento c'è un trucco neanche troppo celato: in breve, si dà per scontata una simmetria informativa che ben difficilmente (quasi mai) si realizza nella realtà. Non servono molte parole per cogliere la differenza di potere – ossia la capacità di operare una scelta vantaggiosa per se stessi – tra il dirigente di un istituto di credito di Wall Street e un operaio di Brooklyn che accende un mutuo per la casa, magari proprio con quello stesso istituto. È evidente che il primo disporrà di strumenti e conoscenze che gli consentiranno sempre di massimizzare il proprio profitto, nel caso anche ingannando il mutuatario sulle condizioni effettive del servizio, mentre quest'ultimo dovrà per forza di cose compiere una scelta a partire da informazioni vaghe, frammentarie, tra tecnicismi che occultano eventuali truffe. Che tutto ciò non sia un semplice esercizio teorico è provato dal fatto che un inganno di questo tipo sui cosiddetti mutui subprime è stato all'origine del crac finanziario del 2008 e della conseguente crisi economica che ha investito l'intero pianeta.

È difficile trovare un esempio migliore che attesti l'incapacità del mercato di autoregolarsi. Un mercato lasciato a se stesso, infatti, non produce equilibrio, ma diventa terreno di caccia e predazione del più debole da parte del più forte. Contrariamente a quanto sostengono gli integralisti del *laissez faire*, regolazione e controllo esterni sono necessari proprio perché lo scambio economico possa effettuarsi senza potenziali effetti catastrofici, ossia perché qualcosa come un mercato, in definitiva, possa esistere⁸⁷. Tuttavia, per rimanere ancora all'attualità, questa esigenza di inquadramento istituzionale

85 Cfr. Id., *Le prix Nobel, l'économie politique et la mondialisation*, «L'Économie politique» 35 (2007), 3, p. 97.

86 Per una disamina critica di tale questione e un'analisi dei meccanismi di potere che articolano gli interessi economici cfr. Id., *Politique de la valeur financière*, «Politix» 89 (2010), 1, pp. 173-191.

87 Cfr. Id., *Le prix Nobel* cit., pp. 98-99.

fatica a produrre effetti apprezzabili. Perché? La risposta va cercata a livello di visione del mondo, o più precisamente in ciò che Lordon ha appunto chiamato affetto comune. Per quanto concerne il neoliberalismo, la sua determinazione passionale è resa perfettamente trasparente dal monologo sull'avidità di Gordon Gekko, il finanziere interpretato da Michael Douglas nel film *Wall Street* (1987) di Oliver Stone: «L'avidità, non trovo una parola migliore, è valida, l'avidità è giusta, l'avidità funziona, l'avidità chiarifica, penetra e cattura l'essenza dello spirito evolutivo. L'avidità in tutte le sue forme: l'avidità di vita, di amore, di sapere, di denaro, ha improntato lo slancio in avanti di tutta l'umanità». Non sfuggirà il tono quasi mistico di queste parole, come se fossimo in presenza di una rivelazione del divino fondamento del cosmo. In effetti l'avidità è ciò che conferisce senso alle cose, è la ragione stessa del mondo. Ne viene che istituzioni, regole, procedure, cooperazione sono semplicemente insensate e irrazionali (blasfeme?). Si tratta non di un accidente, ma di un effetto necessario immanente alla logica passionale neoliberale: l'avidità, come norma a se stessa, non può produrre strutture istituzionali, per definizione cooperative. La conseguenza è una riduzione drastica dei canali simbolici di affermazione di sé, fino al caso estremo, e di nuovo paradossale, per cui il *conatus* ottiene tanto più riconoscimento sociale in termini di potere e prestigio quanto più avrà saputo arricchirsi, ossia quanto meno avrà tenuto conto della società stessa in cui vive⁸⁸.

È un quadro estremamente violento, eppure si tratta pur sempre di una violenza almeno in parte ancora simbolica, sublimata, ad esempio, nella lotta per il possesso del denaro. Vale però la pena allargare lo sguardo e riportare a tale dinamica anche molte manifestazioni di violenza più brutalmente fisica. Con ciò non intendo riferirmi al fatto, tutto sommato risaputo, che molto spesso l'arricchimento di pochi dipende, ad esempio, dalle guerre per il controllo di territori e risorse, ma a un ben più diffuso, sebbene forse più vago, atteggiamento conflittuale-predatorio che si riscontra in ampi strati della società, soprattutto – ecco il punto – in quegli ambienti che non dispongono di capitali simbolici di alcun tipo e che tuttavia risentono profondamente dell'influenza dell'affetto comune individualistico⁸⁹. *En passant*, Lordon porta l'esempio degli episodi di brutalità che da anni scandiscono la vita delle *banlieues* francesi, manifestazioni di violenza che si risolvono in puro disordine, nella produzione, per così dire, di uno stato di natura in ambiente urbano, dove lo slancio di affermazione dei singoli si conclude o con la distruzione o col furto di beni altrui (pubblici o privati, poco importa in questo contesto)⁹⁰. Queste circostanze mettono plasticamente in luce la paradossalità dell'affetto comune neoliberale, in cui il valore assoluto della ricchezza e della proprietà individuali sfuma nel suo opposto, nel furto come negazione della proprietà. È su questa base conflittuale che si fa forte, anche in questo contesto, la domanda di sicurezza. Ma di quale sicurezza si tratta? Dalla risposta a questa domanda si può capire come mai proprio quella neoliberale, pur con tutta l'enfasi retorica posta sulle libertà personali, finisca per essere una delle società più sorvegliate di cui la storia conservi testimonianza. In effetti le cose non

88 In alcuni articoli Lordon affronta anche le strategie di normalizzazione proprie del neoliberalismo, che egli non esita a definire totalitarie. Un esempio tra tutti è quello dell'*enrôlement* d'impresa attraverso un *dressage* manageriale volto a far collimare i desideri dei lavoratori con gli obiettivi di arricchimento economico dell'impresa stessa. Su questo cfr. in generale Id., *Le totalitarisme, stade ultime du capitalisme?*, «Cités», 41 (2010), 1, pp. 127-142. Cfr. inoltre Id., *Capitalisme, désir et servitude* cit., tr. it. cit.

89 Cfr. Id., *Violences néolibérales* cit., p. 44.

90 Ivi, p. 45.

sono per nulla contraddittorie come appaiono. Dal momento che l'avidità esclude, in linea di principio, ogni forma di cooperazione, la sicurezza sarà declinata sempre più in termini di repressione poliziesca. Si ergono barricate attorno all'individuo per difenderlo da ogni contatto nocivo: almeno potenzialmente, ogni relazione intersoggettiva lo è. Ma questa forza repressiva non investirà tutti allo stesso modo. Non occorre molta malizia per vedere come il controllo poliziesco tutelerà innanzitutto chi dispone di ricchezza simbolica, denaro, e quindi potere, contro le pulsioni predatorie materiali degli ultimi della piramide sociale⁹¹. In altre parole, c'è molta più vigilanza in un'irrequieta notte di *banlieue* che non negli uffici dei colossi bancari in cui vengono scientificamente architettate truffe planetarie per migliaia di miliardi di dollari.

Il punto che questi esempi vogliono sottolineare è l'enorme potenza e pervasività dell'affetto comune individualista, che non viene meno neanche quando mette capo alle sue conseguenze più perverse. Probabilmente è per questa ragione che la dottrina neo-liberale riesce ancora oggi ad accreditarsi come politicamente neutrale, come disciplina asetticamente scientifica, squisitamente tecnica. A questo punto si aprirebbe lo spazio per un'indispensabile discussione sulle implicazioni politiche occulte proprio della scienza e della tecnica, ossia sugli effetti di verità (in termini di concezione di sé e del mondo) e di potere (in termini di gestione di sé e del mondo) indotti dalla loro presunta apoliticità. È in fin dei conti proprio su questi aspetti che il «ritorno a Spinoza» di Lordon appare più fecondo. Lo «strutturalismo delle passioni» sviluppa un inedito approccio critico alla realtà sociale, e questo nel duplice senso che consente di chiarire e, all'occorrenza, demistificare gli assunti impliciti delle teorie dominanti, e insieme di porre l'urgenza intellettuale e politica di ripensare le strategie della nostra vita in comune.

91 Ivi, pp. 44-45.

MONOCULTURA? INCULTURA? PROSPETTIVE DEL TERZO MILLENNIO

GÉRARD GRANEL

Sbarazziamoci innanzitutto del problema, in apparenza imbarazzante, della datazione.

È senza dubbio un procedimento arbitrario porre i nostri interrogativi filosofici sotto il segno dell'Anno 2000, come se qualcosa di essenziale – o, almeno, di molto importante – dovesse verificarsi nella storia in virtù del solo fatto che il calendario passa da un millennio all'altro. Forse la questione cambia in qualche modo se, invece di contare per mille, contiamo per cento, preferendo così parlare di transizione verso il XXI secolo? Sarebbe forse possibile affermarlo, a tal punto le nostre classificazioni letterarie, scientifiche, politiche – in breve: «culturali» in senso ampio – ci hanno abituati a prendere sul serio, ad esempio, la differenza tra il secolo XVII e il XVIII, oppure quella tra il XIX e il XX. Qualcosa sembra corrispondere in effetti a questi cambiamenti di datazione, e conduce a vedere in essi altrettante cesure effettive della storia: al trionfo dell'assolutismo monarchico e del cattolicesimo come religione di Stato sotto Luigi XIV, succede nel secolo seguente l'età dello sviluppo delle scienze moderne e dello spirito critico, fino alla novità storico-politica assoluta costituita dalla Rivoluzione francese. E non minore è la frattura tra, da un lato, il secolo che segna lo sviluppo industriale e il regno del Capitale, e, dall'altro, quello che si apre con i massacri della guerra del '14-'18, in cui la fiducia nel progresso e nella ricchezza scomparirà una volta per tutte.

Tuttavia è facile vedere che la coincidenza tra i cambiamenti storici e il succedersi dei secoli è interamente fortuita. È quanto suggerisce già il carattere assai approssimativo di questa coincidenza in quanto tale, poiché Galileo e Descartes, ad esempio, l'uno malgrado l'auto-da-fé dei suoi scritti, l'altro malgrado l'esilio forzato, pongono a partire dal XVII secolo le basi della scienza e della filosofia destinate a trionfare nel secolo successivo; oppure poiché la rivoluzione americana (1776) precede di 13 anni quella che scoppierà in Francia e di 24 anni l'inizio del XIX secolo, che finirà esso stesso solo una quindicina d'anni dopo aver passato il suo limite nel calendario. Similmente, parrebbe assai giustificato datare la fine del nostro secolo a partire dal crollo dei regimi dei Paesi dell'Est, il che ci situerebbe (a nostra insaputa), già da una buona decina d'anni, *nel XXI secolo*, in altri termini in quel terzo millennio di cui pretendiamo ingenuamente salutare l'avvento con un anno e mezzo d'anticipo!

Ma c'è di peggio. Che si tratti di secoli o di millenni, noi contiamo a partire dalla nascita di Cristo. Orbene, non si capisce bene quale possa essere l'importanza istoriale di questo evento, prodottosi durante il regno di Tiberio in una lontana provincia dell'Impero, e passato del tutto inosservato. Tale sarebbe restato, del resto, se il cristianesimo

fosse esso stesso rimasto la semplice setta dissidente del giudaismo che era all'origine. La famosa iscrizione che il governatore romano Ponzio Pilato fece apporre sulla Croce: INRI (*Jesus Nazareus Rex Judaeorum*) mostra a sufficienza in che modo la potenza romana coinvolgesse nel medesimo scherno tanto la tradizione ebraica che il suo avatar cristico. E, di fatto, è stata necessaria innanzitutto l'estensione mitica della cittadinanza romana a tutti i popoli del bacino del Mediterraneo (si ricordi il *civis romanus sum* di San Paolo), e in seguito la decadenza dell'Impero sotto la spinta dei Barbari, perché la fede cristiana, diffusa all'inizio presso gli schiavi, conquistasse poco a poco tutte le classi sociali, presso le quali essa avrà quella funzione di consolazione individuale e di vicariato politico che finirà per consegnarle, con Costantino, l'Imperium stesso. Una tale ascesa storica non basta, tuttavia, a sottrarre il cristianesimo alla sua insignificanza istoriale.

Ma è senza dubbio opportuno, prima di spingersi più in là, ricordare in poche parole in cosa consiste tale differenza tra lo storico e l'istoriale. È noto, beninteso, che il neologismo «istoriale», di cui abbiamo appena fatto uso per la seconda volta, traduce il *geschichtlich* tedesco nel senso in cui Heidegger lo concepisce, precisamente in quanto si oppone al mero *historisch*. Non è forse inutile ricordare tuttavia alle nostre memorie ingombre cosa è in gioco in questo «ben noto». Il *Geschehen* – l'accadere – di cui si tratta nel *geschichtlich* heideggeriano è l'accadere dell'Essere, non in generale, non in un senso vago e indeterminato, ma ogni volta secondo una modalità nuova e perfettamente determinata, cioè come un certo *sensu* dell'Essere. Questo senso, ed esso solo, è ciò che fa *epoca* in senso stretto. Bisogna comprendere ciò nel senso dell'unità di una nuova determinazione del mondo e di una comprensione altrettanto nuova dell'esser-uomo. Ogni sapere, ogni pratica, ogni agire ed ogni arte ricevono da ciò la loro forma, ogni volta interamente inedita.

Forse vi sentite ormai del tutto pronti ad ammettere, o almeno a prendere in considerazione, questa ipotesi heideggeriana di una epocalità ontologica più profonda che non la semplice diversità storica dei «fatti», e dei quali essa permette la «lettura» nel senso più forte. Ma sarei assai sorpreso se non vi ritraeste orripilati di fronte alla conseguenza che tale ipotesi comporta – e cioè il fatto che non vi è alcuna istorialità (malgrado tutte le cronache, sempre possibili) per le umanità che non si inscrivono nella storia dell'Essere. Il che significa per l'immensa maggioranza dei popoli e delle culture che la storia semplicemente propria agli storici scopre, registra e cerca di descrivere, o perfino di «spiegare», secondo una prospettiva temporale essa pure immensa.

Precisiamo questo punto. Il mio obiettivo non è sostenere che siano mai esistite delle umanità semplicemente «naturali», come dice Husserl, nelle quali la «ragione», che ci separa dagli animali, sarebbe restata soltanto «latente», mentre «l'umanità europea» (come egli la chiama), che ha fatto irruzione presso i Greci e ha trovato un nuovo slancio con la rifondazione moderna delle arti e delle scienze, avrebbe un valore, ovviamente superiore, di esistenza cosciente ed esplicita in seno allo «Spirito». Da un lato, in effetti, occorre affermare che mai nessuna umanità è esistita in modo «naturale»: al contrario, tutte hanno dispiegato pienamente le strutture esistenziali caratteristiche del *Dasein*, che non sono date in nessun luogo e in nessuna natura. È sufficiente tenere a mente la lezione di Mauss, Malinowski e Lévi-Strauss per esser costretti a riconoscere che, attraverso tutte le differenze nelle grandi narrazioni fondatrici che nessuna umanità ha fatto a meno d'immaginare – affinché vi sia un mondo –, come pure nella costruzione delle loro lingue e nell'organizzazione delle loro pratiche sociali (la parentela, il funzionamento «economico», ecc.), tutte le umanità sono esistite nello «Spirito», e in modo per nulla «latente»,

ma perfettamente «manifesto». D'altra parte, l'instaurazione progressiva, a partire dal Rinascimento, e poi il dispiegamento, per non dire lo scatenamento, attuale di ciò che noi chiamiamo la Modernità, non è per nulla il risultato di una Soggettività razionale che si sa e si vuole come tale: questo Archi-fenomeno è al contrario, lui pure, la surrezione di un «senso dell'Essere» *il quale* si dà un'umanità (e non *quale* un'umanità dà a se stessa) – questa volta, la «nostra». Noi siamo, quindi, anche noi, dei primitivi dell'esistenza.

Sembra pertanto che la pretesa di istorialità, che ci siamo appena arrogati in modo esclusivo («figli dei Greci», come i Greci stessi già si definivano), e in cui vediamo un destino unico in tutta la storia delle civiltà, sia impossibile da difendere, e innanzitutto da concepire. E tuttavia ...

E tuttavia, è *necessario* riuscire ad abbozzarne almeno l'idea, se vogliamo ottenere un inizio di comprensione del fenomeno di cui tutti siamo spettatori, e rispetto al quale è ormai tempo di rinunciare ad ogni denegazione – intendo la potenza distruttiva che possiede la nostra «cultura» (come si dice, e non giocherò qui su questo termine) rispetto a tutte le altre, e quindi la tendenza di tutti gli aspetti della storia attuale dei popoli (di *tutti* i popoli) a fondersi in una Monocultura mondiale.

Azzardiamo la seguente idea: la differenza dell'umanità «greca» (l'antica o l'attuale) consiste (o consisterebbe – *se* abbiamo ragione) in ciò, che, in tutti i modi della sua esistenza, la determinazione ontologica dell'esistere stesso giunge per così dire a denudarsi. Il desiderio di questa nudità fa a sua volta dell'uomo greco il primo uomo nudo, e che si vuole tale. Tutta la scultura ellenica ne è testimone. Mi sembra tuttavia che essa non sia meglio compresa dell'architettura del tempio greco. Non si tratta, nella prima, di glorificare l'uomo, più di quanto non si tratti nella seconda di dedicare un luogo al culto di questo o quel dio. Ciò che *noi* chiameremmo «il corpo umano» non è, in effetti, per nulla l'oggetto delle opere d'arte che, sempre *per noi*, lo «rappresentano». Il loro oggetto (la loro intenzione) è del tutto diverso. Ciò che lo scultore produce è un insieme di rapporti tra proporzioni, la cui perfezione consiste nel proporre, in seno alle cose, una specie di cifra di un equilibrio *altro*, quello del Mondo stesso, micro-cosmo dedicato al Grande Cosmo, in altre parole al Divino. Nulla di meno «umanista» della scultura greca. E niente di meno «religioso» dei templi greci, armonia aperta dedicata all'Aperto, in quanto tale, affatto al di là (o piuttosto affatto al di qua) delle modalità secondo cui essa pare ad ogni occasione ridursi alla *persona* di un dio: Atena, Eros, Poseidone. È sufficiente, a tal proposito, rileggere la celebre dimostrazione di Walter Friedrich Otto¹, secondo la quale gli dei della Grecia devono essere compresi come altrettante forme-di-Mondo, oppure semplicemente ricordarsi del modo in cui Fedro, nel dialogo di Platone che porta il suo nome, chiedendosi quale dio potrebbe garantire il suo discorso, ne scopre uno nel primo grande albero che si presente: «Ecco! Questo Platano, ad esempio»².

È in effetti precisamente con Socrate che si dischiude, in seno alla «religione greca» in quanto realtà storica, e fino a spezzare tale realtà, un pensiero ontologico del divino, esso stesso punto di partenza di un regime-di-pensiero privo di qualunque equivalente presso i popoli dell'Antichità. Avremmo quindi torto se sottovalutassimo il capo d'imputazione che pesava sul Grande Interrogante: «cambiare gli dei», e, tramite ciò, «corrompere la gioventù». Ciò significa nientemeno che la surrezione istoriale di *un'altra* Grecia, qual-

1 W.-F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1993.

2 Platone, *Fedro*, 236c.

cosa di simile ad un Popolo dell' Idea, attraverso il quale la «cultura» greca precedente, nella sua forma pi  elevata, cio  nell' unit  pitagorica della *musik *, delle matematiche e del *Logos*, ben studiata da Johannes Lohmann³, si inverte e si supera ad un tempo.

  sorprendente, tuttavia, vedere che la capacit  greca di svelare e di organizzare le idealit , sebbene essa occupi un posto particolare nell' Antichit  romana (*Graecia capta* ecc.), e poi entro il Mondo cristiano, dai Padri (Clemente Alessandrino, ad esempio, che dichiara senza esitare che «la filosofia fu data ai Greci come l' antico Testamento agli Ebrei») fino a Tommaso d' Aquino, che, a rischio di qualche condanna iniziale, finir  per rendere quasi canonico il suo tentativo di organizzare la convergenza di fede cristiana e filosofia aristotelica –,   sorprendente, dicevo, vedere che questo privilegio che la cultura greca deve alla propria istorialit  non sembra dover minacciare i grandi insiemi storici con i quali essa entra in simbiosi *fintantoch  essa non ha ancora assunto la forma moderna*. Certo, vi  , nel monoteismo della tradizione di Abramo, un sentimento persistente della differenza tra fede e cultura greca; le formulazioni agostiniane di questo sentimento sono troppo note perch  sia necessario rileggerle qui. Ancor meglio, la condanna finale della 'Falasifa' da parte di un Islam che, con Ibn Rushd, era parso poter anche lui, ai suoi inizi, affiancare senza difficolt  la filosofia aristotelica,   una testimonianza eloquente dell' evoluzione sempre possibile di questa differenza in direzione di una divergenza, o addirittura di un divorzio coscientemente affermato. Credo tuttavia che, affin  questa divergenza si trasformi in opposizione frontale, occorra attendere che sorga l' abbozzo di un nuovo avatar dell' istorialit  greca, cio  precisamente quella riorganizzazione dei possibili che chiamiamo «Modernit ». Ancora, per poter rendersene conto, occorre riconoscere che il Mondo moderno non discende dalla cultura antica in quanto sviluppo della sua filosofia, ma in quanto sviluppo di quell' altro ramo della singolarit  istoriale greca costituito dalla scoperta delle idealit  matematiche. E aggiungeremo che l' eredit , qui, non   diretta, ma passa senz' altro attraverso il contributo della cultura araba, poich  esso consiste nel raccogliere le lezioni dell' Al Jabr (da cui abbiamo tratto, col nostro balbettio barbarico – il che   un pleonasma – l' algebra), in particolare attraverso l' insegnamento di Al Khwarizmi (reso irricongoscibile col nome di Algoritmo).

Questa discendenza si presta ad alcune riflessioni. Essa gioca in effetti sull' incrociarsi di *due* tradizioni: la greca e l' araba. E soprattutto essa si costruisce sul versante *numerico*, e non geometrico, della matematica. Su questo versante, i Greci non vanno molto oltre l' aritmetica. Forse perch  le dimostrazioni geometriche si giocano su *un' intuizione* – intellettuale, certo, ma fondata sull' intuizione *tout court*, quella delle figure? Sono tentato di credere che sia cos . Ci  spiegherebbe in ogni caso perch  la forma aritmetica della computazione   quella a cui si arresta la matematica greca. L' aritmetica   in effetti la formalizzazione della molteplicit  percettiva.

Mentre, se scrivo $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, ci  non dipende da *alcun* valore assoluto di *a* n  di *b*, ed   vero per *tutti*. La formalit  algebrica non ammette alcuna intuizione, ma solo una computazione senza referenza reale, sia pure purificata.   quanto Leibniz chiamer  assai giustamente una *cogitatio caeca*.

Ripetiamolo: si tratta di un' invenzione araba, senza lo sviluppo della quale (in particolare ad opera di Vi te), Descartes non avrebbe potuto neppure immaginare quest' arte nuova che segna l' avvento della modernit , e che si chiama geometria analitica (si intenda: la riduzione della geometria all' analisi). Si tratta, com'   noto, dello strumento

3 J. Lohmann, *Mousik  et Logos*, Mauvezin, T.E.R., 1989.

indispensabile (dopo gli sviluppi e correzioni che vi operano simultaneamente Leibniz e Newton) della padronanza del mondo fisico da parte di una fisica matematica. In breve: si tratta della comparsa di un mondo in cui l'ente assume il valore di un oggetto, essenzialmente computabile, mentre l'uomo diventa, nel suo esser-uomo, cioè nel suo pensiero, il soggetto che domina il calcolo dell'oggetto.

La cultura che sorge da tutto ciò è quella della potenza esercitata sul mondo. La teoria dell'elettricità, più folgorante della tempesta, cancella la differenza tra il giorno e la notte; ciò che era «il mistero della vita» non è più che il campo del sapere biologico; l'astronomia abbandona il suo statuto di teologia popolare per aprire la via alle navi; gli elementi dei corpi e le loro combinazioni si rivelano allo sguardo della chimica: potremmo continuare a lungo la lista di queste novità che hanno fatto dell'epoca moderna «il tempo del Nuovo», parlando in assoluto: *die Neuzeit*. Si comprende che una tale cultura sia destinata a distruggere tutte le altre, sia con la forza, che non si è privata di utilizzare in effetti, sia tramite l'attrazione che essa esercita sulle menti delle altre «umanità» che, inizialmente, hanno coesistito con essa. È in virtù dell'essenza sua propria che la cultura moderna è destinata a diventare *la* Monocultura planetaria.

Come se ciò non bastasse, vi è stato, e vi è ancora e sempre, per rinforzare questo destino, ancora un altro fattore differente dalla natura del sapere moderno, voglio dire la Produzione economica. Da un lato in effetti, essa non è possibile se non in quanto incorpora le scoperte della scienza, in una modificazione permanente delle sue procedure e dei suoi strumenti. Ma essa è anche, per così dire *direttamente*, una realizzazione della figura istoriale alla quale noi apparteniamo. Poiché si tratta bensì ancora del «soggetto», ma entro uno strano sdoppiamento in cui il vero soggetto della produzione, il lavoro, è diventato esso stesso l'oggetto della realizzazione e dell'auto-accrescimento infinito della ricchezza. Quanto al senso stesso dell'oggetto, esso è definito qui dalla merce (espressione con la quale bisogna comprendere non solo i beni, ma anche il lavoro stesso, secondo quanto appena detto). L'espressione, apparentemente anodina, «mercato mondiale», non designa solo un'estensione del fenomeno degli scambi economici aldilà delle frontiere nazionali; essa significa più profondamente che il Capitale definisce l'essere-mondo del mondo stesso come «mercato». Tutto ciò che va nel senso della mercificazione ha un avvenire; ciò che non è «mercantile», al contrario, va verso la propria scomparsa. Il segno forse più eloquente della riduzione di ogni cultura alla legge del mercato è senza dubbio quel fenomeno orrendo chiamato «turismo». I piccoli uomini della Monocultura economico-mondiale vengono per «ammirare» ciò di cui, tuttavia, non conoscono nulla e non comprendono nulla, al solo fine di accrescere con ciò, ai loro occhi e a quelli degli altri, il loro «prestigio», cioè uno degli elementi del valore di merce loro proprio. «Ah, mia cara, la Sfinge! Bisogna proprio vederla!». La Sfinge o... gli Inca.

Tuttavia non sono solo le culture del passato, né quelle che, in Africa ad esempio, sopravvivono, o sopravvivevano fino a poco fa, in piccole comunità «indigene», ad essere destinate alla distruzione tramite il movimento dell'estensione mondiale della Produzione di Ricchezza, sono le nostre stesse appartenenze culturali, quelle di noi gloriosi Occidentali. Cominciando dall'appartenenza nazionale, che è stata fino ad oggi il quadro e la preoccupazione dell'esistenza politica. Stiamo vivendo in questo momento l'evoluzione dell'Euro in Europa, non solo in quanto il potere regale di battere moneta – segno ancestrale della sovranità – sta passando dalle mani delle diverse banche centrali dei nostri paesi a quelle di un'unica Banca Europea, ma anche perché oggi si realizza pienamente, con il nuovo insieme istituzionale in gestazione, la riduzione della politica *moderna* a ciò

che costituisce ormai il suo oggetto essenziale: l'economia, essa stessa compresa come produzione di ricchezza.

Orbene, anche in ci  la nostra Monocultura appare come una macchina per distruggere. Non perch  essa non raggiungerebbe il suo obiettivo: la ricchezza, nei nostri undici o quindici, non ricordo, paesi, si accumula e si riproduce superando incessantemente i propri stessi record. Ma appare alla luce del giorno, con grande sgomento della teoria economica, il fatto che la povert  e la disoccupazione si diffondono anch'esse su di una scala e ad una velocit  che crescono incessantemente. Chi se ne stupisse dovrebbe rileggere Marx ... Lascero da parte questo punto, tuttavia, che ho cominciato a sviluppare altrove con il titolo «Filosofia dell'impresa»⁴, per poter disporre del tempo richiesto per delineare una conseguenza raramente presa in considerazione dell'estensione della nostra Monocultura – quella che si annuncia nel titolo stesso del presente intervento: l'estensione dell'*Incultura*.

Ci si chieder  senza dubbio come possiamo giustificare una tesi siffatta, nel momento stesso in cui non solo la scolarizzazione, ma anche un'educazione attenta ad iniziare alle lettere e alle arti oltrech  alle scienze, costituiscono il programma di quasi tutti i governi – almeno nei paesi in cui si ha di che mangiare. Inoltre, esistono oggi sufficienti strumenti «multimediali» (come si dice nel gergo regnante) affin  questo programma possa effettivamente toccare coloro cui esso   destinato. Lo ammetto senz'altro. Ma temo che le attivit  dette «culturali» siano un destino peggiore dell'ignoranza e della spoliazione popolari delle epoche passate. Penso anche che tali attivit  siano, paradossalmente, il veicolo di un'incultura tanto pi  profonda quanto pi  essa sembra essere superata in questo modo.

Esempio: l'Arte. Tra libri d'arte e visite ai musei, gli strati «colti» dei nostri popoli sono persuasi di penetrare incessantemente e sempre pi  in profondit  in una di quelle dimensioni universali altissime che hanno sempre costituito e costituiscono ancora l'onore dell'umanit . Si parla, senza troppe domande, dell'arte rupestre del neolitico, dell'arte negra, dell'arte cristiana – in sintesi:   chiamata «arte» ogni attivit  che produce cose belle. Orbene, se   vero che le mani dipinte sui fondali delle grotte, a fianco dei ruminanti, gli ornamenti e i disegni delle maschere africane, i mosaici di Ravenna e gli affreschi fiorentini, sono incontestabilmente «belli», essi non appartengono tuttavia ad alcuna «arte». Non solo perch  essi si spiegano rispettivamente come dei riti cinegetici di captazione simbolica, o come segni di appartenenza a questa o quella potenza ctonia, o per finire come atti di devozione e di supplica religiosa, ma anche e semplicemente perch  nelle epoche da cui provengono i nostri esempi, ci  che noi chiamiamo l'Arte non esisteva affatto. Per restare alla pittura, non bisogna parlare d'Arte prima del momento in cui i motivi storici o religiosi, di cui non si pu  ancora fare a meno al tempo di Leonardo e di Michelangelo, diventano nulla pi  che il pretesto di una lotta *per il «pittorico» in quanto tale*. Con il che occorre comprendere i mezzi di raccogliere la triplice sfida dello spazio, dell'ombra e della luce, queste tre forme di mondo, tali quali esse giocano *con* (e si giocano *nei*) i colori, i contorni e la materia delle cose. Si riconosceranno i concetti del *Trattato della Pittura*, al quale rinvio la vostra attenzione. In esso, scoprirete che non vi   arte, per Leonardo, se non entro una specie di cosmogonia matematizzante, in cui si esprime per la prima volta ci  che ha costituito l'ideale del mondo moderno alle sue origini: nientemeno, e niente di pi , che *la vita nella filosofia*.

4 Si veda in particolare la sezione intitolata «Philosophie de l'entreprise», in G. Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990, pp. 287-338.

Noi, non comprendiamo quasi più nulla di ciò – «noi», piccoli uomini della Monocultura. Se, in effetti, ammettiamo ancora la legittimità, o persino il bisogno, di qualcosa come la «filosofia», noi intendiamo con ciò solo una disciplina tra le altre, dedita alle generalità ultime e alle questioni insolubili. E non si vede come qualcosa di simile potrebbe impregnare la vita e darle una forma. Ciò che ci fa difetto è il coraggio di concepire che l'esistenza è nella sua verità solo se, tra i due limiti di una finitudine assoluta – la nascita e la morte –, essa si consacra allo svelamento e all'espressione delle idealità, cioè delle formalità irreali in cui giunge all'apparenza *come* il reale è ciò che è. La pittura, ma anche la musica, e la poesia in modo eminente, sono dei modi di realizzazione di questo compito, in cui le anzidette formalità sono esse stesse racchiuse nel movimento delle materie dell'Arte. L'Arte è filosofia muta. Ecco ciò che la «cultura artistica» che si dispiega nell'epoca della Monocultura, non solo non comprende, ma non sospetta nemmeno. E che fa di tale cultura artistica dei modi di realizzazione dell'Incultura profonda di cui parlavo.

Un'ultima questione, se ne ho il tempo: occorre immaginare che questo movimento di avvento radicale dell'incultura sia irresistibile? Risposta: niente è irresistibile all'infuori di ciò a cui non si resiste affatto. Ciò è altrettanto vero per la dominazione mondiale della logica del Capitale. Cosa auspicare, dunque – o piuttosto cosa volere (poiché gli auspici non portano da nessuna parte)? Risposta: che appaia, o piuttosto che risorga, una razza di rivoluzionari, ma di rivoluzionari di un nuovo genere, e che saranno anche, inseparabilmente, dei filosofi.

Traduzione dal francese di Andrea Cavazzini

RISCONTRO, OCCASIONE, ALEATORIO

AUGUSTO ILLUMINATI

La libertà dell'Italia del XIV secolo è di molto anteriore rispetto alle teorie [...] Nel 1819, l'Europa chiama LIBERTÀ la protezione del riposo, della felicità, dell'indipendenza domestica. La libertà dei greci, dei romani, l'antica libertà degli svizzeri, degli italiani non fu che la partecipazione alla sovranità del paese. Non si poteva essere felici che al Foro, noi invece vogliamo essere felici dentro la nostra casa. Gli antichi non conobbero i diritti dell'uomo. La libertà fu per loro un'eredità come la ricchezza.

Stendhal, *L'Italia nel 1818*

Già per il giovane Machiavelli, già di *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati e Parole da dirle sopra la provisione del danaio*¹, del 1503, la natura umana ha molti tratti di regolarità e fissità, per cui è possibile la ripetizione di situazioni ed eventi. Il prologo della *Clizia*, per giustificare la trasposizione di una commedia greca in ambiente fiorentino, spinge al massimo il filone dell'eterno ritorno:

Se nel mondo tornassino i medesimi uomini come tornano i medesimi casi, non passerebbono mai cento anni, che noi non ci trovassimo un'altra volta insieme a fare le medesime cose che ora².

Occorrerebbe una perfetta concomitanza di soggetti ed eventi per riprodurre la stessa configurazione destinale, in successo o insuccesso. Resterebbe però il problema della concordanza o discordanza fra carattere e circostanze. Infatti gli esiti della combinazione non sarebbero prevedibili, dato che tale somiglianza deve pur sempre riscontrarsi e misurarsi con le qualità soggettive dei protagonisti e la loro combinazione è altamente aleatoria. Vediamo alcuni testi.

1 «Io ho sentito dire che le historie sono la maestra delle actioni nostre, et maximi de' principi, et il mondo fu sempre ad un modo habitato da huomini che hanno avute sempre le medexime passioni; et sempre fu chi serve et chi comanda, et chi serve malvolentieri et chi serve volentieri, et chi si ribella et è ripreso [...]. Dunque non era male per chi haveva a punire et giudicare le terre di Valdichiana pigliare exemplo et imitare coloro che sono stati padroni del mondo, maxime in un caso dove e' vi insegnano appunto come habbate a governare» (J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Editrice Antenore, 1975, pp. 428-429).

2 In N. Machiavelli, *Tutte le opere*, ed. Martelli, Firenze, Sansoni, 1971, p. 891.

Niente più che una lettera privata, tuttavia i *Ghiribizzi al Soderini*³, del 1506⁴, traggono un primo bilancio delle Legazioni in Romagna e a Roma e anticipano quanto sarà poi espresso nel *Principe* e nei *Discorsi*. Per la prima volta il Segretario passa da decisioni circostanziate di governo alla formulazione di regole generali, pur mettendo le mani avanti su imprevisti ed eccezioni.

Il dominio della Fortuna nei casi umani dipende dal fatto che gli uomini hanno «vista corta», non prevedono gli effetti complessivi, così che una medesima causa può produrre, secondo le congiunture, effetti opposti. Non c'è più un riferimento apodittico agli Antichi – come in *Del modo* –, mentre si comincia a prendere in considerazione la varietà dei tempi in rapporto agli umori. Non più e genericamente la storia è «maestra delle actioni nostre», ma la stessa esperienza di Segreteria in corso («la mia sorte») gli ha mostrato «tante cose e sì varie» che non si meraviglia più di nulla e ora si è formato un quadro preciso che attinge simultaneamente alla pratica e alla storia, cioè «leggiendo» e «praticando le actioni delli uomini et e modi del procedere loro». Anzi, quelle cose le ha «gustate», perché così si percepisce quel «sapore che le hanno in sé», e che sta al fondo della «varietà degli accidenti», insomma della «vera cognizione delle storie» di cui nel Proemio a *D I*.

Il dato di riferimento è il successo inaspettato di una mossa contemporanea sconsigliata (l'ingresso di Giulio II a Perugia) e i remoti casi di Scipione e Annibale, esempi di fortunati esiti simili di opposti comportamenti e strategie: «vedendosi con varii governi conseguire una medesima cosa et diversamente operando avere uno medesimo fine». Il Della Rovere ha vinto contro ogni regola di prudenza, così come Annibale e Scipione si sono imposti in Italia e in Spagna «l'uno con la crudeltà, perfidia, inreligione», «l'altro, con la pietà, fedeltà et religione». Lo stesso vale per il passato prossimo: Lorenzo de' Medici che disarmò il popolo per tenere Firenze e Giovanni Bentivogli che lo arma per tenere Bologna, ecc. Come si spiega? Soprattutto considerando che il confronto va a tutto vantaggio del Papa «animoso» e fautore di «imprese animose»⁵ e il «respectivo» Soderini, zio del destinatario e cui velatamente si allude?

Il richiamo agli esempi classici corrobora quanto in effetti si apprende per esperienza diretta, dato che il vero (si dice in un messaggio redatto in nome dei Dieci a G. Baglioni un anno prima) «sta poco nascoso» e si conosce «per nuove esperienze, quando la memoria delle passate fusse spenta»⁶. Spostando l'accento sul nuovo-imprevisto, non previamente certificato, si enfatizzano i fattori di incertezza e la volubilità della Fortuna, riducendo nel contempo l'applicabilità dell'imitazione diacronica. *L'imitandum* è, senza distinzioni fra storia antica, recente o contemporanea selezionato da un fattore congiunturale, che discrimina l'imitazione riuscita da quella che può fallire, a parità di comportamento.

3 *Ghiribizzi*, in N. Machiavelli, *Tutte le opere* cit., pp. 1082-1083.

4 La datazione è stata fissata al settembre 1506, dopo l'ingresso a Perugia di papa Giulio II disarmato e a rischio di cattura da parte di G. Baglioni, signore della città, contro la passata opinione che la collocava nel 1512, a riflesso della delusione *post res perditas*; il destinatario è stato altresì individuato non nel gonfaloniere Pier Soderini, ma in suo nipote Giovanni Battista. Sulla controversia G. Sasso, «Qualche osservazione sui 'Ghiribizzi al Soderino'», in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. II, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1988, pp. 3 sgg.

5 Cfr. i messaggi della prima Legazione a Roma (24 ottobre-21 dicembre 1503) e della seconda (25 agosto-26 ottobre 1506), in *EN Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, a cura di J.-J. Marchand-E. Cutinelli-Rèndina-D. Fachard, III, p. 345 (11 novembre 1503), e V, p. 486 (14 settembre 1506).

6 10 giugno 1505, in *LCSG IV*, p. 500.

Torniamo a Giulio II:

Questo papa, che non ha né stadera né canna in casa, ad caso conséguita, et disarmato, quello che con l'ordine et con l'armi difficilmente li doveva riuscire. Sonsi veduti o veggonsi tucti e soprascripti, et infiniti altri che in simili materia si potrebbero allegare, adquistare regni o domarli o cascarne secondo li accidenti; et alle volte quello modo del procedere che, adquistando, era laudato, perdendo, è vituperato; et alle volte, dopo una lunga prosperità perdendo, non se ne incolpa cosa alcuna propria, ma se ne accusa el cielo et la disposizione de' fati. Ma, donde nascha che le diverse operationi qualche volta egualmente giovino o egualmente nuochino, io non lo so, ma desiderrei bene saperlo; pure, per intendere l'opinione vostra, io userò presuntione ad dirvi la mia.

Il buon esito inaspettato di quella mossa, contrapposto agli elaborati piani di chi ben pondera le circostanze, mostra quanto sia illusorio ogni progetto di controllo razionale degli «accidenti» – qui il termine ricorre solo una volta («cascarne secondo gli accidenti»), ma con quale forza⁷! Siamo ben lontani da istruzioni generiche, tipo: «secondo li accidenti delle cose, tu piglierai per te quello partito che fia»⁸. Gli accidenti implicano invece un carattere necessario o necessitante.

Di seguito Machiavelli traccia le linee di una filosofia pragmatica della storia senza spirito di sistema:

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono *ad votum* e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie et stati.

In quel ventaglio si colloca una serie di «riscontri» riusciti e mancati, che intacca i paradigmi del magistero della storia e del prestigio intrinseco dei tempi antichi, a causa dell'irregolare ricorsività della natura umana plasmata dalle abitudini nell'*immaginario*. La Fantasia (echeggiando un passo di Giovanni Cavalcanti⁹) opera come la Fortuna,

7 Dato che negli scritti precedenti dell'autore e nella letteratura del tempo, per esempio nella *Consulte e Pratiche* (per cui cfr. D. Fachard, *Consulte e pratiche della Repubblica fiorentina (1498-1502)*, pref. di G. Sasso, 2 voll., Genève, Droz, 1993, e Id., *Consulte e pratiche della Repubblica fiorentina (1495-1497)*, pref. di G. Cadoni, Genève, Droz, 2002), il senso prevalente è quello semplice di «accadimenti», pur rilevanti.

8 Lettera del 30 novembre 1509 dei Dieci a Machiavelli, in *LCSG VI*, p. 424.

9 «Io sono fantasia comune a ciascheduna razionale creatura [...] E così sono differenti volontà umane quante sono differenti le influenze delle nature nelle stelle, e perciò altra volta fu in Pipo di ser Brunellesco che non fu in Lorenzo di Bartoluccio et altra fantasia fu nel maestro Gentile che non fu in Giuliano d'Arrigo e così come sono differenti le volontà, così son differenti le fantasie e le azioni negli uomini. E io sono l'origine e il sostegno di tutte le mie discepoli e ho sopra catuna autorità di comandare cotale signoria a me conceduta da tutto lo stellato ordine per comandamento dello imperadore celestiale a cui sono soggette tutte le cose caduche e semperterne, e che da queste diversità di fantasia procedono tante diversità di ingegni negli uomini» cit. in C. Varese, *Storia e politica nella prosa del Quattrocento*, Torino, Einaudi, 1961, p. 111.

riproducendosi quella logica di riscontro fra ingegno e occasioni – cioè il convergere o meno di predisposizione soggettiva e accadimento oggettivo. La singolarità di quel tempo interrompe la meccanica ripetizione delle situazioni ed è un tempo «denso» dove ci si può muovere fra successo e insuccesso: il riscontro, sebbene istantaneo, *in uno tempore*, contiene *tempora multa*¹⁰, opposte inclinazioni ed esiti diversi secondo le circostanze, i soggetti coinvolti, la tempestività dell'azione¹¹. Nel riscontro la singolarità si prende la rivincita sulla ripetizione, ma con un altissimo coefficiente di rischio, di perdita dell'occasione stessa:

Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista.

Quindi la virtù non basta, dato che deve affermarsi nell'incrocio fra una dotazione naturale astro-psicologica e condizioni favorevoli a quella spontanea inclinazione. Lo stesso Giulio II non avrebbe avuto quella fortuna dopo il 1513, cambiati gli equilibri interni e internazionali. Se fosse possibile che un uomo facesse collimare le sue ossessioni (inclinazione+ immaginario) con i «tempi e ordini delle cose», allora si potrebbe controllare la Fortuna e sarebbe il savio tolemaico che comanda alle stelle¹².

Invece non solo gli uomini hanno la vista corta ma, anche quando colgono le coordinate di una congiuntura, non sempre riescono ad adattare la propria essenza demonica alla previsione corretta:

Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' siguarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo [...] Queste cagioni, in fra le altre, apersono Italia ad Annibale et Spagna ad Scipione, et così ognuno riscontrò el tempo et le cose secondo l'ordine del procedere suo. Né in quel medesimo tempo harebbe facto tanto profitto in Italia uno simile ad Scipione né uno simile ad Annibale in Spagna, quanto l'uno et l'altro fece nella provincia sua.

10 Lucrezio, *De rerum natura*, IV, vv. 794-796: *La natura delle cose*, trad. di L. Canali, Milano, Rizzoli, 2004 (1994), pp. 388-389:

«Quia tempore in uno,
quod sentimus, id est, cum vox emittitur una,
tempora multa latent».

11 Per S. Torres, *Tempo e politica*, in AA.VV., *The Radical Machiavelli*, ed. by F. Del Lucchese-F. Frosoni-V. Morfino, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 174-189, si affidano al tempo coloro che lo intendono in senso cronologico o caitotico, mentre i prudenti sanno che esso porta il bene quanto il male, non avendo in sé necessità alcuna né direzione (ivi, pp. 176-177), così che nell'affinità semantica fra *occasio* e *caducitas* (e naturalmente con *accidens*) emerge l'applicabilità del secondo termine (giuridico e medico) alla deperibilità dei corpi viventi e delle istituzioni, quando l'occasione sia passata invano.

12 E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in Id., *Dal Rinascimento all'illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, Firenze, Le Lettere, 1993, pp. 54-58, per la fortuna del luogo tolemaico e il rapporto di Machiavelli con l'astrologia. G. Sasso, *Qualche osservazione* cit., pp. 31-50, ricostruisce la *sententia* e il suo rovesciamento nei *Ghiribizzi* riferendosi anche al carteggio del giugno 1504 fra Machiavelli e Bartolomeo Vespucci.

La flessibilità, già così rara, nell'adattarsi all'ordine delle cose tenendo a freno il proprio carattere e vedendo discosto l'andamento delle cose si realizza, quando va bene, non solo occasionalmente nel tempo ma *localmente*: «nella provincia sua» – per intreccio fra qualità dei tempi e dei luoghi. Scipione e Annibale hanno successo solo allora e lì, non l'avrebbero conseguito altrove. L'istruttività dell'esempio ha per controparte la sua rarità e la difficoltà di ripetizione, per una contraddizione interna del processo imitativo, tanto più egregio e raccomandabile quanto esposto al fallimento.

Molte riflessioni discenderanno da questo primo abbozzo nei *Ghiribizzi*, ma un confronto immediato si impone, per identità dell'anno di scrittura e del destinatario, con il capitolo *Di Fortuna a G.B. Soderini*, dove il *topos* della volubilità e del girare della ruota è ravvivato dall'asserto generazionale che per essa «Audacia e Iuventù fa miglior pruova»¹³. Chi salta il giro per discordanza è condannato a mala sorte e a nessuno è concesso di agganciarsi o sganciarsi a piacimento dal moto perpetuo della ruota («saltar di rota in rota»). Ciò dipende infatti dal temperamento o «fantasia» adatta («l'occulta virtù che ci governa»)¹⁴ e vale sia per i singoli che per gli stati, «essendo le cose umane sempre in moto, o le salgano, o le scendano» – si dirà più tardi¹⁵. Qui l'autore mantiene l'immagine della ruota della Fortuna di origine boeziana¹⁶, cui dalla fine del Quattrocento si era affiancata una diversa iconografia: alla donna bendata accompagnata dalla ruota si era sostituita una ragazza nuda a occhi aperti, ali ai piedi, lunga chioma, ma calva sulla nuca, a simboleggiare la difficoltà di afferrare l'Occasione, una volta passata. Questa seconda raffigurazione, che si presta a più vigorose velleità di padronanza rispetto all'automatismo della prima, tornerà con vigore in *Principe XXV*. Peraltro nei *Ghiribizzi* ricorre una sola volta, nella formula iniziale di cortesia della lettera («mi dette occasione ad fare»), il lemma «occasione», così pregnante nell'opera posteriore e che qui riecheggia il significato più generico della corrispondenza di cancelleria e delle *Consulte e Pratiche*.

Originale è, invece, il germoglio lessicale del riscontro-riscontrarsi (e del suo opposto, il discordarsi-diversificarsi), presente per tre volte nel breve schizzo di lettera, e che fruttificherà sia nel *Principe* sia nei *Discorsi*, in cui si specifica di nuovo mediante vari esempi come «mutati i tempi» occorre anche «mutare modo di guerra» e che i Romani furono in grado di adattarsi alle circostanze mutando condottieri¹⁷, ciò che è più facile per una struttura collettiva e più difficile per il singolo individuo, come nel caso sfortunato del «rispettivo» Soderini e in quello fortunato del felice «impeto» e «furia» con la quale Giulio II praticò tutte le sue imprese¹⁸. I due passi sono paralleli nei *Ghiribizzi*:

13 N. Machiavelli, *De Fortuna Capitulum*, in Id., *Capitoli*, Introduzione, testo critico e commentario di G. Inglese, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 117-118, vv. 75 e 85-87. Per F. Bausi, voce *Capitoli*, in *Enciclopedia machiavelliana*, diretta da G. Sasso, Roma, Treccani, 2014, I, pp. 263-271, il protagonista sottinteso della perplessità evidente dei *Ghiribizzi* e del *Capitolo* sulla Fortuna potrebbe essere l'altro Soderini, Piero, la cui irrisolutezza minacciava in quei giorni del 1506 di far naufragare il progetto dell'Ordinanza. L'umanità e la pazienza di Soderini funzionarono «mentre che i tempi furono conformi al modo del procedere suo: ma come e' vennero dipoi tempi dove e' bisognava rompere la pazienza e la umiltà, non lo seppe fare; talché insieme con la sua patria rovinò» (*D III 9*): fatale esempio di mancato riscontro fra carattere e occasione.

14 N. Machiavelli, *De Fortuna* cit., p. 119, vv. 112-126.

15 Come scriverà in Proemio a *D II* e *IF V 1*.

16 Boezio, *De consolatione philosophiae*, II, 2-3.

17 *D III 8*.

18 Giulio II, nel giudizio *post mortem* di *Principe XXV*, sarà il modello del procedere impetuoso e fortunato, almeno nel breve spazio del suo pontificato, quando non erano ancora venuti i tempi del procedere «con rispetti», cui mal si sarebbe adattato per non deviare «da quelli modi a' quali

Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose.

e in *Principe XXV*:

Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi.

Nei *Ghiribizzi*, a differenza della più ottimistica proporzione in *Principe XXV*, a vincere sulla virtù è per lo più la fortuna, nella misura in cui essa stravolge il corso delle cose, cui l'uomo singolo nella sua limitatezza non sempre riesce ad adattarsi¹⁹. Il correttivo dell'impeto giovanile, presente nella glossa quarta dei *Ghiribizzi* e in un passaggio di *Principe XXV* («E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano») indica una necessità soggettiva, di marca attivistica, una specie di scommessa o di augurio, che prepara l'*Exhortatio* finale e allude al capovolgimento della «materia» umiliata per opera di una forma-virtù eccelsa.

In almeno due passi dei *Discorsi* abbiamo una significativa concordanza con gli esempi dei *Ghiribizzi*:

Sono da considerare due cose: l'una, che per altri modi si ha a cercare gloria in una città corrotta, che in una che ancora viva politicamente; l'altra (che è quasi quel medesimo che la prima), che gli uomini nel procedere loro, è tanto più nelle azioni grandi, debbono considerare i tempi, e accomodarsi a quegli. E coloro che, per cattiva elezione o per naturale inclinazione, si discordano dai tempi, vivono, il più delle volte, infelici, ed hanno cattivo esito le azioni loro, al contrario l'hanno quegli che si concordano col tempo²⁰.

Io ho considerato più volte come la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi: perché e' si vede che gli uo-

la natura lo inclinava». Cfr. *D I 27*, dove se ne enfatizza la «temerarietà» e il «furore con il quale governa tutte le cose», e infine la definizione-necrologio nella lettera n. 212 di Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori del 29 aprile 1513 (in Id., *Opere III*, a cura di F. Gaeta, Utet, Torino, 1984, pp. 377-383, qui 383): «se in Iulio e' non poteva confidare, per essere instabile, rotto, furioso et misero...».

19 M. Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 154-166, mette in rilievo il capovolgimento che Machiavelli opera rispetto alla tradizione del primato della *vita contemplativa* presente tanto in Aristotele quanto nel filone neoplatonico culminante in Pico e Marsilio Ficino, assumendo positivamente lo spazio logico degli eventi come indeterminabile teoreticamente, che insomma non vi sia *logos* nella contingenza dei tempi (lo shakespeariano *Time out of joint*). Il riscontro, dal punto di vista della *vita activa*, non sarebbe allora adeguamento opportunistico ai tempi e neppure pessimistica resa alla fortuna, ma anzi forzatura virtuosa della congiuntura, intervento per rivoluzionare una situazione data. Il determinismo naturalistico (la costanza della natura umana, l'incomprimibilità di ingegni e fantasie) controbilancerebbe l'indeterminatezza degli affari umani dal punto di vista contemplativo, introducendo un elemento di discontinuità fra il sé e il mondo (*vs* la grande catena dell'Essere) e proteggendo la finitezza dalla trascendenza e la politica dalla filosofia della storia.

20 *D III 8*.

mini nelle opere loro procedono, alcuni con impeto, alcuni con rispetto e con cauzione. E perché nell'uno e nell'altro di questi modi si passano e' termini convenienti, non si potendo osservare la vera via, nell'uno e nell'altro si erra. Ma quello viene ad errare meno, ed avere la fortuna prospera, che riscontra, come ho detto, con il suo modo il tempo, e sempre mai si procede, secondo ti sforza la natura²¹.

Il riscontro o accordo fra modo di procedere si illumina, per contrasto, nei casi di «discontro» (per coniare un neologismo) o disaccordo con i tempi. Il mancato riscontro dipende da un tratto congenito di temperamento o da cattivo calcolo. Il secondo caso balza agli occhi nei resoconti ai Dieci durante la prima legazione a Roma del 1503 a proposito del grande nemico di Della Rovere, il Valentino. Nell'autunno di quell'anno si era ormai consumato il fallimento delle ambizioni del Valentino, a causa di un duplice colpo inaspettato e imparabile (la febbre mortale del padre Alessandro VI e la simultanea sua malattia invalidante), e a ottobre il secondo Conclave (dopo il brevissimo pontificato di Pio III) aveva eletto papa Giuliano della Rovere. Cosa ancor più grave, non si era trattato di «straordinaria malignità di fortuna», come nel primo caso, ma di un imperdonabile errore di valutazione dello stesso Valentino, che aveva appoggiato l'inveterato nemico di casa Borgia illudendosi di imbrigliarlo in una delle sue sperimentate manovre²². Oltre tutto il duca, oltre alla sorprendente fiducia nella parola data altrui, aveva a che fare con un interlocutore tutt'altro che ingenuo, così che la sua situazione precipita per mutazioni «ite sempre all'ingiù»²³ e «ciascuno qui si ride de' casi sua»²⁴: prima confinato a Ostia e impedito di salpare per Genova, poi trasferito nella villa della Magliana, infine imprigionato in Castel S. Angelo.

Quando ancora la sua sorte è sospesa, Machiavelli constata freddamente:

Altri credono che, né sono de' manco prudenti, che avendo aúto questo Pontefice nella creazione bisogno del Duca e fattogli grande promesse, gli conviene intrattenerlo così e dubitano che se non piglia altro partito che di stare in Roma, che non ci rimanga; perché gli è noto el naturale odio che sua Santità li ha sempre portato e non può sì presto aver smenticato lo esilio, nel quale è stato X anni²⁵.

Osservando poi un imprevisto cedimento dell'ingannatore raggirato:

et el Duca si lascia trasportare da quella sua animosa confidenza: e crede che le parole d'altri sieno per essere più ferme che non sono sute le sue, e che la fede data de' parentadi debba tenere²⁶.

21 *D III 9*, «Come conviene variare co' tempi volendo sempre avere buona fortuna».

22 Per un bilancio postumo cfr. l'ultimo capoverso di *P IX*: «Solamente si può accusarlo nella creazione di Iulio pontefice, nella quale lui ebbe mala elezione; perché, come è detto, non potendo fare uno papa a suo modo, e' poteva tenere che uno non fussi papa; e non doveva mai consentire al papato di quelli cardinali che lui avessi offesi, o che, diventati papi, avessino ad avere paura di lui. Perché li uomini offendono o per paura o per odio. [...] Pertanto el duca, innanzi a ogni cosa, doveva creare papa uno spagnolo, e, non potendo, doveva consentire che fussi Roano e non San Piero ad Vincula. E chi crede che ne' personaggi grandi e' benefizii nuovi faccino dimenticare le iniurie vecchie, s'inganna. Errò, adunque, el duca in questa elezione, e fu cagione dell'ultima ruina sua».

23 Lettera ai Dieci del 30 novembre 1503 in *LCSG III*, p. 247.

24 Lettera ai Dieci del 20 novembre 1503, *ivi*, p. 383.

25 Lettera ai Dieci del 4 novembre 1503, *ivi*, p. 322.

26 *Ibidem*.

Auto-inganno che dimostra «che 'l Duca gli pareva uscito del cervello, perché non sapeva lui stesso quello si volessi fare, sì era avvilluppato e irresoluto»²⁷.

Il Valentino, in questa fase terminale, non solo entra in collisione con la fortuna esterna ma non si riscontra più neppure con se stesso, fino a credere che gli altri siano diversi da lui e mantengano davvero patti e promesse stretti in più sfavorevoli circostanze. La «fantasia» si volge contro se stessa, come una malattia auto-immune. Qui il riscontro, perdendo qualsiasi rapporto con l'occasione e, anzi, ribaltandola in negativo, diventa puro «discontro».

Come si connettono accidenti, occasione e riscontro? Sul piano fenomenologico l'occasione (afferrata) è quasi riassorbita dal riscontro (riuscito), mentre per l'origine etimologica essa condivide una stessa radice con accidente (per la rispettiva derivazione dai due verbi composti *ad-cidere* e *ob-cidere*) – nonché, abbiamo visto, con *caducitas*. L'accidente è un accadimento che può evolvere in due direzioni opposte. L'accidente imprevisto (o fortuna in senso neutro) può capitare anche all'uomo o allo stato più fornito di prudenza, mostrando «la potenza del cielo sopra le cose umane» e «togliendo» l'occasione di operare virtuosamente. Dal che però consegue che non bisogna scoraggiarsi ma prenderne atto come caso-limite e cercarlo di volgerlo a proprio vantaggio:

Affermo, bene, di nuovo questo essere verissimo, secondo che per tutte le istorie si vede, che gli uomini possono secondare la fortuna e non opporlegli; possono tessere gli orditi suoi, e non rompergli. Debbono, bene, non si abbandonare mai; perché, non sapendo il fine suo, e andando quella per vie traverse ed incognite, hanno sempre a sperare, e sperando non si abbandonare, in qualunque fortuna ed in qualunque travaglio si truovino²⁸.

Osservazione che rende ancora più negativa l'esitazione a sfruttare la buona occasione quando si presenta: simmetricamente alla furia di Giulio II a Perugia si prende in esame l'irrisolutezza del suo antagonista, Giampagolo Baglioni, che «non ardi, avendone giusta occasione, fare una impresa, dove ciascuno avesse ammirato l'animo suo, e avesse di sé lasciato memoria eterna, sendo il primo che avesse dimostro a' prelati, quanto sia da stimare poco chi vive e regna come loro ed avessi fatto una cosa, la cui grandezza avesse superato ogni infamia, ogni pericolo, che da quella potesse dependere»²⁹.

Se l'accidente offre l'occasione, «riscontrabile» in senso positivo o negativo, non è escluso che perfino un cattivo accidente, un impedimento, possa essere girato a opportunità, come fece Appio: «Ille vero impedimentum pro occasione arripuit»³⁰. La bipolarità dell'accidente può essere piegata verso un estremo o l'altro, facendo della crisi un'opportunità per l'agire. Questo vale soprattutto per i corpi misti, le repubbliche, dove agisce una pluralità di soggetti e temperamenti, per esempio nel caso intervenga un accidente «fuori di detto ordine» (cioè del corso normale fisiologico) che però spinga a rinnovazione³¹. Tale ripristino «si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca», ciò che dimostra come l'accidente non sempre sia controllabile dall'interno con la prudenza, ma

27 Lettera ai Dieci del 14 novembre 1503, *ivi*, p. 357.

28 *D II 29*. Ovvero integrare i fili longitudinali di ordito con i fili di trama, non strappare i primi, cfr. F. Bausi (a cura di), *Discorsi*, EN II, n. 52, p. 521.

29 *D I 27*.

30 *D I 40*, che riprende Tito Livio, *Storia di Roma*, Milano, Garzanti, 1994 (1990), III 35.

31 *D III 1*.

a volte sia più fecondo irrompendo dal di fuori o contro di essa. Gli accidenti, per definizione, sono «inisperati [...] non si può se non con gli esempi mostrarli, e fare gli uomini cauti secondo quegli», ovvero è vano pianificare rimedi buoni per tutti gli usi mediante un'analisi retrospettiva dei fallimenti che indurrebbe a eccessi di cautela³².

L'occasione è una forma concentrata, qualitativa del tempo, uno spessore istantaneo come (in altro contesto) il greco *kairós*, di cui è ben viva la consapevolezza nella letteratura politica del tempo, quando è corrente parlare di «cogliere» o «guadagnare» o «aspettare» o «perdere» o «lasciar passare» tempo (permutabile con occasione), per non parlare della fluttuante valutazione del «benefizio del tempo»³³. Nel corto testo dei *Ghiribizzi* per tre volte abbiamo gli accoppiamenti «el tempo et le cose secondo l'ordine del procedere suo», «e tempi [...] et li ordini delle cose» ed «el tempo et le cose», da cui l'infelice «si diversifica», dove invece sono «cose» (strettamente associate ai tempi) e «occasione» a identificarsi.

Afferrare in anticipo (vedere discosto) – l'opposto del godere del beneficio del tempo – è dunque la principale indicazione per *forzare il riscontro*, per innovare una situazione invece di adagiarsi in essa. Un modo per aggirare gli ostacoli, per imporre il tempo-occasione (la *virtù*) sui *contrattempi*. Sul piano militare lo riafferma Fabrizio Colonna nei precetti conclusivi dell'*Arte della guerra*, quando, dopo un generico «Sapere nella guerra conoscere l'occasione e pigliarla, giova più che niuna altra cosa», riabilita contro la Fortuna la preveggenza e la tempestività del prudente:

Agli accidenti subiti con difficoltà si rimedia, a' pensati con facilità³⁴.

Le peripezie del caso nello spazio e nel tempo impediscono la riproduzione dei medesimi eventi e si frappongono fra intenzioni e risultati,. Il relativismo assoluto qui espresso rompe con l'ingenua imitazione umanistica ma si stempera per la lezione degli eventi intervenuti dopo il 1506. L'attenzione si volge a strati più profondi dei semplici accidenti, quali i costumi, la saldezza delle istituzioni e la loro capacità di adattamento. Il ricorso alla comparazione spaziale faciliterà il riferimento alle forze determinanti, in modo collettivo e non individuale o episodico, per il destino di Firenze e dell'Italia. Sono esperienze meno verificabili, però acute dall'urgenza del prendere posizione sotto la pressione delle invasioni straniere: il tempo della scelta è contratto, ha un'intensità maggiore, la cui verifica è immediata e senza appello. L'imitazione si rivela appieno in una dimensione insieme emergenziale e selettiva: il 1512 è alle porte.

Il 1512, appunto. Anno di catastrofi in cui crolla la repubblica fiorentina, si capisce che le sorti d'Italia sono ormai in mani straniere, fallisce sul campo il progetto cui più Machiavelli, aveva lavorato, l'Ordinanza, e lui stesso è estromesso da ogni incarico, arrestato e torturato. Se già a partire dal 1494 la precarietà della posizione di Firenze aveva reso corrente un'accezione occasionalistica ed emergenziale degli «accidenti», ora accidenti e fortuna mostrano il loro volto più maligno ed è proprio adesso che il non

32 D III 6.

33 Sul quale cfr. M. Pozzi, *Beneficio del tempo e altre espressioni sull'uso del tempo nel linguaggio politico fiorentino fra Quattro e Cinquecento*, in AA.VV., *Catégories et mots de la politique à la Renaissance italienne*, a cura di J.-L. Fournel-H. Messe-P. Moreno -J.-C. Zancarini, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2014, pp. 243-279.

34 *Arte della guerra* VII, in N. Machiavelli, *Opere*, a cura di C. Vivanti, 3 vol., Torino, Einaudi, 1997-2005, I, pp. 682-683.

rassegnato Machiavelli cerca sul piano teorico di dirimerne il senso e individuare, nella contingenza, regole generali che mai o raro fallano, così come sul piano pratico proclama il non doversi abbandonare mai e tenta ostinatamente di difendere sotto i Medici restaurati istituzioni repubblicane.

Il lemma «accidenti» ritorna in modo quasi ossessivo nel *Principe* e soprattutto nei *Discorsi*, edificando una scienza della storia e della politica sul contingente e l'irregolare, in controtendenza all'uso corrente conforme alla terminologia aristotelica³⁵, con un'intenzione «pratica» che rovescia il primato della scienza delle cose eterne. Ci muoviamo nell'ambito della *prudencia* che vige *circa probabilia*, nella sfera sub-lunare di quanto può essere in un modo o nell'altro. Per Machiavelli i *probabilia* (della storia e della politica militante) diventano l'*unico* campo di indagine, in rapporto soltanto a vincoli naturali – come possono la difficile mutazione dell'indole e delle abitudini acquisite, le regolarità fisiche e tecniche (l'apprestamento di dighe e canali di scolmo per prevenire le piene dei fiumi e, per estensione, della fortuna). Lo *status* della filosofia è sovvertito, perché l'agire, prima confinato a una regione subalterna delle virtù, subentra al primato della virtù dianoetica, contemplativa, le esigenze della città su ogni immaginario trascendente. Il naturalismo epicureo-lucreziano si sovrappone qui probabilmente ad altre influenze culturali presenti nell'aria e accettate anche senza una precisa conoscenza testuale, pensiamo al tardo averroismo e al magistero di P. Pomponazzi. Di qui l'importanza delle metafore mediche³⁶ per i corpi individuali e composti, ovvero gli stati: l'inevitabilità della corruzione, la sua cura chirurgica, la dinamica degli umori mai ridotta ad armonicismo degli organi – manco per sbaglio si cita il pur liviano Menenio Agrippa, tanto amato nella tradizione concordista del governo misto e dai conservatori di ogni epoca!

Le regole generali riconoscono un tipo di necessità che non è quella cosmologica e metafisica, un tempo unico oggetto di scienza, ma una regolarità probabilistica del succedersi degli accidenti, una costanza nella caducità. Nel circolo lessicale *accidens-caducitas-occasio* decide il punto di caduta, il lucreziano *clinamen*. Del tutto aleatoria e infondata è la necessità che prende il comando e tuttavia riconoscerla è necessario per forzare il riscontro e non «diversificarsi» dal corso degli eventi.

Esempio insigne ne è Ferdinando il Cattolico, quale descritto nella già citata lettera

35 Gli accidenti machiavelliani non sono le proprietà accidentali di sostanze individuali *Metafisica* V 30, 1025a 14-34; tr. it. cit., pp. 262-265, al massimo possono avvicinarsi all'accadere accidentale e dunque a quei passi della *Poetica* in cui la superiorità della poesia sulla storia è sostenuta in base al carattere necessario (per verosimiglianza) e universale dalla produzione artistica rispetto alla narrazione storica di eventi particolare e casuali. Machiavelli, nel rivendicare una scienza del contingente, mette al centro la storia. L'accidente, infatti, assomiglia meno ai *sumbebekota* aristotelici che ai *sumptomata* epicurei (*Lettera a Erodoto*, 70-72, in *Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità*, a cura di F. Adorno-N. Russello, Milano, Rizzoli, 1994 e 2004, pp. 98-101), filtrati da Lucrezio, non sussistenti per sé ma emergenti nel modo in cui la sensazione stessa ne presenta le caratteristiche individuali, vettori del tempo. Gli «accidenti» sono così un modo particolare per indicare le *res gestae* e non gli attributi secondari degli oggetti, piuttosto gli eventi dei corpi e dei luoghi, le loro modificazioni nel tempo secondo un intreccio di velocità che spiega ontologicamente le alterne fortune in cui l'agire umano coglie o meno l'occasione propizia o contrasta le avversità. Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002; Id., «Le cinque tesi della filosofia di Machiavelli», in R. Caporali-V. Morfino-S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 157-184.

36 Fra gli autori che si sono occupati di questo aspetto ricordiamo M. Gaille-Nikodimov, *À la recherche d'une définition des institutions. La médecine, langage du politique chez Machavel, «Astérian»* 1 (2003).

a Vettori del 29 aprile 1513, re non savio, anzi «più astuto e fortunato che savio», ma lasciamo correre, prendiamolo per davvero savio e prudente e capace di calibrare le sue iniziative alla (buona) «sorte» e nell'uso della «necessità». Cosa s'intende per tale?

Se voi havere notato e consigli et progressi di questo cattolico Re, voi vi maraviglierete meno di questa tregua. Questo Re, come voi sapete, da poca et debole fortuna è venuto a questa grandezza, et ha hauto sempre ad combattere con stati nuovi et subditi dubii, et uno dei modi con che li stati nuovi si tengono, et li animi dubii o si fermano o si tengono sospesi et irresoluti, è dare di sé grande expectatione, tenendo sempre li huomini sollevati con lo animo nel considerare che fine habbino ad havere e partiti et le 'mprese nuove. Questa necessità questo Re la ha conosciuta et usatala bene; di qui sono nati li assalti d'Affrica, la divisione del Reame, et tutte queste altre intraprese varie, et senza vederne el fine, perché el fine suo non è tanto quello od questo, o quella vittoria, quanto è darsi reputatione ne' populi, et tenerli sospesi colla molteplicità delle faccende. Et però lui fu sempre animoso datore di principii, a' quali e' dà poi quel fine che li mette innanzi la sorte, o che la necessità l'insegna: et insino ad qui e' non si è possuto dolere né della sorte né dello animo. Provo questa mia opinione con la divisione fecie con Francia del Regno di Napoli, della quale doveva credere certo ne havessi ad nascere guerra intra lui et Francia, senza saperne el fine ad mille miglia, né poteva credere haverlo ad rompere in Puglia, in Calavria et al Garigliano. Ma a lui bastò cominciare, per darsi quella reputatione, sperando o con fortuna o con arte andare avanti, et sempre, mentre viverà, ne andrà di travaglio in travaglio, senza considerarne altrimenti el fine.

La necessità ben conosciuta e usata per il successo non è un vincolo oggettivo o di filosofia della storia ma l'astuto ricorso a una tecnica di dominio relativamente indifferente ai risultati di ogni singola mossa (oggetto di critica sistematica nel resto della lettera e altrove³⁷). Conta piuttosto far vedere ai popoli che egli agisce («reputazione») e tenerlo sospeso (soprattutto nelle componenti nobiliari e locali) con la molteplicità delle azioni e la varietà delle giustificazioni, «di travaglio in travaglio» senza tirare un bilancio delle singole iniziative. Ferdinando gioca con una regola generale: quella di «dare expectatione» ai sudditi con l'incessante «rilancio» di un obbiettivo dopo l'altro. Finora gli è

37 Cfr. *P XVIII* («Alcuno principe de' presenti tempi, quale non è bene nominare, non predica mai altro che pace e fede, e dell'una e dell'altra è inimicissimo; e l'una e l'altra, quando e l'avessi osservata, li arebbe più volte tolto o la reputazione o lo stato») e soprattutto la ripresa organica della lettera in *P XXI*: «Nessuna cosa fa tanto stimare uno principe, quanto fanno le grandi imprese e dare di sé rari esempli. Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando di Aragonia, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché, d'uno re debole, è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani; e, se considerrete le azioni sua, le troverrete tutte grandissime e qualcuna straordinaria. Lui nel principio del suo regno assaltò la Granata; e quella impresa fu il fondamento dello stato suo. Prima, e' la fece ozioso, e senza sospetto di essere impedito: tenne occupati in quella li animi di quelli baroni di Castiglia, li quali, pensando a quella guerra, non pensavano a innovare; e lui acquistava in quel mezzo reputatione et imperio sopra di loro, che non se ne accorgevano. Possé nutrire con danari della Chiesa e de' populi eserciti, e fare uno fondamento, con quella guerra lunga, alla milizia sua, la quale lo ha di poi onorato. Oltre a questo, per possere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della religione, si volse ad una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando, el suo regno, de' Marrani; né può essere questo esemplo più miserabile né più raro. Assaltò, sotto questo medesimo mantello, l'Affrica; fece l'impresa di Italia; ha ultimamente assaltato la Francia: e così sempre ha fatte et ordite cose grandi, le quali sempre hanno tenuto sospesi et ammirati li animi de' sudditi e occupati nello evento di esse. E sono nate queste sua azioni in modo l'una dall'altra, che non ha dato mai, infra l'una e l'altra, spazio alli uomini di potere quietamente operarli contro».

andata bene, fosse fortuna o arte. Stiamo sullo stesso piano per cui la Fortuna, per il suo sesso metaforico, è amica dei giovani meno rispettivi e più audaci sino alla ferocia. La differenza consiste che la tecnica del rilancio è tipica di un potere conservatore, mentre l'audacia da giovinezza o (come vedremo subito) da disperazione ha più un connotato rivoluzionario.

Allora un'altra regola generale è quella di forzare il riscontro in una situazione disperata, quando le normali regole non valgono più. Verso la fine della vita tale tendenza si accentua in Machiavelli, come nelle due lettere a Guicciardini del 5 novembre 1526 («In un tempo pazzo i pazzi pruovon bene»)³⁸ e a Vettori del 16 aprile 1527 («Non bisogna più claudicare, ma farla all'impazzata: et spesso la disperazione truova de' rimedi che la electione non ha saputo trovare»)³⁹. Naturalmente non è un rimedio estremo, perché già in precedenza era stato teorizzato il grado zero della speranza quale condizione per una fondazione.

Recita infatti il capitolo VI del *Principe*:

Ma, per venire a quelli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili. E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio. Ma consideriamo Ciro e li altri che hanno acquistato o fondato regni: li troverete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni et ordini loro particolari, parranno non discrepanti da quelli di Moisè, che ebbe sí gran precettore. Et esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la occasione; la quale dette loro materia a potere introdurvi drento quella forma parse loro; e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano.

Materia come occasione, materia su cui imprimere la forma, secondo la vulgata aristotelica, ma con un'importante declinazione: materia è la pagina bianca, la benjaminiana povertà su cui iscrivere la virtù. Solo la privazione assoluta consente l'inserimento della virtù più alta, la scrittura sul nulla e a partire dal nulla, dal fondo dell'abisso. Quasi una parodia del fronteggiarsi originario di materia prima e forma assoluta, di potenza e atto nel massimo stadio di purezza. Lo svuotamento della materia fa sì che essa possa essere plasmata da una virtù che, a sua volta, è in sé nulla se non può attivarsi attivando una materia annichilita. La *kénosis* scende dalla teologia sul terreno storico-politico, la debolezza si converte in forza e i fondatori sono raffigurati quali profeti, la cui energia è direttamente proporzionale all'abiezione su cui agiscono.

Era dunque necessario a Moisè trovare il popolo d'Israele, in Egitto, stivo et oppresso dalli Egizii, acciò che quelli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo. Conveniva che Romulo non capissi in Alba, fussi stato esposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria. Bisognava che Ciro trovasse e' Persi malcontenti dello imperio de' Medi, e li Medi molli et effeminati per la lunga pace. Non posseva Teseo dimostrare la sua virtù, se non trovava li Ateniesi dispersi. Queste occasioni, per tanto, feciono questi uomini felici, e la eccellente virtù loro fece quella occasione esser conosciuta; donde la loro patria ne fu nobilitata e diventò felicissima.

38 Lettera n. 325 di Niccolò Machiavelli a Francesco Guicciardini, 5 novembre 1526, in *Opere III* (a cura di F. Gaeta) cit., pp. 621-622, qui p. 621.

39 Lettera n. 331 di Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori, 16 aprile 1527, ivi, p. 629.

Il carattere aleatorio e «infondato» della fondazione (ma in qualche misura anche di quella ri-fondazione che è il ripristino degli antichi ordini) partecipa dell'illegalità del gesto divino di cui è proiezione simbolica: nel fondare *ex novo* un ordine (o nel ripristinarlo se corrotto) vale un principio di *legittimità* (di pura violenza divina, avrebbe detto Benjamin) che esautora e travalica qualsiasi legalità precedente. Questi fondatori (che si inseriscono nella schiera dei capi carismatici, profeti secolari, che va da Al-Fārābī a Max Weber) distruggono un vecchio ordine per instaurarne uno nuovo: finora vi è stato detto, ma io vi dico...

Machiavelli, alieno come sempre dalla teologia politica, si limita a osservare che ogni radicale innovazione suscita accanite resistenze e occorre dunque una notevole dose di violenza per debellare i nemici. Quella che altri chiamano potere/violenza (*Gewalt*) divino o potere carismatico (donato da una «grazia» superiore, *chárisma*) è definito dal Segretario in termini strettamente terreni: è il non dipendere da altri, il contare su forze proprie. Chi possiede tale autonomia non deve pregare altri, ma può forzarli. In tal caso il profeta armato non pericola, ma trionfa, al contrario il disarmato, che non può costringere e soprattutto non può trattenere e organizzare contro gli avversari quanti ha inizialmente convinto solo per persuasione, rischia di cadere.

È necessario per tanto, volendo discorrere bene questa parte, esaminare se questi innovatori stiano per loro medesimi, o se dependano da altri; ciò è, se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, ovvero possono forzare. Nel primo caso capitano sempre male, e non conducano cosa alcuna; ma, quando dependono da loro proprii e possono forzare, allora è che rare volte periclitano. Di qui nacque che tutt'i profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorno. Perché, oltre alle cose dette, la natura de' populi è varia; et è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo, che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza.

Il primo è il caso dei vari Teseo, Ciro, ecc., il secondo quello di Savonarola, cui non vengono rimproverati i contenuti profetici o l'aver scatenato una «guerra spirituale», ma di non essere riuscito a dare un ordinamento militare ai propri seguaci, trasformando i fanatici in disciplinati guerrieri. Machiavelli neppure sfiora il problema dell'ordinaria violenza a difesa del potere costituito, la «polizia» del potere, si esprime sulle caratteristiche della violenza rivoluzionaria e fondatrice, nella fattispecie su un'esperienza terrena e recente, che trae luce per contrasto ai miti di fondazione:

Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono possuto fare osservare loro lungamente le loro costituzioni, se fussino stati disarmati; come ne' nostri tempi intervenne a fra' Ieronimo Savonarola; il quale ruinò ne' sua ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non crederli; e lui non aveva modo a potere tenere fermi quelli che avevano creduto, né a far credere e discredenti. Però questi tali hanno nel condursi gran difficoltà, e tutti e loro pericoli sono fra via, e conviene che con la virtù li superino; ma, superati che li hanno, e che cominciano ad essere in venerazione, avendo spenti quelli che di sua qualità li avevano invidia, rimangono potenti, securi, onorati, felici.

A questi «alti» esempi si aggiunge un esempio di uso non fondativo né radicalmente rivoluzionario ma, per così dire, di ordinaria lotta di classe, simile ad altre considerazioni su Nabide e Agatocle, ma tutto piegato sulla conquista non dei ceti popolari in generale ma di un settore specifico, i soldati. La «rivoluzione» qui si limita a sostituire un nuovo

ordine militare a quello vecchio ma, entro questi limiti, è affermato con grande chiarezza che, dal punto di vista materiale, l'operazione del «forzare» consiste nello «spegnere» e, dal punto di vista teorico, la fortuna consiste nell'afferrare l'occasione al momento giusto e nell'evitare la «via del mezzo», sostituendo integralmente le vecchie amicizie e fedeltà con le nuove.

A sí alti esempi io voglio aggiugnere uno esempio minore; ma bene arà qualche proporzione con quelli; e voglio mi basti per tutti li altri simili; e questo è Ierone Siracusano. Costui, di privato diventò principe di Siracusa: né ancora lui conobbe altro dalla fortuna che la occasione; perché, sendo Siracusani oppressi, lo elessono per loro capitano; donde meritò d'essere fatto loro principe. E fu di tanta virtù, etiam in privata fortuna, che chi ne scrive, dice: *quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum*. Costui spense la milizia vecchia, ordinò della nuova; lasciò le amicizie antiche, prese delle nuove; e, come ebbe amicizie e soldati che fussino sua, possé in su tale fondamento edificare ogni edificio: tanto che lui durò assai fatica in acquistare, e poca in mantenere.

Del resto, per tornare al conflitto sociale nella cornice di un mutamento istituzionale radicale ma non fondativo in senso stretto, è noto il giudizio che Machiavelli dà del riscontro negativo o (con nostro neologismo) «discontro» fra «egualità» repubblicana e «gentiluomini», prima in una considerazione storico-etnografica sui cantoni svizzeri⁴⁰, poi in termini più generali in *DI* 55. L'importanza di questi passi consiste nello spostare il problema del potere dal singolo a un istituto collettivo e inoltre dal momento fondativo (sempre «mitico») all'esercizio costante per garantire la permanenza dell'egualità intrinseca alle repubbliche e dove, eventualmente, acquista peso il «ripristino» delle condizioni originarie per frenarne la corruzione.

Cominciamo dalle considerazioni di prima mano che il Segretario compie durante le sue legazioni: il regno di Francia, pur pregevole per tante istituzioni, vede il permanere di una struttura di asservimento feudale dove il principale problema è nascondere i propri redditi dalla spoliazione fiscale dei baroni e del re. Massima preoccupazione dei sudditi è nascondere il proprio stato economico ai «gentili uomini»⁴¹.

Al contrario, le libere repubbliche cantonali svizzere descritte nel *Ritracto delle cose della Magna* del 1512⁴² hanno costumi assai frugali e tendono, in nome di una «libera libertà», non solo a difendere la loro autonomia dall'Impero ma anche a espellere i gentiluomini dalle comunità e quindi finiscono per trovarsi in contrasto con le stesse città libere tedesche, del pari gelose della loro autonomia, ma dove i gentiluomini hanno un peso ben maggiore. Finché si tratta di inimicizia «repubblicana», va bene, ma quando entra in gioco l'egualità le altre comunità dell'Impero si allarmano – ciò che indebolisce la tenuta dell'Impero senza riuscire a tradursi in capacità espansiva della parte libera e popolare⁴³.

40 *Ritracto delle cose della Magna*, in J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici* cit., pp. 477-478.

41 *Ritracto delle cose di Francia*, in J.-J. Marchand, cit., p. 515; cfr. *Discursus Florentinarum rerum*, in EN II. *Opere storiche*, a cura di A. Montevocchi-C. Varotti, p. 211.

42 J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici* cit., pp. 477-478.

43 Per questo il pur pregevole federalismo svizzero, che Machiavelli paragona alla Lega etolica e a quella Etrusca, resta incomparabile con la repubblica romana, soprattutto in seguito rinuncia a occupare la Lombardia dopo la battaglia di Novara del 1513. Non è possibile, alla lunga, voler «mantenere la libertà» senza «acquistare imperio», nell'isolazionismo.

In *D I 55* il principio dell'incompatibilità fra repubbliche e gentiluomini è ripreso con veemenza e generalizzato: la «civiltà» e il «vivere politico e incorrotto» vengono fatti coincidere con lo sterminio dei gentiluomini, almeno di quanti, oziosi redditieri e sfruttando chi lavora le terre, continuano per di più a esercitare poteri giurisdizionali di origine feudale:

L'altra cagione è, che quelle repubbliche dove si è mantenuto il vivere politico ed incorrotto, non sopportano che alcuno loro cittadino né sia né viva a uso di gentiluomo: anzi mantengono intra loro una pari equalità, ed a quelli signori e gentiluomini, che sono in quella provincia, sono inimicissimi; e se per caso alcuni pervengono loro nelle mani, come principii di corrottele e cagione d'ogni scandolo, gli ammazzano. E per chiarire questo nome di gentiluomini quale e' sia, dico che gentiluomini sono chiamati quelli che oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondantemente, senza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere. Questi tali sono perniziosi in ogni repubblica ed in ogni provincia, ma più perniziosi sono quelli che, oltre alle predette fortune, comandano a castella, ed hanno sudditi che ubbidiscono a loro.

Di tal malvagia genia sono pieni il regno di Napoli, Terra di Roma, la Romagna e la Lombardia e con costoro, «al tutto inimici d'ogni civiltà», non è possibile fare una repubblica: al massimo li si può riordinare in forma di regno, applicando con fermezza a quella «materia corrotta» una «mano regia», ovvero una «potenza assoluta ed eccessiva [che] ponga freno alla eccessiva ambizione e corruzione de' potenti».

La grande eccezione è la Toscana, dove la rifeudalizzazione quattrocentesca avrebbe poco attecchito e dunque si è consolidato un insieme di regimi repubblicani, caratterizzati da equalità e vivere civile.

Si potrebbe sollevare qui il dubbio se già in epoca medicea signorile (come certamente accadrà in tempi di Principato, dopo il 1530) non fossero presenti fenomeni di rifeudalizzazione e investimento terriero del ceto commerciale e soprattutto finanziario. Il passaggio dal regime comunale a quello signorile era transitato per una fase oligarchica in cui potere economico e potere civile si erano pericolosamente confusi e poco vale scremare i commercianti dall'insieme dei gentiluomini, come fa Machiavelli (con molto arbitrio) nel caso veneziano proprio a chiusura del capitolo, quando li esonera dallo sterminio essendo tali di nome e non di fatto non avendo ricchezze di origine terriera e non possedendo castella e giurisdizione sopra gli uomini.

Per trasformare le repubbliche in principati occorrerebbe grande impiego di forza, mediante un processo inverso a quello con cui le repubbliche si sbarazzano cruentemente dei gentiluomini, cioè inventandoseli con concessioni di castella, sostanze e uomini, mediante i quali costoro possano soddisfare l'ambizione «e gli altri siano costretti a sopportare quel giogo che la forza, e non altro mai, può fare sopportare loro».

Anche qui vengono a fronteggiarsi due forme di violenza, entrambe conservative, che però si differenziano per la scala di applicazione: quella repubblicana colpisce i soli gentiluomini di stampo feudale, quella regia investe ben più larghi strati di popolazione, come apparirà chiaro, anni dopo, nel progetto di riforma indirizzato a Leone X fra il novembre 1520 e il gennaio 1521, quando sconsiglia i Medici di andar contro l'«universale»⁴⁴, dato che in una repubblica, tanto più presso un popolo che ne ha a lungo e di recente gustato, e

44 *DFR* cit., p. 207.

[in] tutte le città dove è grande equalità di cittadini, non vi si può ordinare principato se non con massima difficoltà; e in quelle città dove è grande inequalità di cittadini non vi si può ordinare repubblica se non con massima difficoltà⁴⁵.

Perciò, come a Milano dove domina l'inequalità dei cittadini bisognerebbe spegnere quella nobiltà con potestà regia per fare una repubblica, così a voler un principato a Firenze, «dove è grandissima equalità» occorrerebbe creare abbastanza nobili per «soffocare la città e tutta la provincia» con metodi «inumani». Naturalmente in questo testo, visto il destinatario, non è il caso di vantare la *violenza giusta* contro i gentiluomini, che resta però il «pedale» di tutto lo spartito perfino in tempi di restaurazione. Il rapporto equalità/repubblica e inequalità/principato e l'impossibilità di soluzioni intermedie, che sarebbero «cosa senza proporzione e poco durabile» (*D I 55*, cit.), definisce un'altra regola generale per il riscontro fra istituzioni e assetti di lungo periodo.

In conclusione, la forzatura del riscontro si opera, nei corpi composti pubblici, sempre sul registro dell'impeto e non certo della via di mezzo, mediante un uso della violenza che ha precisi connotati di classe, sia per fondare-ripristinare-difendere una repubblica, sia, simmetricamente, per rovesciarla e instaurare un principato – soluzione che peraltro è ben lungi dai propositi machiavelliani. Quando lo Stendhal dell'esergo echeggia e rovescia la tesi di Constant sulla libertà degli antichi e dei moderni e, sulla scia di Sismondi, sceglie a modello le repubbliche italiane più ancora di quelle antiche, ha ben chiaro in nome di quale sovranità partecipativa e non rappresentata/rappresentativa Machiavelli preferiva la salvezza della repubblica a quella della propria anima. I metodi per forzare il riscontro ne discendono. Provvidenza e polizia sono abbandonate ai tempi moderni.

45 Ivi, p. 210.

ETHOS STORICO E UNIVERSALISMO. PROBLEMI DI UNA CRITICA CONTESTUALISTA ALL'ETICA DEL DISCORSO

DI STEFANO BRACALETTI

1. *Universalismo e contestualismo*

A partire dagli anni sessanta si sono chiaramente delineati, all'interno della riflessione filosofica tedesca sull'etica, due filoni analitici che si sono richiamati ad Aristotele e Kant¹. Il primo riprende da Aristotele la nozione di φρόνησις, quale modello per definire e comprendere la razionalità della prassi e la sua intrinseca irriducibilità al sapere teoretico. In tale contesto, la prassi ha già una valenza eticamente significativa che trova espressione, concretamente, nelle norme storiche che in ogni epoca definiscono particolari ambiti d'azione e che incarnano un'idea pre-filosofica di ciò che giusto. È questo il concetto, anch'esso di derivazione aristotelica, di Ethos². Qualsiasi tentativo di spostare la definizione/valutazione di queste norme sul piano di una critica filosofica per poi reinserirle in una prassi ora corretta e razionalizzata – e quindi di guidarla attraverso criteri esterni e processi deliberativi astratti – è fuorviante e destinato allo scacco.

Il filone kantiano – o, come è stato definito, postkantiano – ha ripreso dal pensatore di Königsberg alcuni aspetti chiave e in particolare 1) il rifiuto di fondare l'etica su una determinata concezione metafisica del mondo; 2) l'idea di un'etica normativa e controfat-

1 L'inquadramento generale delle due correnti si basa su G. Fornero, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania*, in N. Abbagnano, G. Fornero, F. Restaino e D. Antiseri (a cura di), *La filosofia contemporanea*, vol. 3, Torino, Utet, 1994, pp. 195-220. Cfr. anche la bibliografia ivi citata tra cui segnaliamo in particolare AA.VV., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 2 voll., 1972-1974. In lingua italiana, L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi: una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Roma, Jouvence, 1987; F. Volpi, *Che cosa significa aristotelismo?*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, Marietti, 1988, pp. 111-135; F. Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla 'riabilitazione della filosofia pratica'*, in C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp. 128-148 e 253-259; F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, Francisci, 1980, pp. 11-89.

2 «L'ethos è originariamente lo spazio abituale in cui vivono sia l'uomo che gli animali. Ciò che per il cavallo è il pascolo per il pesce è l'acqua per uomo è la città. Al tempo di Aristotele questo significato originario si era ampliato sino a comprendere non solo gli usi costumi le consuetudini ma anche le istituzioni che li sorreggono: la casa, il culto degli dei, i sodalizi di amici, le comunità di guerra di festa di sepoltura. L'originalità di Aristotele consiste appunto nell'aver la vita morale su questo humus storico concreto» (J. Ritter, *Metafisica e politica: studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 98, citato in G. Fornero, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania* cit., p. 207).

tuale in opposizione alla semplice descrizione empirica ed analisi delle norme vigenti in determinati momenti storici; 3) il privilegiamento di un'etica del dovere rispetto all'etica eudaimonistica dei fini, propria appunto dalla tradizione aristotelica.

Neoaristotelici e postkantiani delineano quindi due visioni radicalmente opposte della morale, una, per così dire, «contestualista» ed una universalista. La visione contestualista neoaristotelica insiste sul carattere esclusivamente storico e locale della ragione. Questa, come chiarito dalla ermeneutica, non può esistere mai in una dimensione pura e universale ma solo nella particolarità delle varie tradizioni sociali e linguistiche. La riflessione pratico-morale dovrebbe allora avere esclusivamente il compito di chiarificazione delle norme in cui queste tradizioni si esprimono, nell'eliminazione delle contraddizioni e nella aggiunta di altre norme coerenti.

La prospettiva universalista si sforza al contrario di chiarire la capacità della ragione di svincolarsi dai condizionamenti locali situazionali attraverso le «potenzialità decontestualizzanti e deprospettivizzanti implicite nella comunicazione linguistica». Per comprendere il senso di questa contrapposizione particolarmente significativo è, a nostro avviso, il confronto tra la posizione di Jürgen Habermas, senz'altro la più rilevante della corrente postkantiana, così come sviluppata in particolare nel testo *Etica del discorso*³ e quella di E. Tugendhat fortemente critico delle posizioni universaliste⁴ a partire da un'idea di morale radicata appunto in un ethos storico concreto.

Nonostante le posizioni contestualiste possano risultare apparentemente convincenti rispetto alla complessa e controintuitiva costruzione habermasiana, esse presentano molte difficoltà e punti oscuri, che, dopo una breve volutamente sommaria esposizione dei concetti chiave dell'etica del discorso, cercheremo di mettere in luce.

2. L'etica del discorso

La proposta di Habermas riprende i tre presupposti dell'etica kantiana sopra accennati, togliendoli dalla dimensione puramente soggettiva e coscienziale e declinandoli secondo una dimensione linguistica definita dalla pragmatica universale. La valutazione morale non avviene, più come nel modello kantiano, nello spazio della pura interiorità ma si realizza attraverso discorsi pratici intersoggettivi. L'etica del discorso ricava la possibilità e il senso di una morale universalistica dai presupposti universali dell'argomentazione.

Complementare all'impostazione trascendentale pragmatica, che tra poco esporremo più dettagliatamente, è per l'etica del discorso il riferimento psicologico alla teoria dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg. Kohlberg identifica sei stadi morali classificati a gruppi di due, inquadrati in tre livelli: *livello pre-convenzionale*, *convenzionale* e *post-convenzionale*. Gli stadi si presentano in una successione invariante e irreversibile e costituiscono una gerarchia. Ogni stadio, cioè, si trova su un livello cognitivo più elevato, nel senso che permette di risolvere problemi morali più complessi e non risolvibili nello stadio precedente. Il principio evolutivo alla base dello sviluppo è la progressiva universalizzazione dell'applicazione del principio di reciprocità. Abbiamo allora:

1) livello *pre-convenzionale*. Assenza di parametri socio-culturali, soggettivismo in-

3 J. Habermas, *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

4 E. Tugendhat, *Problemi di etica*, Torino, Einaudi, 1987.

genuo del giudizio. I soggetti, le loro azioni e i loro motivi sono situati su un unico piano di realtà. Qualora sorgano conflitti vengono valutate solo le conseguenze dell'azione;

2) livello *convenzionale*. Comportamento orientato a norme morali codificate culturalmente e socialmente. Fondamentale diventa la conformità o meno a un ruolo sociale e a delle norme accettate. Le azioni sono valutate rispetto a questi due parametri e non più rispetto alle conseguenze;

3) livello *post-convenzionale*. Comportamento orientato a principi universalistici non ricavati dall'esperienza ma scelti consapevolmente attraverso una valutazione critico riflessiva. Le norme perdono la loro validità naturale e devono essere giustificate dal punto di vista di valori universali⁵.

Un ragionamento morale maturo – quale dovrebbe essere possibile, secondo Kohlberg, negli individui che hanno raggiunto il sesto stadio del livello post-convenzionale – dovrebbe rispondere a tre caratteristiche fondamentali: 1) cognitivismo, 2) universalismo, 3) formalismo. Gli individui che lo mettono in pratica dovrebbero cioè (1) essere in grado di risolvere problemi morali in modo razionale, portando ragioni valide per le loro scelte. Un giudizio morale siffatto dovrebbe poi essere (2) formulato e costruito in modo da essere accettato da chiunque si trovi nella stessa situazione, indipendentemente dalla sua origini culturali e sociali. Questo significherebbe (3) essere in grado di liberarsi delle proprie prospettive di valore, legate a determinate idee di vita buona per orientarsi soltanto secondo prospettive universali e impersonali di giustizia e reciprocità.

A prescindere da critiche di vario tipo portate alla teoria nel suo insieme⁶, è lo stesso

5 Nel dettaglio i 6 stadi sono i seguenti: *Stadio 1. Lo stadio della punizione e dell'obbedienza*. Giusto è obbedire letteralmente alle regole dell'autorità, evitando punizioni e senza procurare danno fisico. *Stadio 2. Lo stadio della finalità strumentale individuale e dello scambio*. È giusto seguire le regole quando ciò sia nell'interesse immediato di qualcuno. Giusto è agire per soddisfare i propri interessi e bisogni e permettere agli altri di fare lo stesso. *Stadio 3. Lo stadio delle aspettative interpersonali reciproche, delle relazioni e del conformismo*. Il giusto sta nello svolgere un ruolo corretto, nell'occuparsi degli altri e dei loro sentimenti, nel mantenere fedeltà e fiducia verso i partners, e nell'essere motivati a seguire le regole e le aspettative. *Stadio 4. Lo stadio del sistema sociale e della conservazione della coscienza*. Il giusto sta nel compiere il proprio dovere nella società, nel sostenere l'ordine sociale, e nel promuovere il benessere della società e del gruppo. *Stadio 5. Lo stadio dei diritti prioritari e del contratto sociale o dell'utilità*. È giusto sostenere i diritti basilari, i valori e i contratti legali di una società, anche se sono in conflitto con le regole e le leggi concrete del gruppo. [...] Le ragioni per agire giustamente sono, in generale, il sentirsi obbligati a obbedire alla legge perché si è stipulato un contratto sociale di agire secondo leggi, e rispettarle per il bene di tutti e per proteggere i diritti propri e altrui. *Stadio 6. Lo stadio dei principi etici universali*. Questo stadio si caratterizza per via dei principi etici universali che tutta l'umanità dovrebbe seguire. 1. Nei riguardi di ciò che è giusto, lo stadio 6 è guidato da principi etici universali. Leggi particolari e accordi sociali sono di solito validi perché si fondano su tali principi. Quando le leggi violano questi principi, si agisce in accordo con i principi. Questi ultimi sono principi universali di giustizia: l'eguaglianza dei diritti umani e il rispetto per la dignità degli esseri umani quali individui. 2. La ragione per agire giustamente è che, in qualità di persone razionali, si è scorta la validità dei principi e ci si è impegnati a seguirli (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso* cit., pp. 131-133).

6 Quella più diffusa è la connessione tra la teoria di Kohlberg e posizioni politiche di tipo liberale, nonché il fatto che essa rispecchia ed esprime la morale tipica di società capitalistiche occidentali, cioè eccessivamente razionalistica (per cui sono stati proposti modelli alternativi di morali contestuali della fedeltà dell'altruismo e della reciprocità, modelli cioè di morali non cognitive). Inoltre, è stato fatto osservare che una possibilità sempre maggiore di risoluzione dei conflitti morali, come si manifesta nel progredire degli stadi, porta con sé inevitabilmente l'idea di una maggiore stabilità sociale, e risulta così funzionale all'ordine dominante. Sono stati anche condotti esperimenti per

Kohlberg ad attirare l'attenzione sulla problematicità del sesto livello dello stadio post-convenzionale che a differenza degli altri cinque, definibili a partire dai risultati dell'indagine empirica, può essere in realtà solo postulato come possibilità e quale risultato di una costruzione filosofico normativa. Habermas fa osservare inoltre che i concetti di giustizia su cui Kohlberg costruisce il quinto stadio dipendono da tradizioni culturali tipicamente anglosassoni (quella utilitarista e quella contrattualista).

L'etica del discorso si pone allora come alternativa al livello post convenzionale e cerca di garantire innanzitutto la possibilità di non essere vincolati a una tradizione. Riconoscendo inoltre l'impossibilità di fondare empiricamente il sesto stadio della teoria di Kohlberg, l'etica del discorso lo sostituisce/integra con l'argomentazione trascendentale pragmatica e cerca quindi di garantire anche la possibilità di fondare principi morali. Operativamente, l'etica del discorso si basa su due principi, principio dell'etica del discorso (D) e principio di universalizzazione (U) così illustrati da Habermas:

Nell'etica del discorso subentra al posto dell'imperativo categorico il procedimento dell'argomentazione morale. Essa istituisce il principio (D): *che possono pretendere validità solo quelle norme che potrebbero trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico.*

Al tempo stesso l'imperativo categorico viene abbassato ad un principio di universalizzazione (U) che assume il ruolo di una regola dell'argomentazione nei discorsi pratici: *nelle norme valide devono poter essere accettati senza costrizione da parte di tutti, i risultati e le conseguenze secondarie che derivano da una loro universale osservanza per il soddisfacimento degli interessi di ciascuno*⁷.

Il procedimento di fondazione di U è come abbiamo specificato più volte, trascendentale pragmatico. Come in campo gnoseologico non posso risalire oltre il mio atto di conoscenza, quando svolgo un'argomentazione morale non posso risalire oltre il mio prendere parte concreto, effettivo, a discorsi pratici. Esiste infatti un insieme di presupposti stabili, non contingenti dell'argomentazione morale – o meglio, della partecipazione a discorsi in generale tra cui anche quelli in cui si svolgono argomentazioni morali – senza l'accettazione dei quali non solo verrebbe meno qualsiasi possibilità d'intesa intersoggettiva e di coordinamento dell'azione, ma soprattutto si negherebbe implicitamente anche la possibilità di partecipare ai discorsi stessi. Habermas li presenta traendoli dal lavoro di R. Alexy⁸:

Nessun parlante può contraddirsi.

Ogni parlante, che applichi il predicato *F* a un oggetto *a*, deve essere disposto ad applicare *F* a ogni altro oggetto che sotto tutti gli aspetti rilevanti si uguale ad *a*.

Differenti parlanti non possono usare la stessa espressione in significati differenti.

mostrare la dipendenza dello sviluppo morale da variabili quali la cultura e l'istruzione. In alcuni studi condotti in paesi non occidentali, si è visto che la quantità di soggetti classificabili agli stadi 5/6 è molto inferiori rispetto all'Europa e agli Stati Uniti. In uno studio fatto in Kenya è stato mostrato come il raggiungimento di stadi più elevati dipenda dal livello d'istruzione e come coloro che non avevano mai lasciato il proprio villaggio non avessero superato gli stadi 3 e 4.

7 J. Habermas, *Moralità ed eticità: le obiezioni di Hegel a Kant sono pertinenti anche contro l'etica del discorso?*, in T. Bartolomei Vasconcelos e M. Calloni (a cura di), *Etiche in dialogo*, Genova, Marietti, 1990, p. 61.

8 R. Alexy, *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in W. Oelmüller (Hrsg.), *Normen-Begründung, Normen-durchsetzung*, Paderborn, Schöningh, 1978, pp. 22-58.

- (2.1) Ciascun parlante può affermare soltanto ciò che egli stesso crede.
 (2.2) Chi adopera un asserto o una norma che non sono oggetto della discussione, deve fornire una ragione.
 (3.1) Ogni soggetto capace di parlare e di agire può prendere parte ai discorsi («diskurse»).
- (3.2) a. Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione.
 b. Chiunque può introdurre nel discorso qualsiasi affermazione.
 c. Chiunque può esternare le sue disposizioni, i suoi desideri e i suoi bisogni.
 (3.3) Non è lecito impedire a un parlante, tramite una coazione esercitata all'interno o all'esterno del discorso, di valersi dei diritti fissati in (3. 1) e (3. 2)⁹.

Ammettiamo allora che nel corso dell'argomentazione morale stessa (livello pragmatico) io assuma un posizione, compia cioè un atto linguistico, con cui nego U, nego cioè che una norma possa dirsi fondata se tutti i partecipanti a un discorso pratico ne accettano gli effetti che possono derivare da una osservanza universale della norma stessa. Sostengo quindi che una norma è fondata perché conforme agli interessi di un particolare gruppo sociale o perché derivante semplicemente da una tradizione: la norma viene seguita perché si è sempre fatto così.

Sostenere questa posizione equivale a sostenere che non è possibile considerare i partecipanti al discorso come soggetti razionali che si convincono attraverso argomenti. In questo modo nego tutte le condizioni del livello 3, pur usandole, pur usufruendone io stesso per formulare la mia tesi e cado quindi in una contraddizione performativa. Questa non superabilità della dimensione linguistico-discorsiva delle argomentazioni morali, permette di fondare e accettare pienamente appunto il principio dell'etica del discorso (D), secondo il quale, come già specificato, possono pretendere validità solo quelle norme che potrebbero trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico.

Ricapitolando, il principio dell'etica del discorso (D), garantendo, almeno in linea di principio, l'effettivo realizzarsi dei discorsi pratici, porta specificamente su un piano linguistico l'ideale assunzione di ruoli, il mettersi al posto dell'altro, dell'imperativo categorico e dello stadio post-convenzionale della teoria di Kohlberg. Chiunque partecipi all'argomentazione può giungere in linea di principio allo stesso giudizio sull'accettabilità di una norma. Il principio U – anch'esso ridefinito su un piano linguistico: io devo proporre realmente ad altri la norma, la massima d'azione, il principio morale che vorrei che gli altri seguissero, allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di validità – funge da principio di universalizzazione effettivo. Esso garantisce inoltre le altre due premesse: il formalismo, (l'eliminazione di concrete prospettive di valore, di problemi connessi con la scelta di una determinata forma di vita e il conseguente orientamento esclusivamente al punto di vista della giustezza normativa), e il cognitivismo, poiché permette di esaminare la validità di una norma in base agli effetti secondari delle sue applicazioni, e quindi di accettarla o rifiutarla in base a motivi razionali.

La critica – in particolare, ma non unicamente, quella dei contestualisti di cui ci occupiamo in questo saggio – ha richiamato l'attenzione sull'astrattezza e l'eccessivo proceduralismo dell'etica del discorso nonché sul fatto che il cognitivismo – inteso come attribuzione

9 J. Habermas, *Etica del discorso* cit., pp. 97-99.

agli individui della capacità di risolvere problemi morali in modo razionale – può diventare un pregiudizio razionalistico, nel senso di far perdere di vista quello che gli individui realmente sono, cioè concreti soggetti storici limitati e immersi in ideologie e pregiudizi.

Oltre a non considerare la portata della fondazione trascendentale pragmatica, questo insieme di osservazioni appaiono in parte non comprendere l'impianto teorico complessivo dell'etica del discorso e il suo senso. Esse sembrano non vedere cioè che l'etica del discorso si colloca volutamente su un piano astratto e procedurale così come mette consapevolmente «tra parentesi» la prassi, in modo da poter sottoporre ad analisi le norme che la guidano inconsapevolmente. Quanto al razionalismo, l'etica del discorso fa proprio il «pregiudizio» illuministico del possibile rischiarimento delle coscienze. Può essere certamente problematico presupporre che gli individui siano in grado di discutere i requisiti di validità di una norma, prendere le distanze dalla tradizione in cui vivono e dai valori del gruppo di riferimento. Rifiutare questa possibilità significa però considerare questi stessi individui come costituzionalmente e costantemente impossibilitati a riconoscere i pregiudizi e limiti ideologici del proprio agire. Vedremo nel prossimo paragrafo quali sono le conseguenze sul piano teorico di una simile posizione.

3. *Morale e ethos storico*

Ernst Tugendhat rifiuta la dimensione cognitiva dell'etica del discorso. Le norme morali non possono essere decise razionalmente, valutando le conseguenze pratiche della loro applicazione, in un'autonoma discussione di tutti i potenziali interessati. Esse fanno parte di un contesto storico già dato, di un «ethos» concreto in cui ogni individuo si trova ad agire, e possono essere accettate o rifiutate in quanto corrispondenti o meno alla propria personale visione del mondo. La dimensione comunicativa serve allora esclusivamente per raggiungere un compromesso tra differenti punti di vista, e le regole della comunicazione servono solo per garantire l'imparzialità.

Preliminarmente alla critica dell'etica del discorso, Tugendhat cerca di chiarire il concetto di giudizio morale. Per meglio comprendere il senso della sua posizione anti-universalista, è utile seguire brevemente questa analisi. Tugendhat distingue tre usi della parola buono: 1) buono nel senso di una relazione mezzi-scopo: per imparare è bene studiare. È questo l'uso ipotetico di buono; 2) buono non per uno scopo qualsiasi ma per il benessere della persona: lavorare è bene per lui; 3) uso attributivo: un buon coltello, un buon calciatore. Si riferisce a come un oggetto svolge la sua funzione caratteristica. Il punto fondamentale è che in nessuno dei tre casi compare una preferenza soggettiva:

[...] ciò che importa è che pare enuclearsi un significato centrale della parola *buono* (*bene*), che possiede non in tutti, ma in molti dei diversi modi del suo impiego. Secondo questo significato centrale diciamo che qualcosa è buono (*bene*) se riteniamo di poter fondare l'affermazione che sia da preferirsi¹⁰.

Questa è una fondazione di tipo razionale rispetto a norme che definiscono il comportamento di un individuo razionale. Se un'azione, un oggetto, una persona risponde a una

10 E. Tugendhat, *Problemi di etica* cit., p. 51.

delle definizioni di buono (*bene*), avendo la possibilità di una scelta, sarebbe irrazionale non preferirla e non agire di conseguenza.

Il problema è ora: c'è un impiego specificamente morale del termine buono(*bene*)? Una risposta immediata potrebbe essere: quando buono è usato non in relazione a questo o quello scopo, a questa o quell'azione, ma in senso assoluto, cioè «senza ulteriore qualificazione»¹¹. Le difficoltà, tuttavia, iniziano proprio a questo punto. Si può dire che se un'azione è buona in senso assoluto sarebbe irrazionale non agire così? Ciò significa che sarebbe irrazionale agire immoralmente, il che è palesemente falso. Inoltre

[...] comunque possiamo intendere il modo assoluto di usare la parola *buono (bene)*: se anche qui dove questa parola non è qualificata, e cioè non è intesa relativamente a qualcosa, con *buono (bene)* s'intende che è una scelta fondata preferire ciò che è *buono (bene)*, ciò significherebbe che c'è una possibilità di fondazione pratica che non è relativa a qualcosa¹².

Ma questo è assurdo. Accertato quindi che non è possibile fondare un concetto di buono in senso assoluto in quanto uso morale, bisogna ritornare alla fondazione rispetto a norme, che devono essere tuttavia di tipo diverso da quelle che definiscono un comportamento razionale rispetto a uno scopo. Tugendhat trova il senso del dovere morale nelle norme sociali che – a livello esterno (norme giuridiche) ed interno (norme morali) – definiscono una sanzione. Esse non sono scelte e non possono essere abbandonate, ma «valgono», sono «in vigore». Proprio in quanto costituiscono una limitazione della libertà propria e degli altri, devono essere fondate, ossia giustificate razionalmente.

Tuttavia – escludendo che il semplice assoggettamento per paura di sanzioni possa definirsi una fondazione – il punto di partenza è, in realtà, secondo Tugendhat, qualcosa di non fondabile, di cui non ha neppure senso dire se è razionale o irrazionale: una determinata concezione del mondo, un determinato *ethos*, che porta a definire buona una norma in diversi modi, che definiscono diversi tipi di prassi intersoggettiva: *buono* in senso di «sacro» (norme di origine divina); *buono* in senso organicistico (buono cioè per la comunità nel suo complesso, intesa come un'entità in sé, anche a discapito di una parte dei componenti); *buono* in senso utilitaristico (dove ciò che importa è la quantità complessiva di benessere che un sistema normativo produce, comunque risultati distribuiti tra gli individui).

Il particolare *ethos* che sta alla base del concetto di buono identificato da Tugendhat è una dimensione secolarizzata di matrice illuministica. A partire da un risultato sostanziale dell'epoca moderna, ossia il progressivo venir meno di ogni verità religiosa vincolante, non esiste più nessuna possibilità di fondazione assoluta del comportamento morale e delle norme che lo guidano. Ciascun individuo agisce in una dimensione quotidiana in cui è apparentemente libero. In questa dimensione egli persegue il proprio benessere e ammette che ognuno faccia altrettanto.

Sulla base di queste premesse l'unico valore che, secondo Tugendhat può dirsi realmente universalizzabile nella presente epoca storica, è quello generico di *rispetto per l'autonomia e razionalità di ciascun individuo* (d'ora in avanti nel testo AR). Ognuno lo «applica» innanzitutto a se stesso e ammette di accettare soltanto norme che non ledono la sua autonomia e la sua razionalità. Naturalmente deve concedere che chiunque altro faccia altrettanto.

11 Ivi, p. 52.

12 Ivi, p. 53.

Si osservi che questo processo di fondazione avviene – secondo Tugendhat – esclusivamente nella coscienza solitaria in cui ogni individuo si convince che la validità di una norma è bene per lui, capisce che il vantaggio che gli deriva dal fatto che tutti la seguano è maggiore dello svantaggio di doverla seguire lui stesso.

Ma poiché questa necessità di fondazione che sussiste per un individuo (o una classe di individui) esiste per tutti gli individui, ne deriva direttamente il problema: la norma è buona (bene) (e per tutti nella stessa maniera)? È ora naturale dire: proprio questo è ciò che si intende con il termine *buono* (*bene*) nel suo senso assoluto. Ciò avrebbe la conseguenza che l'uso della parola *giusto* potrebbe essere integrato in modo evidente in quello del termine *buono* (*bene*). Poiché pare ovvio affermare: l'aspetto specifico per cui la norma non è solo buona (bene) per tutti, ma lo è per tutti nella stessa maniera, dunque è imparziale (aspetto che in genere importa solo nel caso di determinate norme sociali), viene espresso precisamente con la parola *giusto*¹³.

Il concetto di «buono per tutti nella stessa maniera» si basa proprio su AR. Se infatti ammettiamo AR, dobbiamo anche ammettere che le sole norme giuste siano quelle che rispettano appunto l'autonoma volontà e la razionalità di ciascun interessato, quindi le norme che possono essere definite imparziali, ovvero «buone per tutti nella stessa maniera». Le sole norme che possono avvicinarsi a questo requisito sono evidentemente le norme che derivano da un processo di decisione collettiva.

Allora – ed è questo il punto essenziale – la necessità di un procedimento comunicativo è la *conseguenza* del principio morale d'imparzialità e non il suo fondamento:

[...] contrariamente all'opinione di Habermas, il motivo non sta nella natura, nell'essenza comunicativa del processo di fondazione morale, vero è l'inverso: una regola che deriva dal processo di fondazione morale, il quale come tale può essere compiuto anche dal pensiero solitario, prescrive che siano moralmente fondate solo quelle norme giuridiche che siano introdotte sulla base di un accordo di tutti gli interessati. Dunque anche qui risulta che l'aspetto irriducibilmente comunicativo non è cognitivo ma volitivo¹⁴.

Possiamo così riassumere i passaggi fondamentali dell'argomentazione di Tugendhat: abbiamo innanzitutto un livello premorale di imperativi ipotetici. Una norma, o un sistema di norme è buono se mi permette di realizzare i fini che mi sono proposto. Ci troviamo in una dimensione puramente individualistica, l'unica valutazione è quella del rapporto mezzi-fini e della corrispettiva adeguatezza dell'agire. abbiamo poi un primo passaggio, per così dire interiore, un passaggio che avviene nella coscienza, ad una dimensione di contratto sociale, di compromesso. Si dà poi un secondo passaggio che corrisponde al compromesso reale, la contrattazione reale. La dimensione comunicativa è allora una fondazione per l'agire, serve per garantire un compromesso fondato, in cui i singoli individui confrontano i propri differenti concetti di buono, e arrivano grazie alla discussione a una imparziale formazione di volontà su cui costruire l'azione collettiva. Se, quindi, ciascuno riesce così a convincersi che la norma discussa merita il predicato «buono per tutti nella stessa maniera», allora la norma è giusta, e può essere intersoggettivamente accettata.

Bisogna ancora osservare che questa dimensione comunicativa non è qualcosa di ul-

13 Ivi, p. 60.

14 Ivi, pp. 94-95.

timo che abbia a che fare con la fondazione, ma risulta anch'essa da un valore di fondo, cioè sempre il *rispetto per l'autonomia e razionalità di ciascun individuo*, che impone appunto un processo comunicativo reale per raggiungere un accordo: «ciò che esige un atto effettivo di accordo – conclude Tugendhat – di consenso collettivo è il rispetto moralmente comandato dell'autonomia della volontà di ciascun individuo»¹⁵.

Nella sua risposta, Habermas ha fatto osservare che Tugendhat non riesce in realtà a tener ferma la distinzione tra validità e valore sociale delle norme (cioè tra norme fondate e quindi giuste, e norme riconosciute socialmente e quindi soltanto rispettate), e finisce col trovarsi in contraddizione. Egli sostiene, infatti, che nella dimensione comunicativa la norma è giusta se è possibile applicare ad essa il predicato «buono per tutti nella stessa misura», e se si giunge a questo risultato attraverso una discussione imparziale. Secondo Habermas¹⁶ quella che Tugendhat descrive è, in realtà, una dimensione cognitiva, in cui attraverso argomentazioni si raggiunge un accordo consapevole sul proprio interesse comune. Allora Tugendhat è in contraddizione perché sostiene che la dimensione comunicativa è solo una dimensione di compromesso, e allo stesso tempo che una norma è giusta se ad essa è attribuibile il predicato «buono per tutti nella stessa misura», mentre questo predicato inerisce a un processo di fondazione razionale e non di compromesso. Al contrario, se si considera la dimensione comunicativa esclusivamente come una dimensione di compromesso, non ha più nessun senso parlare di un predicato come «buono per tutti nella stessa misura», che dovrebbe garantire la fondatezza della norma. Si tratta, infatti, non più di venir in chiaro su un interesse comune, ma semplicemente, appunto, di un compromesso di interessi contrastanti a cui non inerisce nessuna dimensione cognitiva. Una norma può dirsi attraverso questo compromesso accettata, ma non valida.

Inoltre il predicato «buono per tutti nella stessa maniera» – declinato secondo il valore del rispetto per l'autonomia e razionalità di ciascun individuo, che secondo Tugendhat, sarebbe l'unico che abbiamo a disposizione – fa semplicemente passare per auto evidente l'intuizione che ne è alla base ma non va oltre una semplice constatazione. Non ha quindi secondo Habermas nessuna necessità.

Per quanto fondate, queste critiche colgono, a mio avviso solo un aspetto (e un limite) di superficie delle idee di Tugendhat. Osserviamo innanzitutto che nella posizione di Tugendhat vi è una contraddizione diversa da quella rilevata da Habermas. Come abbiamo constatato, secondo Tugendhat, la dimensione puramente individualistica che inerisce alla sfera d'azione quotidiana, va mediata con quella «comunicativa» in cui, attraverso i procedimenti discorsivi, si fonda il compromesso che permette l'azione collettiva (o meglio si decidono quelle norme che, in quanto riconosciute intersoggettivamente, rendono possibile l'agire collettivo). Tuttavia la necessità di attuare questi procedimenti discorsivi risiede in qualcosa che sfugge alla stessa pratica discorsiva ed è il valore del rispetto per l'autonomia e la razionalità di ciascun individuo (AR). Quindi ciò che in realtà sfugge a procedimenti argomentativi ancor prima del predicato «buono per tutti», è proprio questo valore AR. La contraddizione non è allora – o almeno non soltanto – tra valore sociale e validità delle norme, ma tra questo valore presupposto che deve fondare l'accordo sociale ed i valori che fondano l'azione puramente egoistica dei singoli. Torneremo più avanti su questo aspetto.

15 *Ibidem*.

16 J. Habermas, *Etica del discorso* cit., pp. 76-85.

Osserviamo intanto che la teoria di Tugendhat appare come una forma di contrattualismo trasposto su un piano interiore/morale, rispetto al quale la dimensione intersoggettiva esteriore è una semplice conseguenza. Un contrattualismo che cerca il suo fondamento in una dimensione apparentemente più «profonda» e che in questo modo cancella una serie di problemi e contraddizioni.

Il contrattualismo politico classico analizza la realtà sempre secondo tre livelli: stato di natura, contratto sociale, Stato politico. Il contratto permette il passaggio dal primo al terzo livello. Attraverso di esso, gli uomini decidono di abbandonare lo stato di natura e di far sorgere la realtà dello Stato all'interno del quale acquisiscono lo status di cittadini. per Hobbes, attraverso il contratto, gli uomini rinunciano ai propri diritti in favore del sovrano per cui quello che viene in essere è uno Stato assoluto. Locke teorizza invece uno Stato liberale. Gli individui non rinunciano ai propri diritti ma conferiscono al governo il compito di garantirli e proteggerli. Per Rousseau, infine, il contratto è un'opzione e razionale che gli uomini devono mettere in pratica per limitare il corrompersi della natura umana causato dall'introduzione del principio della proprietà privata. Il contrattualismo ha alla sua base una visione individualistica della società interpretata non come una totalità organica ma come una somma di individui isolati. Non si danno strutture intermedie tra individuo e stato. Secondo la logica individualistica è quindi razionale, che nell'interesse di ognuno, si ponga fine allo stato di natura e alle sue conseguenze negative. Il contratto sociale sostituisce l'autorità che deriva da Dio e dalla tradizione e prende la forma di un rapporto giuridico che definisce anche la relazione tra detentori del potere e sudditi. il contratto è la forma giuridica che meglio si adatta ad una situazione individualistica perché riesci a mettere in relazione diverse volontà contrapposte. La dimensione del conflitto e della competizione non è eliminata ma resa accettabile è integrata nelle necessità di pace e sicurezza. Gli interessi contrapposti degli individui trovano nel contratto una mediazione. «L'economico si eticizza nel politico»¹⁷.

In Tugendhat ritroviamo queste caratteristiche trasposte sul piano della coscienza. Troviamo la dimensione di individui isolati portata sul piano dei valori in base ai quali ciascun individuo agisce. Troviamo la necessità di un coordinamento delle volontà individuali, che tuttavia proprio perché ci muoviamo su un piano esclusivamente morale, può fare a meno di riferirsi a qualsiasi dimensione giuridica o politica (lo Stato) e quindi accentuare la finzione dell'accordo razionale.

La dimensione comunicativa, tolta dalla rassicurante astrazione in cui Tugendhat la colloca e proprio perché viene intesa non come fondazione ma come compromesso, è evidentemente questa dimensione concreta del contratto (inteso come contratto reale, come negoziazione quotidiana degli interessi tra singoli e tra gruppi, sulla base di una determinata struttura economica e giuridica). Come l'economico nel contrattualismo si eticizza – attraverso la finzione giuridica – nel politico-giuridico, così ora il politico-giuridico si eticizza, per così dire, nell'etico stesso, attraverso la finzione del procedimento argomentativo, per decidere se ad una norma può spettare il predicato «buono per tutti».

Avevamo rilevato che è proprio il tentativo di fondare la dimensione contrattualistica su un valore non individualistico – identificato come abbiamo visto nel rispetto dell'autonomia e della razionalità di ciascun individuo (AR) – che crea la contraddizione, valore. Questo valore, che fonda la dimensione comunicativa dovrebbe essere presupposto

17 Cfr. G. Zaccaria, *Contratto sociale*, in Id., *Lessico della politica*, Roma, Edizioni lavoro, 1987, pp. 117-118.

nella coscienza di ciascun individuo, accanto e insieme a valori puramente individualistici. Qual è però la sua origine?

Come abbiamo visto Tugendhat afferma che il valore AR – e quindi il concetto di «buono per tutti nella stessa misura» – è un valore naturale per la nostra epoca è per così dire, lo «spirito morale del tempo». Accettiamo per un momento questa visione e ammettiamo che sia davvero così, che il rispetto dell'autonomia e della razionalità di ciascun individuo sia il valore che meglio cattura l'intuizione etica alla base della nostra epoca. Dovremmo allora dargli sostanza cercando di identificare le oggettivazioni in cui esso si manifesta più chiaramente. Potremmo pensare che esso si incarni in una serie di diritti, genericamente definibili diritti dell'uomo e del cittadino che possiamo così molto sommariamente elencare: *diritti civili*. Libertà di scelta del domicilio, eguaglianza di fronte alla legge, libertà di parola e di religione. *Diritti politici*. Diritto di voto, diritto di accesso agli incarichi pubblici. *Diritti economici*. Libertà di associarsi in sindacati, di scioperare, di contrattare collettivamente. *Diritti sociali*. Assistenza sanitaria, diritto ai sussidi di disoccupazione, istituzione di livelli minimi salariali.

Sembra in effetti ragionevole attribuire loro una dimensione etica di fondo. Tuttavia il divenire storico di questi diritti, è complesso, non lineare, varia da nazione a nazione, è frutto di lotte sociali, di concessioni e strategie della classe al potere e in esso si può leggere lo stesso divenire dei rapporti di forza.

Ad esempio, secondo T.H. Marshall, I primi diritti che nascono sono quelli civili e sostituiscono i privilegi di ceto in essere nel sistema feudale. I diritti civili non mettono in discussione la divisione di classe del sistema capitalistico e risultano anzi funzionali alla logica di un'economia di mercato concorrenziale. Essi infatti definivano lo status di individui che, contrariamente a quanto avveniva nel sistema feudale, erano liberi di muoversi sul territorio e di vendere la propria forza lavoro al miglior acquirente senza i vincoli imposti dall'iscrizione obbligatoria a una corporazione quali i minimi salariali, le mansioni definite ecc. Chi non era in grado, oppure non voleva procurarsi da vivere offrendo la propria forza lavoro sul mercato, rinunciava anche ai diritti civili e allo status di cittadino e veniva internato in case di lavoro. Il perfezionarsi, nelle fasi successive dell'evoluzione capitalistica, dei diritti civili in diritti economici viene interpretato da Marshall come un «antidoto al conflitto di classe»¹⁸.

Anthony Giddens¹⁹ ritiene invece che i diritti economici non possano essere considerati come un'estensione in ambito industriale dei diritti civili tradizionali. Questi ultimi sono in effetti l'esito delle rivendicazioni della borghesia e risultano funzionali ai suoi interessi. I diritti economici sono invece il risultato delle lotte delle organizzazioni operaie in conflitto con la borghesia stessa.

Ma vi sono altre ricerche²⁰ che dimostrano come in alcuni paesi nei quali non si è ancora formata una rappresentanza operaia che li rivendichi, la concessione dei diritti sociali precede addirittura la concessione dei diritti politici. È quello che accade nelle

18 Cfr. T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Utet, 1976, citato in G. Zincone, *Cittadinanza*, in G. Zaccaria, *Lessico della politica* cit., pp. 57-58.

19 Cfr. A. Giddens, «La società europea negli anni '80: divisione di classe, conflitto di classe e diritti di cittadinanza», in AA.VV. *Le società complesse*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 59.

20 Cfr. P. Flora, J. Alber, *Sviluppo dei Welfare States e processi di modernizzazione e democratizzazione nell'Europa occidentale*, in P. Flora, A. J. Heidenheimer, *Lo sviluppo del Welfare state in Europa e in America*, Bologna, Il Mulino, 1983 e J. Alber, *Dalla carità allo stato sociale*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 59-60.

monarchie non parlamentari (Germania, Danimarca, Austria, Svezia) dell'ottocento che sono stati di seconda industrializzazione. L'industrializzazione a tappe forzate di questi paesi, dovendo recuperare lo svantaggio rispetto a nazioni più avanzate, può generare una classe operaia più agguerrita. I governi di questi paesi cercano allora di dare una risposta immediata, sul piano dei diritti sociali ed economici, per contrastare un movimento operaio che può diventare più radicale e pericoloso. I diritti sociali vengono quindi concessi proprio per prevenire questo fatto, esclusivamente come strategia politica. La facilità con cui ciò avvenne si spiega grazie alla particolare struttura di questi governi che, avendo un esecutivo forte e compatto furono in grado di prendere decisioni e tempistiche e mettere in atto misure radicali.

Torniamo al nostro problema. Come si ricollega il valore AR, nonché il concetto di buono scelto da Tugendhat, a questa dimensione storica? Essi possono essere visti come il «precipitato» nelle coscienze individuali di questi complessi processi storici? Poiché Tugendhat parla di un valore di fondo e di un concetto di buono dati storicamente, questo problema si pone in modo naturale. È però difficile dare sostanza a un'affermazione del genere che rischia di rimanere pericolosamente vaga. C'è inoltre il rischio di banalizzare la complessità del processo storico. Ammesso tuttavia che si possa stabilire una corrispondenza tra evoluzione sociale e giuridica ed evoluzione morale, resterebbe il problema di collegarle in modo non idealistico. Bisognerebbe quindi capire perché in certi individui si incarna una forma superiore di ragionamento morale. Ciò avviene perché essi partecipano a concrete lotte sociali e politiche, o viceversa in quanto hanno una superiore coscienza morale comprendono la necessità di una partecipazione? Questo è un problema che da un punto di vista epistemologico può essere considerato irrisolvibile o irrilevante, ma non lo è appena si vuole ragionare nei termini di una corrispondenza tra dimensione storica e dimensione morale²¹.

Se, invece, si obietta che non ha nessun senso cercare nei diritti che abbiamo elencato come l'espressione, il precipitato storico del valore AR, perché giustamente non si può stabilire un'equazione diretta diritto morale, bisogna però precisare la logica autonoma di quest'ultima. L'unico punto di riferimento resta comunque la teoria dell'evoluzione della coscienza morale di Kohlberg, e per esser più precisi, lo stadio post-convenzionale. Il tipo di giudizio morale che in esso dovrebbe attuarsi, è l'unico che può corrispondere effettivamente al valore AR e rendere un meno vaga la posizione di Tugendhat. Ma abbiamo visto lo statuto problematico dello stadio post-convenzionale della teoria di Kohlberg al quale subentrava la fondazione pragmatico trascendentale dell'etica del discorso.

Non si riesce quindi a capire come si possa attribuire un statuto di universalità al valore *autonomia e razionalità di ciascun individuo*. Esso, così come il concetto di «buono per tutti nella stessa maniera», resta quindi, per così dire, «sospeso in aria», sia che si tenti di collegarlo a una dimensione storico-oggettiva (i diritti), sia che lo si collochi in una dimensione puramente interiore. Nel primo caso c'è anche il rischio di un parziale occultamento ideologico, perché, come abbiamo visto, va e perduta la dinamica dei processi storici concreti, la non linearità e il conflitto.

In una serie di precisazioni scritte alcuni anni dopo e poste in appendice alla seconda edizione di *Problemi di Etica*, Tugendhat riconoscerà le difficoltà inerenti al suo tentativo di fondazione non cognitivo e non intersoggettivo. Accettando l'impossibilità di una

21 Studi empirici come quelli condotti negli anni sessanta sul livello di ragionamento morale degli studenti impegnati contro la guerra del Vietnam, ritenuti significativi per dimostrare l'elevato livello da essi raggiunto, usavano comunque campioni presi da un contesto già definito appunto quello di persone che lottavano attivamente ma in modo pacifico.

teoria morale costruita secondo le linee appena viste, egli farà propria l'idea che la «sfera pubblica» sia effettivamente solo una dimensione di compromesso tra interessi contrapposti, compromesso che non risponde a criteri di equità e giustizia «universali» così come alla sua base non è dato trovare nessun valore di fondo a partire dal quale fondare una norma «buona per tutti nella stessa maniera».

Ecco che allora l'unico spazio etico ammissibile diventa, secondo Tugendhat, quello puramente soggettivo di un rapporto volitivo con se stessi, che deve prendere forma in un assenso alla propria esistenza, concepito in modo radicale, come esistenza nel modo dell'autenticità, nella serietà, nel non disperdersi di matrice heideggeriana:

La quasi proprietà del rapporto con sé è costituita di fatto, preliminarmente, dalla polarità di due possibilità fondamentali: posso affrontare la mia esistenza, prenderla sul serio, o invece eluderla e «perdermi», disperdermi nei singoli desideri e finalità che mi capita incidentalmente di avere. Per questi poli – da lui intesi in un senso piuttosto peculiare – Heidegger usa i termini «esistenza autentica» e inautentica. Allora il contrasto decisivo tra esistenza morale e immorale, non sarebbe quello tra altruismo e egoismo, bensì il contrasto tra il prendersi sul serio da un lato e l'abbandonarsi ai desideri e finalità contingenti²².

4. Conclusione

Il rifiuto del formalismo e del cognitivismo dell'etica del discorso ha avuto quindi come risultato di spostare la moralità in una dimensione puramente individuale e interiore privata di qualsiasi istanza intersoggettiva e universalistica. Questo tipo di approdo è proprio anche di altri esponenti della corrente contestualista neoaristotelica come ad esempio Rüdiger Bubner, secondo il quale la dimensione storico concreta dell'agire è intrascendibile e non ammette né sovrapposizioni di categorie create per spiegarne un aspetto particolare, né la sospensione dell'agire stesso per determinarne scopi e limiti²³. Da un punto di vista etico allora, non si pone nemmeno più il problema della risoluzione razionale di questioni di giustizia, né la necessità di elaborare – in alternativa a impostazioni come quelle dell'etica del discorso – una diversa teoria del rapporto tra particolarità e genericità, tra valori puramente individuali e valori universali. Anche in questo caso l'unico concetto etico che rimane utilizzabile è quello puramente soggettivo di «vita riuscita» inteso come unitarietà dotata di senso²⁴.

22 E. Tugendhat, *Problemi di etica* cit., pp. 134-135.

23 Bubner sviluppa queste posizioni in *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984) e in *Azione, linguaggio e ragione: i concetti fondamentali della filosofia pratica* (Bologna, Il Mulino, 1985). In quest'ultimo testo, in particolare, sottopone a un esame radicalmente critico tutta l'analisi dell'azione sviluppata dalle scienze sociali e dalla filosofia analitica, accusate di spiegare l'agire con categorie estrinseche all'agire stesso e contro di esse ripropone il sillogismo pratico aristotelico.

24 «L'unico punto di riferimento che si possa trovare sulla base data – e che considerato formalmente è implicito nell'espressione popolare di vita riuscita – è quello dell'unità. Solo l'unità di una pluralità di compimenti pratici, che si susseguono l'uno all'altro, cooperano l'uno con l'altro e sono reciprocamente intrecciati fa di una somma incalcolabile di atti l'intero di una vita vissuta. La prassi dotata di senso si caratterizza per l'unitarietà che attraversa tutti i compimenti isolati e media le azioni singole [...] l'unità si consegue mediante una sistemazione delle massime, le quali devono essere combinate in un contesto ininterrottamente coerente» (R. Bubner, *Azione, linguaggio e ragione* cit., p. 249).

Sulla base di questa visione della morale i contestualisti, come già abbiamo richiamato alla fine del primo capitolo, hanno accusato l'etica del discorso di astrattezza e di eccessivo proceduralismo. Abbiamo già richiamato i limiti di questa critiche. Un reale problema che l'etica del discorso lascia forse irrisolto è quello del rapporto tra giudizio e azione, problema era stato messo in luce anche per quanto riguarda la teoria di Kohlberg. Può esserci infatti uno sfasamento tra il livello morale raggiunto durante l'esperimento – o nel caso della variante habermasiana, durante la partecipazione al discorso pratico – e l'azione concreta. Il contesto specifico, in cui vi è una particolare interazione con lo sperimentatore, oppure una particolare interazione con gli altri partecipanti al discorso pratico, può portare il soggetto ad un livello più alto rispetto a quello che si scoprirebbe in retrospettiva esaminando le singole azioni che egli mette in atto. In altri termini, gli individui possono agire ad un livello inferiore a quello su cui sono capaci di ragionare. Sempre da questo punto di vista, una norma controllata e accettata sulla base di un principio universalistico può non essere facilmente trasferibile a – o addirittura entrare in conflitto con – situazioni complesse nelle quali viene in primo piano il problema della responsabilità e delle conseguenze del nostro comportamento verso persone a cui siamo legati da vincoli affettivi di vario tipo.

Nonostante queste difficoltà oggettive di una posizione formalista e procedurale è tuttavia difficile negare che per l'impostazione contestualista, una volta rifiutato un compito fondamentale dell'etica – cioè la messa in discussione degli ordinamenti di fatto vigenti nelle concrete comunità storiche – l'ordine socio politico dominante venga assunto come criterio assoluto di definizione e comprensione dei comportamenti. Non c'è da stupirsi quindi che, se, come più volte precisato, i contestualisti hanno accusato gli universalisti postkantiani di propugnare una visione della ragione astratta e formale, incapace di comprendere il concreto agire storico, i postkantiani abbiano accusato i primi di perdere qualsiasi istanza critica inerente all'analisi filosofica e di appiattirsi nel relativismo e nella giustificazione dell'esistente. Per questo motivo, in relazione alla visione contestualista neoaristotelica, Habermas ha parlato di *Neue Unübersichtlichkeit* – nuovo oscurantismo – e Herbert Schnädelbach ha sottolineato il rischio reazionario e conservatore di un'impostazione di pensiero che parte dal presupposto che «il bene è già nel mondo e non può esservi immesso da noi» e così facendo rifiuta a priori la fondazione razionale dell'etica e qualsiasi forma di utopia²⁵.

25 H. Schnädelbach, *Was ist Neoaristotelismus?*, in W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 50, citato in G. Fornero, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania* cit., p. 217.

DOCUMENTI

IL PENSIERO DEL PRINCIPE. DESCARTES E MACHIAVELLI

DI FRANCOIS REGNAULT

TRADUZIONE, NOTA INTRODUTTIVA E CURA DI STEFANO PIPPA

A) NOTA INTRODUTTIVA

L'articolo di Francois Regnault *Il pensiero del Principe. Descartes e Machiavelli*, di cui qui si presenta la traduzione italiana, è stato originariamente pubblicato nel sesto volume dei «Cahiers pour l'analyse», giornale fondato e diretto, tra il 1966 e il 1969, da alcuni studenti di Althusser (e Lacan) all'École Normale Supérieure di Parigi, tra cui lo stesso Regnault¹.

Sebbene oggi i *Cahiers pour l'analyse* non costituiscano un capitolo particolarmente frequentato della ricerca filosofica sulla filosofia francese o sullo strutturalismo², nel corso del triennio in cui videro la luce, prima di essere in qualche modo «travolti» (come molti altri progetti e gruppi di ricerca teorico-politica) dagli eventi del maggio '68 e dalle rotture e divisioni che ad esso seguirono, essi si imposero come uno dei progetti «di punta» del panorama francese dell'epoca, segnato dall'anti-umanismo teorico delle ricerche sul marxismo di Louis Althusser, dalla rilettura di Freud operata da Lacan (anch'egli attivo, in quegli anni, all'ENS, dopo la chiamata di Althusser), ed in generale dal clima strutturalista che aveva investito tanto le scienze umane quanto la ricerca filosofica a partire dagli anni '50³. Raccogliendo la sfida lanciata alla filosofia del soggetto dall'an-

-
- 1 Per una presentazione delle vicende e dell'orientamento filosofico del *Cercle d'epistemologie*, da cui nacquerò i «Cahiers pour l'analyse», si veda A. Cutro, *Tra Althusser e Lacan: l'esperienza dei Cahiers pour l'analyse*, in A. Cavazzini (a cura di), *Scienze, epistemologia, società. La lezione di Louis Althusser*. Atti del convegno (Venezia, 29-30-31 ottobre 2008), Milano, Mimesis, 2009, pp. 183-195.
 - 2 Nonostante la loro indubbia importanza ed originalità, i *Cahiers pour l'analyse* non sono stati oggetto di particolare attenzione storico-filosofica fino a poco tempo fa, quando hanno visto la luce due volumi in lingua inglese che raccolgono una traduzione di alcuni articoli selezionati dai dieci numeri dei *Cahiers pour l'analyse*, assieme ad una raccolta di interviste ai protagonisti di questo triennio e ad alcuni articoli sui contenuti della rivista: P. Hallward, K. Peden (a cura di), *Concept and form*, 2 voll., London, Verso, 2012. Nell'ambito del progetto che ha condotto alla realizzazione dei due volumi appena menzionati va segnalata la realizzazione di un sito internet dedicato ai *Cahiers*, che sono ora interamente disponibili sia nell'originale francese che in traduzione inglese, e corredati da materiali aggiuntivi (sinossi, presentazioni ed indici): <http://cahiers.kingston.ac.uk>. In italiano è disponibile un volume contenente una selezione degli articoli: Centro Ricerche 2 (a cura di), *Cahiers pour l'analyse: scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr. it. di R. Balzarotti, Torino, Boringhieri, 1972.
 - 3 Nella sua storia dello strutturalismo, François Dosse descrive l'esperienza dei «Cahiers» come

ti-umanismo teorico, e rifacendosi all'idea di «rottura epistemologica» di Althusser e all'idea di scienza proposta contemporaneamente da Lacan (si è potuto parlare, non a torto, di un vero e proprio «althussero-lacanismo»), i «Cahiers» affrontarono in maniera sistematica, nei dieci numeri che uscirono della rivista, questioni relative alla distinzione tra scienza e ideologia, al rapporto tra scienza e verità da un lato e tra scienza e politica dall'altro, e si distinsero per un marcato interesse nei confronti della logica e delle matematiche (introducendo, nel campo dello strutturalismo, un dialogo proficuo con autori come Russell e Frege) e per una fiducia decisamente iper-razionalista nei confronti del potere della formalizzazione di fondare e garantire la scientificità della scienza.

Pur caratterizzandosi per l'estremo formalismo e per l'ideale di scienza che vi era sotteso (ciò che li distingueva soprattutto nei confronti dei contemporanei e più direttamente politici «Cahiers Marxistes-Leninistes», anch'essi animati da membri dell'ENS), i «Cahiers» maturavano in un momento politicamente «caldo» del panorama francese (e non solo). L'orizzonte conoscitivo aperto dallo strutturalismo, con la sua insistenza sulle operazioni strutturali inconscie e quindi non direttamente «visibili», e con le sue implicazioni per una rifondazione di marxismo e psicoanalisi, era immediatamente visto come una *chance* di emancipazione, intellettuale e politica ad un tempo, dal campo dell'esperienza vissuta, o «ideologica». L'idea del primato delle strutture sui loro elementi, caposaldo dello strutturalismo ripreso, nell'ambito del marxismo, da Althusser con il concetto di «causalità strutturale», e nell'ambito della psicoanalisi dai concetti di «causalità metonimica» e poi di «azione della struttura» di J-A. Miller⁴, imponeva la necessità di dotarsi degli strumenti teorici per poter cogliere *scientificamente* le operazioni strutturanti sottese ad un campo di esperienza, al fine di identificarne il punto debole per indurne una trasformazione o ristrutturazione⁵. Nell'orizzonte teoretico in cui i «Cahiers» presero vita, e che contribuirono a consolidare portandolo in qualche modo all'estremo (e certamente anche oltre l'originario insegnamento di Althusser, che, al contrario di Lacan, fu sempre molto sospettoso delle procedure di formalizzazione matematica, e che d'altra parte iniziava proprio nel '66 a criticare la «nettezza» con cui aveva presentato, in *Per Marx e Leggere il Capitale* la rottura tra scienza e ideologia), le questioni epistemologiche erano insomma iscritte in un orizzonte che ne faceva delle questioni eminentemente politiche, ed anzi per i membri dei «Cahiers» la politica si risolveva interamente nell'epistemologia⁶.

L'articolo di Regnault, pur non essendo un testo di filosofia della scienza (come altri suoi testi dell'epoca⁷), porta il segno evidente di questa impostazione strutturalista

«la manifestazione più sintomatica, più ambiziosa e più radicale del progetto strutturalista degli anni '60». F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 voll., Paris, La Découverte, 1991-1992, cit. in P. Hallward, *Introduction*, in P. Hallward, K. Peden (a cura di), *Concept and Form* cit., vol. 1, p. 2.

4 J-A. Miller, *Action de la structure*, «Cahiers pour l'analyse», 9 (1968), pp. 93-105, tr. it. in Id., *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan*, a cura di C. Licitra Rosa, Roma, Borla, 2010. L'articolo di Miller era stato scritto nel 1964 ed era ampiamente noto ai membri dei circoli althusseriani e lacaniani dell'École Normale.

5 Cfr. P. Hallward, *Introduction* cit., p. 2.

6 Cfr. per esempio l'intervista a Y. Duroux, anch'egli membro dei «Cahiers», in P. Hallward, K. Peden (a cura di), *Concept and Form* cit., vol. 2, p. 187.

7 Si veda in particolare F. Regnault, «Qu'est-ce qu'une coupure épistémologique?», lezione all'interno del seminario di filosofia per operatori scientifici diretto da Althusser all'ENS tra il 1967 e il 1968, ora M. Pechêux e M. Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, Paris, Maspero, 1969, e F. Regnault, *Dialectique d'épistémologies*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), pp. 45-73.

e formalizzante, così come della preoccupazione epistemologica per i protocolli della scientificità. *Il pensiero del Principe* prende le mosse da un'idea di Althusser, esposta in un corso all'ENS nel 1962, secondo cui Machiavelli rappresenterebbe la «cattiva coscienza» della ragione politica moderna, costituitasi a partire dal XVII secolo all'interno della riflessione sui fondamenti dello stato, insomma all'interno della filosofia politica classica. All'interno del corso, Althusser aveva insistito sul paradossale rapporto che intercorre tra Machiavelli e gli autori venuti dopo di lui (Spinoza, Rousseau, Fichte, Hobbes...), allo stesso tempo attratti dall'opera del segretario fiorentino e però lesti a respingere il suo pensiero al di fuori del dominio della filosofia con l'accusa di «empirismo» (che, come dirà Regnault, certo «non è un grande elogio in Occidente»). Per Althusser questa operazione di «negazione» aveva un valore «sintomale»: rivelava cioè la preoccupazione, da parte della filosofia politica classica, di fronte alla *verità effettuale della cosa* (ovvero la fondazione concreta dello stato moderno), nonché il suo tentativo di fondare ideologicamente in una antropologia astratta il nuovo ordine politico della modernità.

Regnault riprende la direttrice generale di questa lettura althusseriana, coinvolgendo nel dibattito Descartes, che invece non figurava tra gli interlocutori di Machiavelli presi in considerazione da Althusser. Regnault è innanzitutto interessato a mettere a fuoco, a partire dalla lettura che Descartes fa di Machiavelli nelle sue lettere alla principessa Elisabetta, la «politica» di Descartes. Si tratta, com'è evidente, di un procedimento di «lettura sintomale» (anche questo concetto althusseriano) del testo di Descartes, di una lettura cioè attenta alle negazioni, agli «spazi bianchi», insomma ai silenzi e ai «sintomi» del testo, che mira a ricavare, in un testo fatto di silenzi e «cuciture», un discorso «altro», che per Regnault costituisce il discorso della «non-politica» (che è pur sempre una politica) sottesa alla metafisica cartesiana del *cogito*.

Ma nell'operazione di «lettura sintomale» dei testi di Descartes Regnault illumina anche, per contrasto, ciò che Machiavelli aveva per primo rivelato: e cioè «ciò che converrà qui chiamare: la politica», ovvero la politica come luogo del non-equilibrio, come luogo della «fortuna» che non è retta da alcuna armonia divina né da alcuna garanzia, che il sistema metafisico cartesiano si affretta sempre a negare e «riucire». E però – ed è qui che ritroviamo attiva quella preoccupazione epistemologica di cui dicevamo, così caratteristica del progetto complessivo dei «Cahiers» – un tale «luogo», che è il luogo della politica come «fondazione», *etablissement*, cioè di una rottura all'interno della storia, rimane per Regnault soltanto nominato, e non epistemologicamente fondato; alla scoperta del luogo della politica non fa seguito, in Machiavelli, una fondazione essenziale: la fondazione della scienza, che avverrà soltanto con Marx. Ma scienza della politica, o scienza della storia? Questo è, mi pare, uno dei punti chiave della lettura di Regnault, o forse anche il suo punto problematico. Perché Althusser aveva, come è noto, dichiarato che è soltanto con Marx che era stato aperto all'indagine scientifica «il continente storia» mediante la fondazione della scienza della storia; ma Althusser stesso non aveva parlato di una scienza della politica, ed anzi proprio negli anni di attività dei «Cahiers» i rapporti tra scienza e politica vengono da Althusser messi in questione in un modo che ne vieterà la «sutura» diretta. Ora, Regnault, ne *Il pensiero del Principe*, oscilla tra l'idea di una scienza della storia e una scienza della politica, senza distinguerle chiaramente, e senza che questa distinzione venga messa esplicitamente a tema. Questa indistinzione è, mi pare, a sua volta il sintomo di una «sutura» tra storia e politica, entrambe sussunte sotto l'idea della scienza; ed è una tale indistinzione che garantisce l'iscrizione di Machiavelli in un non-ancora (dell'avvento della scienza, che deve attendere Marx), che

riesce soltanto fino ad un certo punto a sottrarsi alle lusinghe della teleologia, che pure Regnault respinge. Su questo nodo Machiavelli-Marx, e sulla questione della fondazione della scienza si arresta, del tutto coerentemente con l'impostazione dei «Cahiers pour l'analyse», l'articolo di Regnault. Althusser, negli anni a seguire, riprenderà il tema della «solitudine» di Machiavelli, ma svilupperà il discorso in una direzione diversa⁸. Allora per Althusser la grandezza di Machiavelli starà non solo nell'aver scoperto il luogo della politica, come Regnault così magistralmente evidenzia in questo testo, ma soprattutto nell'aver *scritto e pensato* a partire dal luogo della politica, di cui non si può dare scienza, ma solo scrittura «congiunturale».

8 Cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 2, a cura di F. Matheron, Paris, Stock/Imec, 1997, pp. 39-173, tr. it. di M.T. Ricci, *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri, 1999.

B) *IL PENSIERO DEL PRINCIPE*¹

Discorso manifesto, o ciò che si dice

Vi è una politica in Descartes². Senza dubbio sono pochi i testi di Descartes sulla politica; tuttavia, non è impossibile dedurla dai principi stessi del cartesianismo. Poiché egli era un gentiluomo francese che non aveva nessuna cattiva coscienza (per buone ragioni) per i suoi titoli di nobiltà, e poiché trovava i regimi sotto i quali aveva qui e là vissuto «sempre [...] più sopportabili di un loro mutamento»³, oltre che per il fatto che non era uno di «quegli spiriti turbolenti e inquieti»⁴ che vogliono cambiare ogni cosa, egli non ebbe mai l'obiettivo di enunciare le proprie vedute sulle forme di regimi possibili o sui problemi del miglior governo. Tuttavia, i fatti dimostrano che era perfettamente capace, all'occorrenza, di pronunciarsi su tali questioni. Prova ne sia l'occasione offertagli dalla Principessa Elisabetta di Boemia nel corso di un colloquio che ebbe luogo durante l'estate 1646, in cui ella gli propose di partecipare alle sue riflessioni su *Il Principe* di Machiavelli, che aveva letto all'incirca sei anni prima:

Attraverso la lettura di Machiavelli e attraverso le difficoltà ch'ella gli sottopone circa l'uso della forza o le condizioni della pace, ella lo obbliga a precisare i suoi sentimenti sulla questione della vita civile, prolungamento necessario della vita morale, benché in questo ambito, nella maggior parte degli uomini, l'esperienza giochi un più importante ruolo che non la ragione⁵.

Grazie alla qual cosa abbiamo a disposizione: una lettera di Elisabetta datata Luglio 1646, che invita Descartes ad una visita; una lettera di Descartes datata Settembre 1646, che segue la sua lettura de *Il Principe*; la risposta di Elisabetta del 10 Ottobre 1646; e infine la risposta

-
- 1 [Le note tra parentesi quadre sono del traduttore. Per le citazioni dalle opere di Descartes viene di volta in volta fornita la corrispondenza con R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, a cura di C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1963-1983, abbreviato in AT seguito dal numero del volume e dal numero di pagina. Nel corso dell'articolo abbiamo rispettato la grafia dell'autore per quanto riguarda le occorrenze con lettera maiuscola o minuscola dei vocaboli «fortuna», «provvidenza», «principe» e «storia». Per la traduzione del testo e per l'apparato di note abbiamo tenuto costantemente presente la traduzione inglese, F. Regnault, *The Thought of the Prince*, in P. Hallward and K. Peden (a cura di), *Concept and Form. Volume One: Key texts from the Cahiers pour l'Analyse*, London and New York, Verso, 2012, pp. 229-257.]
 - 2 L'idea principale di questo articolo – il pensiero di Machiavelli come non-luogo e cattiva coscienza della teoria classica del diritto – viene da Louis Althusser e dal corso da lui tenuto su Machiavelli nel 1961 o 1962. La nostra terza parte applica a (e su) Machiavelli il capitolo 1 dell'articolo di J. Lacan «Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi», in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, pp. 247-265, tr. it. di G. B. Contri, *Scritti*, 2 voll., Milano, Einaudi, 2002, qui vol. 1, pp. 230-258. Sono debitore verso l'articolo di M. Serres, *Un modèle mathématique du cogito*, «Revue Philosophique» 2, Avril-Juin (1965), pp. 197-205, così come verso l'Appendice n° 1 del libro di M. Guerout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953. [Il corso di Althusser cui si riferisce Regnault è oggi disponibile in L. Althusser, *Politique et Histoire de Machiavel a Marx. Cours a l'École normale supérieure de 1955 a 1972*, a cura di F. Matheron, Paris, Seuil, 2006, pp. 193-254.]
 - 3 [R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 21 (AT 6, p. 14).]
 - 4 [*Ibidem.*]
 - 5 [J. Chevalier, *Lettres sur la morale. Correspondance avec la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine*, Paris, Boivin, 1935, p. xiv.]

di Descartes del Novembre 1646, che in qualche modo chiude il capitolo della politica cartesiana. Se ne può concludere che quest'ultima deve fondarsi sulla ragione, e che, se ci sono dei casi in cui l'uso della violenza è permesso, il fatto di ammetterli non toglie che il politico debba essere uomo perbene, e «se pensiamo che un uomo perbene sia colui che fa tutto ciò che gli detta la vera ragione, è certo che è meglio cercare di esserlo sempre»⁶.

Politica cartesiana contro politica machiavelliana. Due problematiche, un solo dramma. Un dissidio. Morale e politica. Lo studioso e il politico. Due temperamenti.

Bisogna ripartire con il piede giusto.

I. Il giorno dello Shabbat

1. Lettera del Settembre 1646: «Invece, per istruire un buon principe, per quanto da poco <tempo> a capo di uno Stato, mi sembra che si debba proporgli massime del tutto opposte [a quelle di Machiavelli] e supporre che i mezzi di cui si è servito per affermarsi siano stati giusti. In effetti credo che lo siano quasi tutti, quando i principi che li mettono in pratica li credono tali; la giustizia ha, infatti, tra i sovrani limiti diversi di quelli che ha tra i privati, e sembra che in queste circostanze Dio accordi il diritto a chi ha la forza. Ma le azioni più giuste diventano ingiuste, quando coloro che le compiono le credono tali»⁷.

2. Articolo 146 de *Le passioni dell'anima*: «Infatti, ad esempio, se abbiamo affari in qualche luogo dove possiamo andare per due strade diverse, una delle quali suole essere molto più sicura dell'altra: per quanto possa forse essere volontà della Provvidenza, che se andiamo per la via considerata più sicura, non scamperemo dall'esservi derubati, e che al contrario potremmo passare per l'altra senza danno alcuno, non dobbiamo tuttavia essere indifferenti a scegliere l'uno o l'altro, né cullarci sull'immutabile fatalità di tale volontà. Ma la ragione vuole che scegliamo la strada che suole essere più sicura»⁸.

3. Infine, abbiamo il testo con cui si conclude l'intera VI Meditazione, e che confuta le obiezioni alla bontà del Dio vero, che potrebbero sorgere dal fatto che talvolta la nostra natura ci fa trovare buona la carne avvelenata, o dal fatto che coloro i quali soffrono di idropisia hanno una sete la cui soddisfazione li condurrebbe però alla morte, o ancora dal fatto che il nostro cervello colloca nel piede un dolore che gli è invece trasmesso dal nervo che collega il piede al cervello, inducendo in noi, pertanto, una errata congettura. È preferibile, risponde Descartes, che la natura ci inganni qualche volta piuttosto che essa ci inganni sempre; è più frequente che noi mangiamo carni sane e che abbiamo sete per buone ragioni; e «il movimento cerebrale [...] di norma è originato da una lesione nel piede [piuttosto che in altre parti del corpo]»⁹. Ergo, è più ragionevole che la natura abbia deciso di parlare in generale, piuttosto che tacere sempre.

Questi tre casi, presi da opere di differente statuto, hanno in definitiva la medesima for-

6 [R. Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 2285 (AT 4, p. 490).

7 [Ivi, p. 2283 (AT 4, p. 487).]

8 [R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, tr. it di S. Obinu, Milano, Bompiani, 2006, pp. 337-339, trad. mod. (AT 11, p. 439).]

9 [R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 147 (AT 7, p. 114).]

ma: la mente si trova in una situazione *equivoca*: il mio Re è legittimo, o non lo è? Il sentiero che sto per prendere è pericoloso, o non lo è? Questa carne è avvelenata, o non lo è? È o non è il mio piede ad essere stato colpito? Nel primo caso, è il Re che conosce la risposta, e io non la conosco; negli altri due, è la Provvidenza che la conosce, o che l'ha scelta per l'eternità. Questo significa che, in linea di principio, non vi è situazione equivoca, nella natura o nella società, che non sia stata risolta dall'alto. Lo sappiamo, dunque, considerando il corso *ordinario* della Provvidenza, le cui rassicuranti frequenze sono segnalate da espressioni quali «quasi tutti», «in queste circostanze» (primo testo); «per quanto, forse...» (secondo testo); «di solito», «in questo caso» (VI Meditazione). In tutti e tre i casi, la mente umana, che sa (per l'indispensabile lettura della metafisica di Descartes) che Dio non può ingannarci, fondandosi su questa stessa metafisica – non per risolvere gli imbarazzi delle situazioni della vita, di tutta questa «zona» che chiameremo d'ora in poi «fortuna», ma per non lasciare che questi imbarazzi creino una aporia all'interno dell'essere – deve riprodurre e mimare l'andamento della Provvidenza. La mente decide infatti di togliere l'equivoco, sapendo che esso non può veramente costituire un *problema*, ma un imbarazzo solamente. Il corso ambiguo della fortuna deve essere sottomesso alle divisioni univoche dell'anima. Ne conseguono tre scommesse decisive:

- 1) Il suddito *deve* considerare il suo principe come legittimo: «mi sembra che si *debba supporre* che i mezzi di cui si è servito per affermarsi siano stati giusti...»; «*sembra* che in queste circostanze Dio accordi il diritto...»
- 2) Il viaggiatore deve scegliere il sentiero che è considerato il migliore, anche se questa decisione non comporta alcuna conoscenza quanto all'esito del viaggio: «non dobbiamo tuttavia essere indifferenti a scegliere l'uno o l'altro».
- 3) Se ho fame, mangerò. Se ho sete, berrò. Non mi resta altro assaggiatore che la Provvidenza stessa; se il Papa ne ha uno, l'uomo invece no. Se ho male al piede, lo curerò. Senza alcuna diffidenza.

In breve, la fortuna mi mette di fronte a situazioni riflessive: xRx (il Re è il Re (per se stesso), e io non devo giudicarlo); o simmetriche: xRy implica yRx (1- se il principe illegittimo acquista il trono come il principe legittimo, ahimè!, legittimo e illegittimo si equivalgono; 2- se la carne avvelenata mi tenta quanto la sana, ahimè!, carne sana e avvelenata si equivalgono); e la mia anima deve comportarsi come se queste situazioni fossero non riflessive o asimmetriche¹⁰. Si tratta di fare pendere a tutti i costi la bilancia, il cui equilibrio denota sempre il grado di indifferenza, il più basso grado di libertà, da una parte o dall'altra. La decisione non ha altro potere.

Sul lato opposto di questa struttura se ne trova un'altra, che consiste nel ristabilimento di una simmetria, di una indifferenza, laddove la Provvidenza sembrava invece non aver fatto troppi giri di parole.

Così, nella lettera del 6 Ottobre 1645 a Elisabetta, l'impegno politico viene reso meramente facoltativo tramite l'evocazione di una astuzia della ragione:

10 Che il principe ingiusto confessi che non è principe! Che la carne si palesi e sconfessi la carne avvelenata! O almeno che la Provvidenza, se non lo posso fare io, riconosca le sue univoche vie!

ammetto che è difficile misurare fino a che punto la ragione ci ordina di interessarci agli altri; ma non è nemmeno una cosa in cui è necessario essere molto esatti: basta soddisfare la propria coscienza, cosa in cui si potrà seguire la propria inclinazione. Dio, infatti, ha stabilito l'ordine delle cose in maniera tale e ha congiunto gli uomini con un vincolo sociale così stretto, che seppure ciascuno rapportasse tutto a se stesso e non nutrisse alcuna carità per gli altri, normalmente non smetterebbe di prodigarsi per loro in tutto quanto è in suo potere, purché usi la prudenza, soprattutto se vive in un secolo in cui i costumi non siano del tutto corrotti¹¹.

Un testo più preciso ci dà la chiave di questo invito all'indifferenza (lettera a Elisabetta del 15 Settembre 1645):

Dopo aver riconosciuto la bontà di Dio, l'immortalità delle nostre anime e la grandezza dell'universo, c'è ancora una verità che ci è molto utile conoscere, ossia il fatto che, sebbene ognuno di noi sia una persona separata dalle altre, i cui interessi sono, di conseguenza, in qualche modo distinti da quelli del resto del mondo, dobbiamo tuttavia pensare che non sapremmo sussistere da soli e che siamo, infatti, una delle parti dell'universo, e più precisamente una delle parti di questa Terra, una delle parti di questo stato, di questa società, di questa famiglia, cui siamo uniti per dimora, patto e nascita¹².

«Dobbiamo tuttavia pensare»; come a proposito del principe: «mi sembra che si debba sopporre»; una litania. E però questo testo lascia intravedere che non v'è che una struttura: *metaphysice*, niente è riflessivo né simmetrico; tutto è unilaterale e decisivo. Nella fortuna, l'anima deve arrestare la riflessività, spostare la simmetria, disequilibrare la bilancia; ma, del resto, l'uomo può fare poco: il fatto è che in fondo egli non possiede idee chiare e distinte della collettività. Di Dio e dell'anima, sì, e immediatamente; dell'universo, sì, mediatamente; della società, no (o solamente a lungo termine, avrebbe detto la prima morale di Descartes). I miei interessi sono distinti da quelli del resto del mondo, per il seguente principio: «la giustizia ha, infatti, tra i sovrani limiti diversi di quelli che ha tra i privati»¹³. Ma la Provvidenza mi ha talmente unito al resto del mondo che non posso muovere il mio piccolo dito senza per ciò stesso rendere qualche servizio. Nel suo formaggio olandese non v'è topo così solitario e ben pasciuto da non voler approfittare della mano che lo nutre¹⁴.

Ne deriva un metodo razionalmente corretto e perfettamente efficace che non contraddice in nulla la metafisica cartesiana (poiché noi prenderemo le distanze tanto da quelli che parlano di *la politica* di Descartes così come da quelli che vorrebbero che l'opera di Machiavelli muovesse delle obiezioni anticipate al cartesianismo. Non è qui questione di confutazioni profetiche, né di rimaneggiamento retrospettivo, ma del rapporto di un luogo e del *suo* non-luogo), e che Descartes può impiegare contro Machiavelli come segue.

11 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2109 (AT 4, p. 316).]

12 [Ivi, p. 2085 (AT 4, p. 293).]

13 [Cfr. nota 7 (AT 4, p. 487).]

14 [Riferimento alla favola di La Fontaine, *Le rat qui s'est retiré du monde*, in J. De la Fontaine, *Fables mises en vers par Jean de La Fontaine*, 2 voll., a cura di L.-V. Saulnier, Paris, Librairie Armand Colin, 1960, qui vol. 2, p. 28, tr. it. di E. Marchi, *Il topo eremita*, in J. de La Fontaine, *Favole*, a cura di V. Lugli, Torino, Einaudi, 1995, p. 246.]

Prima regola (dell'ottimismo per togliimento degli equivoci)

La Provvidenza, nella sua perfezione metafisica, ha creato soltanto delle verità asimmetriche (perché il nulla, se non ha proprietà, a maggior ragione non ha nemmeno quella di invertire l'essere).

Perciò, se la fortuna vi fa credere che xRy implica yRx , la vostra anima sappia che solamente xRy o yRx è la relazione vera¹⁵.

Seconda regola (dell'ottimismo per equivocazione delle univocità pericolose)

La Provvidenza, nella sua perfezione metafisica, ha creato solamente verità simmetriche.

Perciò, se le urgenze della vita o i colpi di mano della Storia vi presentano una situazione ineguale: xRy implica non- yRx (il principe ha preso il potere ingiustamente; nessuno può confonderlo con un principe giusto), fate in modo *che la vostra individualità* (unione dell'anima e del corpo), confidando nelle sue inclinazioni e senza esigere di misurare troppo precisamente «fin dove la ragione» le ordinerebbe di interessarsi ai pubblici affari, *ristabilisca le simmetrie ordinarie della fortuna*. Poi potrete applicare con diritto la regola numero uno.

Risulta da queste due regole (non-cartesiane) che il Principe gioca sia il ruolo della Provvidenza che decide che quello delle urgenze della vita, e che bisogna tanto essere inclini a riconoscere la legittimità del suo potere invocando la metafisica ordinaria dei decreti calati dall'alto e fondati sulla ragione eterna, quanto a dissimulare le sue usurpazioni appellandosi al beneficio del dubbio, rendendo equivoci i casi aleatori della fortuna. Questa potrebbe essere la definizione del diritto divino: che nessuno sappia se ciò che il Re decide sia dovuto ad ispirazione oppure a calcolo, se egli continui la Creazione prolungandola nella Storia, o se la spezzi instaurando in essa una novità.

La congiunzione delle due regole appena effettuata non costituisce affatto una sorta di sornione processo a Descartes. Basti soltanto dire che non si danno idee chiare e distinte in politica, e che ciò non cambia nulla per quanto riguarda il fatto che sappiamo che la Provvidenza governa il mondo. Bisogna dunque scommettere che il Re che regna sia quello legittimo, ma il cartesianismo non vacilla né per la possibilità, né per la necessità di una tale scommessa. Il Dio vero è garanzia ultima del togliimento degli equivoci sensibili¹⁶.

15 Che si tratti di equivoci della fortuna o della vita, Descartes procede sempre nel modo seguente. Senza parlare della seconda massima della morale provvisoria, che non può essere qui evocata a causa del suo statuto, si citerà come esempio: 1) il celebre passo della IV Meditazione sull'indifferenza, grado minimo della libertà [R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* cit., p. 95 (AT 7, p. 67)]; 2) l'articolo 170 de *Le passioni dell'anima* contro l'irrisolutezza [R. Descartes, *Le passioni dell'anima* cit., p. 377 (AT 11, p. 459)]; 3) tutta la lettera del 6 Ottobre 1645 a Elisabetta, e in particolare questo passo: «Ma allorché si facciano diverse riflessioni tutte ugualmente vere, di cui alcune portano ad essere contenti, e le altre, al contrario, ce lo impediscono, mi sembra che la prudenza voglia che ci si soffermi soprattutto su quelle che ci danno soddisfazione; e perfino, poiché quasi tutte le cose del mondo sono tali che si possono considerare da un lato che le fa sembrare buone e da un altro dal quale se ne notano i difetti, credo che, se si deve usare la propria abilità in qualcosa, è soprattutto nel saperle considerare per il verso che le fa sembrare a noi più vantaggiose, purché in ciò non ci inganniamo.» [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2101 (AT 4, p. 306).]

16 «Tutti i termini da cui vengono risvegliate solo idee sensibili sono equivoci», dice Malebranche.

Semplicemente, il cartesianismo non è incompatibile con la monarchia assoluta (né la richiede, né la bandisce). Ma il fatto che forniamo una tale garanzia (a chi?) non ci impedisce di portare l'attenzione sui due procedimenti che Descartes mette in atto nel suo confronto con Machiavelli.

La lettura delle due lettere su Machiavelli ci convincerà che non c'è passo né frase che non obbedisca a queste due leggi. Il testo essenziale è proprio quello citato poco fa, che dà diritto alla forza e conferisce legittimità al principe che si pensa legittimo (mi penso legittimo, dunque lo sono: il paragone con il *cogito* è inevitabile). Questo testo, per l'appunto, obbedisce alle nostre due regole:

1. I mezzi di cui il principe si è servito per diventare principe ci sembrano equivoci. Supponiamo allora che Dio, per diritto, ecc...

2. Ma anche: i mezzi con cui il principe si è insediato paiono ai nostri occhi un'usurpazione. Ristabiliamo dunque l'equivoco: nessuno può sapere che cosa passi per la mente del principe. Machiavelli «non ha distinto a sufficienza» tra principi legittimi e illegittimi, e ciò sovverte la Giustizia. Ma noi non dobbiamo cercare di distinguere tra principi legittimi e illegittimi, perché ciò finirebbe per rovesciare il principe (e la chiarezza in questo dominio è impossibile). Infatti, a voler approfondire troppo il pensiero del principe sulla propria legittimità, si finirebbe per renderlo oscuro, proprio come succede alla verità, di cui Descartes dice a più riprese che, a volerla esaminare, la si offusca¹⁷.

Allo stesso modo, il principe deve distinguere tra amici e nemici; e se può ricorrere a tutto contro i secondi, non può farlo contro i primi. Ciò di cui parla Machiavelli si situa al di là dell'amore e dell'odio, e se Descartes conserva il machiavellismo, è soltanto contro i nemici – ciò che ne annulla l'effetto.

A titolo d'esempio, prendiamo il seguente passo:

Per quanto riguarda gli alleati, un principe deve mantenere con loro scrupolosamente la parola data, anche quando ciò gli sia pregiudizievole; non potrebbe, infatti, esserlo più di quanto gli sia utile la reputazione di non mancare mai alle promesse¹⁸.

Questo passo è, ai nostri occhi, la prova che il realismo di Descartes, che gli permette di esser d'accordo con Machiavelli su quasi tutto a livello di dettaglio, rimane tuttavia infallibilmente subordinato alla decisione metafisica. Bisogna sempre assumere che mantenere la parola servirà sempre il principe meglio che non farlo. Ora, è evidente che non esiste alcuna garanzia storica possibile di ciò. Tutte le obiezioni della lettera del Settembre 1646 potrebbero dunque essere ricondotte ad una rassicurazione di tal genere, ed utilizzano pertanto le nostre due regole. Nella maggioranza dei casi, bisogna applicare la prima regola e sperare per il meglio, ciò che è pur sempre possibile, come attesta ancora la fine della prima lettera su Machiavelli: «e poiché in tutte le questioni del mondo ci sono molte ragioni pro

(N. Malebranche, *Recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, in Id., *Œuvres complètes de Malebranche*, a cura di A. Robinet, Paris, Vrin, 1974-1991, vol. 2, p. 301, tr. it. di M. Garin, *La ricerca della verità*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 595.

17 «È una nozione così trascendentalmente chiara che è impossibile ignorarla» (lettera del 16 Ottobre 1639), R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 1061 (AT 2, p. 597).

18 [Ivi, p. 2283 (trad. mod.) (AT 4, p. 488).]

e contro, dobbiamo soffermarci a prendere in considerazione principalmente quelle che servono a farci accettare le cose che ci accadono»¹⁹.

La seconda regola è più difficile da applicare. Tuttavia, a condizione di *interpretare* il testo dell'avversario Machiavelli, funziona. È ciò che accade nel seguente passo:

Così, disapprovo la massima del capitolo 15: *Che è impossibile non rovinarsi se si vuole sempre essere perbene, poiché il mondo è molto corrotto; e che un principe, per preservarsi, deve imparare ad essere malvagio, quando l'occasione lo richiede*; a meno che, per uomo perbene, non intenda un uomo superstizioso e semplice, che non osa ingaggiare battaglia nel giorno dello Shabbat e la cui coscienza non può essere tranquilla se non cambia la religione del suo popolo. Ma, se pensiamo che un uomo perbene sia colui che fa tutto ciò che gli detta la vera ragione, è certo che è meglio cercare di esserlo sempre²⁰.

Certo, Descartes può accontentarsi di disapprovare Machiavelli allorché quest'ultimo consiglia il male, ma la sua deontologia gli impone anche di confutare le ragioni che Machiavelli adduce. Ora, essi sono d'accordo sulla corruzione del mondo (il che significa che essi accettano di pronunciare questa frase, corrente nel linguaggio dell'epoca); ma qui Descartes va più lontano di quanto non gli sarebbe necessario, arrivando ad ammettere che l'uomo perbene cadrà sempre in disgrazia, a condizione che per «uomo perbene» Machiavelli intenda «uomo superstizioso». E per l'appunto Machiavelli non intende altro che questo: un uomo perbene non è altro che un uomo che non oserebbe combattere nel giorno del Shabbat. Allora l'«a meno che» diviene un «per l'appunto», la concessione diventa causa, la reticenza confessione, e la restrizione è universalizzata. «È impossibile non rovinarsi se si vuole sempre essere perbene» non è in Machiavelli un aforisma disilluso, ma (e ovviamente bisogna leggere *Il Principe* per intero per dare il giusto valore a questa frase) ciò che designa come tale il campo impensabile e fino ad allora impensato di ciò che bisogna chiamare «la politica». È questo spazio nuovo che Machiavelli *istituisce* (perché se il principe, i Medici o chicchessia, non seppe instaurare un principato nuovo nell'Italia del Rinascimento, Machiavelli, armato di esempi e di storia, fortificò uno spazio nuovo nel dominio della teoria), ed è in relazione a questo spazio che si può giustamente dire che un uomo perbene non è che un uomo superstizioso. Ma questa frase è Descartes a pronunciarla, e come a malincuore, come un paradosso insostenibile. E certamente nessun cartesiano²¹, moralizzatore più del suo maestro, sarebbe andato così lontano; ma senza dubbio il fondatore del *cogito* e della filosofia moderna aveva, più dei suoi successori, il potere di avventurarsi fino ai limiti del proprio pensiero. Limite che qui egli ad un tempo supera e non supera, enunciando in un lampo, e sotto forma di negazione, la verità della propria non-politica.

Perché non si può certo dire che Descartes non comprenda il realismo di Machiavelli: egli sa e dice che in politica si possono usare dei mezzi immorali, e se si tratta di realismo, se ne può sempre discutere. La sordità di Descartes è più fondamentale, e ad essere sorda con lui è tutta la politica classica. Non incontra in Machiavelli una semplice obiezione, né ne *Il Principe* una lezione di realismo. Non si scontra con una contraddizione, né con un ostacolo. Nemmeno cerca di eludere qualcosa. Solamente, egli *misconosce* interamente uno spazio altro, una differenza senza identità. O ancora, nel momento inconscio di questo

19 [Ivi, p. 2287 (AT 4, p. 492).]

20 [Ivi, p. 2285 (AT 4, p. 490).]

21 Non può qui essere questione di Spinoza, che ha assegnato a Machiavelli il posto che tutti sanno.

lampo che gli fa dire «a meno che», gli si apre, soltanto perché si richiuda per sempre, il luogo stesso della storia; e gli si rivela, come una possibile cosa senza importanza, il punto in cui il suo a-storicismo incontra ed esclude la *verità effettuale della cosa*²².

E per guarire una tale ferita, più grave per il fatto di non essere sentita, egli leggerà i *Discorsi*, per dichiarare a Elisabetta, nella lettera del Novembre 1646: «Ho poi letto i suoi *Discorsi su Tito Livio* e non vi ho trovato nulla di brutto»²³.

Tutti i *Discorsi* per averla vinta sul solo libro *Il Principe*, perché l'equilibrio sia ristabilito dopo l'oscillazione equivoca, perché l'ottimismo sia salvo; un volume pesante e innocente, misurato sul suo peso di rassicurazione: come il riposo metafisico e vuoto dello Shabbat, per controbilanciare le fatiche della settimana.

ANNESSO

Per chiarire ciò che abbiamo detto sull'unilateralità del *cogito* e sulle simmetrie della fortuna, chiederò il permesso di aggiungere una colonna alla tabella strutturale proposta da Michel Serres in un articolo della «Revue Philosophique»²⁴, verso cui il mio debito è notevole. Sulla base di una convincente lettura di un passaggio della regola III, in questo articolo Serres porta alla luce una analogia di struttura tra livelli alquanto differenti del cartesianismo: sia dell'ordine intra-intuitivo del *cogito*, sottomesso alla non-transitività (all'unilateralità), sia dell'ordine discorsivo e transitivo, che richiede uno spostamento del pensiero. Si può ricordare a questo proposito che i contenuti pre-geometrici del *cogito*, che esso è in pieno diritto di percepire, o in altre parole i rapporti di necessità e sufficienza tra le tre dimensioni, non cadono sotto la giurisdizione del genio maligno, il quale attende l'anima al momento dei suoi spostamenti, e non a quello delle sue appercezioni immobili. Solo successivamente sarà garantito, da Dio, l'ordine delle ragioni come metodo discorsivo. Aggiungiamo a questo che i rapporti, intransitivi e transitivi, che fondano due ordini differenti, hanno per effetto di ridurre il *disordine* radicale della Fortuna, che potrebbe essere rappresentato per ogni livello nel seguente modo:

TABELLA DI M. SERRES			Aggiunta nostra: IL CAMPO della FORTUNA, cioè della morale e della politica, che contiene:
METODO	Intuizione	Deduzione	Equivoci da togliere
MODELLO MECCANICO	Topografia	Trasmissione	Equilibri da distruggere
MODELLO GEOMETRICO	Intuizione spaziale	Sequenza di similitudini	«Difficoltà che si incontrano» da risolvere
MODELLO GENERALE	Figura	Movimento	Immobilità (imbarazzo della mente) da scongiurare
FILOSOFIA	<i>Cogito, sum</i>	Ordine delle ragioni	Irresolutezza della mente da guarire

22 N. Machiavelli, *De Principatibus*, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di R. Rinaldi et al., Torino, Utet, 1999, vol.1, tomo 1, p. 270.

23 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2319 (AT 4, p. 531).]

24 [M. Serres, *Un modèle mathématique du cogito* cit.]

Osservazioni:

1) la linea che separa la nostra colonna dalla tabella di Serres rappresenta il passaggio dal fatto al diritto, dall'opinione alla filosofia, ecc.;

2) nella colonna dell'intuizione si potrebbero aggiungere i libri, e sotto quella della deduzione i viaggi. Libri e viaggi (i libri della vita) sono, nella condotta di vita, figure privilegiate dell'apprendistato (si veda *Discorso sul metodo*, I), tali che una volta compiute e esperite come altrettante *impasse*, non resta altro che la filosofia per condurre alla verità.

II. Punto d'appoggio e punto di vista

Più sopra, «storia» e «politica» sono state menzionate impunemente. Si vuole con ciò significare un campo nuovo, quello del materialismo storico, che attende Marx per trovare il suo proprio luogo. È a questa attesa che bisogna dare uno statuto. O piuttosto, a questa non-attesa, perché, nell'attesa che una scienza sia prodotta, coloro che vivono in questa attesa in realtà non attendono nulla. Vogliamo dire, per l'appunto, che Descartes non ha atteso Marx come si lascia ad un pioniere futuro un campo da arare; ha semplicemente ignorato il campo e sistemato il catasto in altro modo. E nemmeno Machiavelli si attendeva qualcosa quando ha dichiarato che tale campo era arabile e ha fatto posto per esso nella terra ideologica che gli era stata concessa. Ma può essere anche soltanto chiamato «campo» ciò che non è ancora stato decifrato? Si può annunciare una *terra incognita* sulla quale il piede si posa appena?

Se dobbiamo parlare di storia, bisogna ben riconoscere che Machiavelli non la inventa almeno nel senso che essa era già *data*; la Storia come passato storico, come imprese e come racconti, Machiavelli la trova, proprio come la trova lo stesso Descartes; e ben conosceva, come Descartes e come tutti, la storia come azione da compiere, decisione da prendere, campagne da condurre e discorsi da tenere, incontri da organizzare ed eserciti da arruolare. Descartes partecipò a diverse campagne militari; di qualcuna, Machiavelli fu l'organizzatore.

È questa Storia, che abbiamo poco fa definito il dominio della Fortuna, che per Machiavelli è un eterno ritorno:

Non si maravigli alcuno se, nel parlare che io farò de' principati al tucto nuovi e di principe e di stato, io addurrò grandissimi exempli. Perché, caminando gli uomini sempre per le vie battuti da altri e procedendo nelle actioni loro con le imitazioni, né si potendo le vie di altri al tutto tenere né alla virtù di queglii che tu imiti aggiugnere, debbe uno omo prudente entrare sempre per vie battute da uomini grandi e queglii che sono stati eccellentissimi imitare; acciò che, se la sua virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore²⁵.

Ecco perché «debbe il principe leggere le storie»²⁶. Di più: non si dà storia che nella misura in cui si dà oblio di soluzioni già trovate. Se dunque si vuole parlare di storia nel senso tradizionale, Machiavelli è lettore degli Antichi, e soprattutto di Livio; ed egli vi si immerge più che ogni altro, oseremo dire anche più di Bossuet stesso, per il quale esiste un progresso generale della storia, o che per lo meno sosteneva l'impossibilità di riportare ciò che chiamava un'epoca ad un'altra.

25 N. Machiavelli, *De Principatibus* cit., pp. 157-158.

26 Ivi, p. 267.

Ma un punto è essenziale: l'idea, appena trascendentale, che i sentieri siano sempre già stati aperti da altri sostiene quella per cui gli esempi da seguire hanno la meglio sui principi da trovare. È qui che qualcosa vacilla: non si può nemmeno dire che Machiavelli ragioni *a partire* da esempi (come fa Leibniz), ma piuttosto che egli ragioni *per* esempi. Ne *Il Principe*, al limite (spesso raggiunto), non ci sono che esempi. Egli dice, magnificamente: «nel mondo non è se non vulgo»²⁷. Negli esempi, Machiavelli è sempre magnifico. Come in Nietzsche²⁸, l'eterno ritorno va di pari passo con un pluralismo che non ricorre ad altro che a se stesso. E non era per caso se Elisabetta, la principessa spodestata – colei che aveva letto *Il Principe* con mire di restaurazione, colei che aveva un interesse reale alla lettura de *Il Principe*²⁹, e che, principessa senza altro «che il titolo»³⁰, portava alla macina Cartesiana il grano della storia, dei troni, delle battaglie, delle ingiustizie e delle follie – poteva comprendere le mezze parole del disegno machiavelliano; e se, dopo aver parzialmente giustificato Cesare Borgia per aver preferito rapide violenze ad una «lunga serie di miserie», si affrettava a ridarsi un contegno aggiungendo: «Ma, se sbaglia a prendere come massime generali quelle che dobbiamo mettere in pratica solo in pochissime occasioni, ugualmente, pecca in ciò come quasi tutti i santi padri e i filosofi antichi che fanno la stessa cosa. Credo che ciò derivi dal piacere di parlare per paradossi, che poi spiegano ai loro scolari»³¹. A Descartes non rimaneva che rincarare questa concessione della principessa, dicendo: «è vero infatti che l'intenzione di lodare Cesare Borgia gli fa stabilire massime generali a giustificazione di azioni particolari che difficilmente possono essere difese»³². Descartes qui non può che misconoscere (non per svista, ma perché il razionalismo classico, e in particolare il razionalismo giuridico, si definisce mediante l'atto di sussunzione di qualsivoglia esempio sotto una legge, e non di una legge sotto un esempio) lo statuto degli esempi in Machiavelli, che non sono esempi di nulla, ma la vera e propria materia – se non il motore – della storia, e che designano le forze che la muovono, i processi che la comandano; in breve, le strutture che il materialismo storico deve produrre. Perché qui, se non si va fino in fondo, e fino alla possibilità della scienza, non si può che considerare gli esempi citati da Machiavelli che come esempi di qualcos'altro; e non rimane allora altra scelta se non quella di compensare l'accusa di empirismo (una grande ingiuria in Occidente) con il merito di realismo (nemmeno questo un grande elogio in Occidente).

Ma Elisabetta aveva compreso l'essenziale: «le massime di questo autore tendono tutte all'instaurazione»³³. Ora, questa instaurazione del principato è quella «novità» che

27 Ivi, p. 302.

28 Bisogna qui seguire fedelmente la lettura di Nietzsche di Deleuze. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche*, tr. it. di F. Rella, Milano, SE, 1997.

29 Nel 1640, anno in cui lo leggeva, era apparso un libro sulla legittimità della restaurazione del suo casato, rovesciato nella battaglia della Montagne-Blanche del 1620. Si pensa che Descartes fosse alla, se non della, battaglia.

30 Lettera del 10 ottobre 1646, in R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2311 (AT 4, p. 522, tr. mod.).

31 [*Ibidem* (AT 4, p. 521).]

32 [Ivi, p. 2319 (AT 4, p. 531).]

33 [Ivi, p. 2309 (tr. mod.) (AT 4, p. 520)]. La traduzione italiana rende «établissement» con «stabilità», con l'effetto di capovolgere il senso del discorso della Principessa Elisabetta, la quale aveva per l'appunto compreso la «pericolosità» di Machiavelli per il pensiero politico classico (e anche per la pratica politica). «Établissement» indica l'atto dello «stabilire», ma nel senso (opposto a quello di «stabilità») di «instaurazione» come atto innovatore sul piano delle istituzioni e, dunque, della storia. Nel corso di Althusser su Machiavelli cui Regnault si ispira (cfr. nota 2), questo atto è reso con il termine «*commencement*», termine centrale nella filosofia althusseriana e che è per la prima

storicamente non ha avuto luogo, ma è anche ciò di cui Machiavelli trova il luogo teorico. E la novità teorica è ciò che deve garantire che gli esempi possano essere impiegati senza sussunzione, cioè che ci sia sempre un esempio da «instaurare». Esempio si oppone a modello. Nell'ambito della giustizia, si stabilisce un esempio perché le cose non si ripetano più. Ora, è proprio questa instaurazione che impone alla simmetria dell'eterno ritorno l'unilateralità della novità.

Si potrebbe proporre come controprova l'analogia seguente tra Descartes e Machiavelli, il cui criterio formale sarebbe quello di sostituire, alla simmetria « xRy implica yRx », l'asimmetria « xRy implica non(yRx)». Il principe giocherebbe allora in Machiavelli il ruolo del *cogito* in Descartes, il quale in effetti istituisce il rapporto ipermatematico unilaterale dell'«io penso» all'«io sono» (nello stesso senso in cui la linea dritta implica la linea, ma non l'inverso). È allora la metafisica ad essere, in Descartes, il luogo dei rapporti unilaterali, corrispondenti alla nuova politica di Machiavelli; e il dominio simmetrico della Fortuna sarebbe in Descartes l'analogo della storia «ciclica» in Machiavelli:

	DESCARTES	MACHIAVELLI
SIMMETRIA	Fortuna, luogo degli equivoci	Eterno ritorno in storia
ASIMMETRIA	Decisione del <i>cogito</i>	Instaurazione del principe nuovo

Ma se si considera che per Descartes il principe è l'autore della propria legittimità, si potrebbe anche proporre quest'altra configurazione, la quale renderebbe analoghi non tanto dei rapporti formali, ma dei domini:

	DESCARTES	MACHIAVELLI
IL DATO	Fortuna: bisogna supportare il principe legittimo	Instaurazione del principe nuovo, che infine decentra l'eterno ritorno
LA METAFISICA	Il <i>cogito</i> : unilaterali di diritto	La Storia trascendentale: l'eterno ritorno

Ora, la possibilità stessa di queste due analogie e l'impossibilità di preferire l'una all'altra sono sufficienti per dimostrare che una tale struttura non è significativa e deve essere abbandonata. Apparentemente, il Principe è come un *cogito* e il *cogito* come un Principe. Ma in realtà essi appartengono a campi differenti. Apparentemente, i campi istituiti da ciascuno degli autori (la metafisica, il materialismo storico) hanno la funzione di introdurre un ordine nel campo ambiguo della Fortuna, ma ciò avviene per mezzo di operazioni radicalmente diverse: in Descartes, la metafisica rende di diritto possibile la sussunzione dei casi sotto la regola che ci porta a scommettere sulla legittimità del principe; in Machiavelli, è il materialismo che rende impossibile la sussunzione degli esempi sotto alcuna regola: è questo ciò che sovverte la nozione stessa di regola e la storicizza esemplificandola. Insomma, da qualunque lato guardiamo le nostre analogie, ce n'è sempre uno che fa riemergere la differenza. Per l'appunto, il fatto che Machiavelli dichiara che non si dà legge che dell'oggetto di cui essa può essere la legge (non esempio della legge, ma

legge dell'esempio, così come ci saranno in Marx leggi *del* modo di produzione capitalista) basta ad escludere qualsiasi ricorso ad un analogismo strutturale. In qualunque modo cerchiamo di tenere in piedi una analogia tra due oggetti, uno dei due in particolare – e non: *uno dei due indifferente* – vi si sottrae. Bisogna dunque che manteniamo aperta una rottura³⁴ tra Machiavelli e Descartes, senza tenere conto della differenza d'epoca e ammettendo, comunque, che Machiavelli non avanza granché al di là di essa.

Per riassumere: dire che una differenza non si lascia «strutturare» significa denotare l'effetto di una rottura; e per dare ragione di questa differenza e indicare questa rottura è sufficiente sottolineare che il processo di esemplificazione è in Machiavelli tale per cui egli non può far passare le leggi che enuncia né per sussunzioni razionaliste, né per generalizzazioni empiriste. Machiavelli non è né razionalista, né empirista; non è però nemmeno uno scienziato, e ciò impedirebbe in effetti di definire la sua rottura «epistemologica» in senso bachelardiano. Se non fosse che, dato che nessuno è in grado di rimanere nella rottura, né Descartes, né Machiavelli, né noi, né io, bisogna ben essere o al di qua o al di là di essa; e se non fosse che è il fatto di aver costituito una scienza ciò che costituisce tanto la rottura quanto l'averla attraversata. Non c'è dunque rottura che non sia epistemologica. Così, per assegnare a Machiavelli il suo posto si potrebbe riprendere la formula che Canguilhem applica a Galileo: «non diceva il vero: era nel vero»³⁵ – con la differenza che Machiavelli, nel vero, non dice granché – anche se, cavaliere solitario, azzarda qualche passo.

Tentiamo ora di chiarire una posizione tanto instabile.

34 [Rendiamo, qui e nelle seguenti occorrenze, «*coupure*» con «rottura», in linea con la terminologia althusseriana di ispirazione bachelardiana (e in linea con le traduzioni italiane correnti), cui Regnault si riferisce]

35 G. Canguilhem, *La signification de l'œuvre de Galilée et la leçon de l'homme*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences» 17, 68-69 (1964), p. 218.

I- Archimede, secondo Pappo: «datemi un punto d'appoggio, e solleverò il mondo».

II- Descartes: «Come Archimede non chiedeva che un punto d'appoggio, purché saldo e immobile, per spostare la terra intera, anch'io potrò avere grandi speranze, se mai scoprirò anche soltanto pochissimo di certo, appunto, e fermo»³⁶ (indica con ciò il *cogito*).

III- Machiavelli: «nè voglio sia imputata presumptione, se uno uomo di basso et infimo stato ardiscie discorrere e regolare e governi de' principi. Perché, così come coloro che disegnano e paesi si pongano bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' luoghi bassi si pongano alto sopra ' monti; similmente, ad cognoscere bene la natura de' populi bisogna essere principe, et ad cognoscere bene quella de' principi conviene essere popolare»³⁷.

IV- Descartes: «Del resto, non condivido l'opinione di questo autore nemmeno in quel che dice nella Prefazione [segue il riassunto del testo precedente]. Infatti la matita rappresenta solo le cose che vediamo da lontano; ma le principali ragioni delle azioni dei principi risiedono spesso in circostanze così particolari che, se non si è principi o non si è stati messi a lungo a parte dei loro segreti, non le si saprebbe immaginare»³⁸.

1) Dalla prima proposizione si dedurrà che ci si può sempre collocare su Sirio per vedere Archimede sollevare la terra, ma solo procedendo per immagini, o illusioni. Infatti, il punto di Archimede è un «punto del sapere»; un buon archimedeo, platonico nell'anima, sa che l'esperienza è inutile e che solo la meccanica prova la possibilità di un tal punto, senza che nessuno lo occupi. Non restano allora che due posizioni possibili: essere sul punto decentrato della scienza, o restare sulla superficie rotonda di ciò che non è scienza.

2) Se si applica questa deduzione alla seconda proposizione, non resta che il punto d'appoggio del *cogito*, poiché tutti i punti d'appoggio, terrestri o storici, vacillano nell'equivoco. La garanzia del *cogito* è allora solo Dio, suo contrappunto: «Singolarmente – scrive Lacan – Descartes segue la strada del preservarlo [il *cogito*] dal Dio ingannatore, e con ciò è il suo partner ch'egli preserva al punto di spingerlo all'esorbitante privilegio di non garantire le verità eterne se non per il fatto di esserne il creatore»³⁹. La quarta proposizione conferma la seconda e nega che il punto d'appoggio del *cogito* possa essere un punto di vista sulla Storia. Ognuno, Principe compreso, non ha per sé che il proprio *cogito*; ed anche a supporre che il Principe abbia, per grazia divina, un'idea chiara e distinta a noi inaccessibile sulla legittimità della sua presa del potere, rimarrebbe comunque vero che nessun suddito⁴⁰ avrebbe più diritto di esame di quanto un *cogito* ne avrebbe su un altro *cogito*. Lacan dice inoltre: «'Cogito ergo sum' ubi cogito sum... Beninteso ciò mi limita a non esserci, nel mio essere, che nella misura in cui penso che sono nel mio

36 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* cit., p. 40 (AT 7, p. 17).

37 N. Machiavelli, *De Principatibus* cit., pp. 109-110. Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 273, tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2003, pp. 282-283.

38 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2287 (AT 4, 492)]. Nella lettera del 10 Ottobre 1646 [Ivi, p. 2311 (AT 4, p. 522)] si trova l'ultima ripresa, da parte di Elisabetta, di questa ripresa di Descartes.

39 J. Lacan, *Écrits* cit., p. 856, tr. it. cit., vol. 2, p. 870.

40 [Com'è noto, in italiano l'ambivalenza del termine francese «sujet», al contempo «suddito» e «soggetto», viene persa. In queste pagine va tenuto presente il riferimento al *sujet* lacaniano.]

pensiero; in quale misura io lo pensi veramente, non riguarda che me, e, se lo dico, non interessa a nessuno»⁴¹.

3) In Machiavelli, il pensiero del Principe interessa il pensiero del suddito. Ciò senza dubbio significa che sono gli uomini a fare, o perlomeno a scrivere, la propria storia. Ma se applichiamo la deduzione precedente a questa proposizione III, ciò significa allora che non ci sono che due punti: il punto di vista di una scienza che, poiché ricorre all' esemplificazione storica, cessa di essere platonica e diviene sperimentale, e che diventa perciò allo stesso tempo punto d'appoggio per l'instaurazione della novità nella teoria e punto di applicazione in cui questa instaurazione prende il proprio posto all'interno della storia.

Ciò che dobbiamo concludere da questo confronto di topiche è che c'è sempre solo un punto per volta a partire dal quale può darsi sapere; che in Archimede e in Machiavelli questo «punto del sapere» è assegnabile e si raddoppia con un punto di applicazione (la Terra, la materia storica); la differenza tra i due è però che se si è platonici non c'è bisogno di sperimentare, mentre invece l'esperimento è d'obbligo se si è machiavelliani.

In Descartes non c'è che un punto *di vista*, che è quello della filosofia e della metafisica, e al quale tutti gli altri devono essere rapportati.

Soprattutto, bisogna notare che al di fuori dei punti appena designati non se ne danno altri, e in particolare nessun *tertium punctum*, nessuna Sirio da cui considerare assieme Descartes e Machiavelli; e il punto epistemologico in cui ci situiamo per designare la rottura tra loro è esso stesso, senza dubbio, solo un punto di vista: non cartesiano, ma altrettanto filosofico. Ecco perché, in nome dell'impossibilità di trovare una struttura senza differenza che includa sia Descartes che Machiavelli (ed anche, in nome del numero finito e limitato delle posizioni possibili, una struttura che integri assieme il XVI secolo e Machiavelli), bisogna escludere ogni ricorso ad una configurazione archeologica⁴².

Una metafisica senza rottura non può concordare con un pensiero che subisce da parte a parte la rottura che, sulla base di un campo di empiricità di cui esso non riesce a sbarazzarsi altrettanto bene che la metafisica, lo situa in un campo nuovo che esso non percorre né domina, ma in cui si svolge. Di una tale sovrapposizione, se la si volesse sostenere, soffrirebbe tanto il sistema cartesiano che l'instaurazione machiavelliana.

Questo andirivieni tra il punto di vista e il punto d'appoggio che è *Il Principe* (io vi appoggio con il mio sapere, voi appoggiatevi con le vostre armi), e che è l'attestazione sperimentale della scienza storica, non può coincidere con l'esclusione cartesiana della fortuna come luogo degli equivoci, con questo punto di vista universale che ha bisogno di tutta l'evidenza più immobile per percepire i propri contenuti, e della bontà del Dio vero per autorizzare i propri spostamenti. Questo è il motivo per cui la *res extensa* è priva di punti privilegiati. Il cartesianismo è un quasi-eleatismo, non una dialettica.

L'operazione essenziale della metafisica cartesiana non era tanto il fatto di riempire o bloccare questo spazio del vero che Machiavelli aveva aperto, pur senza dirlo (ancora si

41 Ivi, p. 516; tr. it. cit., vol. 1, p. 511. [Più precisamente, il testo di Lacan recita: «'cogito ergo sum', ubi cogito, ibi sum...».]

42 È ciò che lascia intendere M. Foucault a proposito della politica in *Les mots et les choses*, quando spiega che il sistema di adeguazione delle ricchezze alla configurazione che esso implica avviene sempre al prezzo di una trasformazione dalla quale la storia naturale, già teorica per natura, è esente: «le ricchezze sono segni prodotti, moltiplicati, modificati dagli uomini; la teoria delle ricchezze è connessa da un capo all'altro con una politica» (M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 218, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1970, p. 225).

appella alla virtù per nominare l'instaurazione); ma piuttosto di negarlo: ed è questa la funzione della teoria delle idee chiare, che le nega alla politica. Ci si guardi dal genetismo: diciamo la funzione, non il fine. Il *cogito* non è il rifiuto della politica come scienza, ma il mezzo per farne a meno. Non può quindi esserci politica cartesiana. O piuttosto sì: la politica cartesiana è una politica come un'altra; non una scienza, ma una strategia.

III. «La bilancia in cui le congetture sul passato fanno oscillare le promesse del futuro»⁴³

Se materialismo vuol dire abbandonare la sussunzione degli esempi sotto una legge razionale, ed adottare il punto di vista epistemologico per il quale non c'è teoria che *dei* suoi propri oggetti, si ammetterà che il materialismo epistemologico di Machiavelli costituisce un esempio di metodo storico. È questo materialismo che, più sopra, cercavamo di portare alla luce. Ma così, dimostrando con l'esempio che non si danno che esempi, si ottiene un materialismo *in* storia, e non un materialismo *della* storia; quest'ultima rimane un oggetto *dato, incontrato*, invece di essere un oggetto da costruire. Allora il materialismo stesso sarebbe un progetto epistemologico, la fedele filosofia di una scienza a venire, una nottola che ha spiccato il volo troppo presto, un mostro. Così, per dimostrare che si tratta di altra cosa della storia in quanto letta o fatta, bisognerebbe che si trattasse della storia in quanto costruita, o in quanto se ne fa la teoria. Non diremo qui che Machiavelli sia arrivato a tanto, ma solamente che ne ha mostrato l'intenzione e la direzione e che si è dotato del minimo dei mezzi per farlo. La soluzione è la seguente: Machiavelli non si accontenta della storia *data*, e non costruisce la teoria della storia; piuttosto, egli resta tra le due, e ciò acquista un senso se diciamo che egli *disfa* la prima storia. Per vederlo, i concetti di storicizzazione primaria e secondaria ci serviranno ora da chiave di lettura.

Li introdurremo nelle seguenti proposizioni, che riassumono un passo della fine del primo capitolo della relazione al congresso di Roma⁴⁴, in cui Lacan ha scelto precisamente il punto che comanda dall'alto tutte le cosiddette scienze dell'interpretazione. Non nuocerebbe agli storici andarselo a vedere, dato che essi continuano ad oscillare tra la catena empirica degli eventi e la carne idealista della resurrezione, lasciando una delle due sedie sempre vuota.

I.

Il fatto è che per Freud [si tratta] di rimemorazione cioè di storia, facendo poggiare unicamente sul coltello della certezza di data la bilancia in cui le congetture sul passato fanno oscillare le promesse del futuro. Siamo categorici: nell'anamnesi psicoanalitica non si tratta di realtà, ma di verità, giacché è effetto di una parola piena il riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future, quali le costituisce quella poca libertà con cui il soggetto le rende presenti⁴⁵.

Ne segue che che la storia deve tenere conto:

43 [Si tratta di una citazione da Lacan. Cfr. nota seguente.]

44 [Si tratta del testo di Lacan *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* cit. Cfr. nota 2.]

45 J. Lacan, *Écrits* cit., p. 256; tr. it. cit., vol. 1, p. 249.

a) del coltello della certezza di data: questo è l'intollerabile punto di realtà di cui la storia (del soggetto) non può fare a meno, e il solo senso che la parola «realtà» dovrebbe d'ora in poi avere: un nucleo di impossibilità, secondo l'espressione di Lacan, ovvero il minimo empirico che, essendo minimo, non è nemmeno empirico (che il collo di Luigi XVI sia stato tagliato è certo un fatto, un «reale», ma sapere quello che ciò ha significato e significa non è dell'ordine della realtà, ma della verità⁴⁶);

b) del fatto che questo coltello senza dimensioni non può assegnare alcuna data senza che il fatto prodotto sia già sottomesso alla storicizzazione primaria: «gli eventi si generano in una storicizzazione primaria, in altri termini la storia si fa già sulla scena dove la si reciterà una volta scritta, nel foro interno come nel foro esterno»⁴⁷;

c) del fatto che le congetture di un discorso conscio su un passato già di per sé storico non possono essere altro che il lavoro di una storicizzazione secondaria, che ha bisogno di costruire retrospettivamente la prima storia operando, su ciò che resta di essa, le distorsioni necessarie per tenere un discorso «ricucito» di menzogne o spazi bianchi⁴⁸.

II.

Il lavoro terapeutico o scientifico consiste nello «scucire» le distorsioni secondarie che persistono sotto la censura, e che se ne sono nutrite negativamente, fino a che sia terminata la «storicizzazione attuale», che consiste nel dire al soggetto non tanto: «il tuo inconscio era in realtà la tua storia», ma «la tua 'storia' era, in realtà, l'inconscio». In questo senso, la storicizzazione primaria trova il suo posto dopo la storicizzazione secondaria. Si è dunque approfittato del minimo di libertà del soggetto per far vacillare il coltello e per sostituire, alla storicizzazione distorsiva del discorso conscio, la storia vera che, per il fatto che riconduce questo discorso alle sue pretese origini, è la sola a poter liberare il discorso «ricucito» dalle sue distorsioni, dai suoi orli e dai suoi strappi, e a poter «riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future».

III.

Bisogna applicare ciò che precede alla Storia. Applicare non è la parola giusta, perché qui si tratta della stessa struttura, e non c'è alcuna ragione per inscrivere in questo gioco di storicizzazioni e retrospezioni alcuna istanza che permetta di differenziare tra aspetto individuale e aspetto collettivo. L'inconscio, si sa, non è più collettivo per Freud che per Marx; e le categorie di individuo e società vanno qui lasciate alle false questioni dei sociologi romantici. Ma abbiamo tutto il diritto di sollevare a questo punto il problema della «presa di coscienza» in Marx, il quale, nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, le lascia fare il suo corso, senza incanalarla né gonfiarla, tra le dighe del modo di produzione, quando parla delle «forme ideologiche nelle quali gli uomini prendono coscienza» del conflitto tra le forze produttive e i rapporti di produzione; e quando chiede che si distingua attentamente tra queste forme e la scienza di questo conflitto (si aggiungerà: e anche, dalla scienza di queste forme)⁴⁹.

46 «[La] storia costituisce... l'emergenza della verità nel reale». Ivi, p. 257, tr. it. cit., vol. 1, p. 251.

47 [Ivi, p. 261; tr. it. cit., vol. 1, p. 257.]

48 Si vorrà ben evitare di considerare il nostro ordine di esposizione – a meno di non voler comprendere nulla di esso – come a sua volta storico. Tempo, se si vuole, del sapere.

49 Si potrebbe mettere a confronto la frase di Marx «l'umanità si propone soltanto i compiti che può realizzare» [K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Band 13, Berlin, Dietz Verlag, 1961, p. 9, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica*

IV.

Ciò che precede va a maggior ragione applicato alla politica, la quale, in quanto azione, presuppone una libertà e un fine; ed è questo che fa al massimo grado emergere la verità nel reale.

Ora, queste considerazioni del fine e del compito da realizzare ricevono il loro statuto teorico nel momento in cui viene chiarito che la storicizzazione secondaria ha, in primo luogo, la funzione in atto di un *ideale* (e si potrebbe dire, con Kant, di un imperativo, poiché qui si tratta di ciò che definirebbe l'azione politica in quanto «pratica»). Come sostiene Lacan, è questo il ruolo delle «pretese leggi della storia», nella misura in cui esse sono eminentemente progressiste e nella misura in cui danno alla storia la forma biologica dello sviluppo di un embrione (rappresentando la storia come un compito o un ideale non si esce infatti da questo genetismo). Cospirano a questo progetto – tale, infatti, è – tanto Bossuet quanto Comte e il Marx della «presa di coscienza», così come *per necessità* ogni uomo politico e Machiavelli stesso, come testimonia il seguente passo dei *Discorsi*:

Affermo bene di nuovo questo essere verissimo, secondo che per tutte le istorie si vede, che gli uomini possono secondare le fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi e non rompergli; debbono bene non si abbandonare mai; perché non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse e incognite, hanno sempre a sperare e, sperando, non si abbandonare in qualunque fortuna e in qualunque travaglio si truovino⁵⁰.

Ma, applicando ancora i principi enunciati più sopra, bisogna aggiungere: la storicizzazione secondaria non è la scienza, e chi dispone di una scienza della storia, o di qualcosa che gli somigli, deve andare più lontano: deve cioè ricondurre alla storicizzazione primaria gli ideali censurati (più resistenti proprio per essere stati censurati) dei soggetti e dei popoli per arrivare ad estirpare il trauma primitivo e ad ottenere guarigioni nell'analisi e nella storia. Il fatto è che chi si riempie la bocca soltanto col «progresso», e che lo applica a sé come se fosse un embrione, non vuole né cambiare, né guarire.

Stabiliremo dunque una differenza di principio tra gli autori della storicizzazione secondaria e quelli della scienza (possibile o reale), cioè in definitiva quelli della storicizzazione primaria, della storia senza distorsioni né censure. Ai margini della chiacchiera menzognera che occupa il centro della scena, bisogna che ci sia posto – un posto ambiguo e vacillante – tanto per gli storici della storicizzazione primaria che per gli scienziati, capaci di «disfare» le pagine ufficiali e di smantellare i macchinari della coscienza. Una tale coincidenza non può che avere luogo nella storia. Quando diciamo che Machiavelli è al di là della rottura e che, però, non azzarda che un piccolo passo al di là di essa, non vogliamo attribuirgli altro posto che quello; un posto instabile, certo, ma che non lascia alcun spazio vacante per gli storici ufficiali.

A) Gli storici «secondari» dei tempi classici saranno quelli che avranno offuscato l'usurpazione del principe e che, nascondendo il fatto che i traumi primitivi erano già stati un evento storico e non un'origine innocente, abbozzano una storia continua e pro-

dell'economia politica, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 5] con quella di Lacan, citata sopra, sulla libertà del soggetto tra le contingenze passate e le necessità future. Questo *entre-deux* del soggetto è lo spazio che gli resta per prendere coscienza di un compito, con l'aiuto della scienza.

50 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro II, XXI, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli* cit., vol. 1, tomo 1, p. 921.

gressiva. Questo tipo di storia comincia forse quando Polibio (che Machiavelli leggeva) scrive, nella prefazione al suo primo libro:

come la fortuna ha vòlto quasi tutte le vicende del mondo verso una sola direzione, e le ha costrette tutte a dirigersi verso una sola e stessa mèta, così bisogna, per mezzo della storia, presentare ai lettori in un'unica visione complessiva i modi con cui la fortuna ha agito per portare a compimento le vicende universali. E infatti è stato soprattutto questo che ci ha invitato e spinto a intraprendere l'opera storica; e insieme a questo anche il fatto che nessuno dei nostri contemporanei si è dedicato a una trattazione generale delle vicende storiche [...] Nessuno pensa di esaminare, almeno per quanto ne sappiamo noi, l'ordinamento generale e complessivo degli eventi, quando e da dove prese avvio e come giunse a compimento⁵¹.

Questo tipo di storia si ripresenta quando Bossuet divide in epoche una Storia Universale monarchizzata fino al midollo. Storici del progresso, dell'ideale e della speranza.

«Un giorno tutto andrà bene, ecco la nostra speranza; tutto è bene oggi, ecco l'illusione»⁵²,

dice Voltaire, altro storico progressista, che non si accorge di dire in due versi la stessa cosa: se «un giorno...», perché non «oggi»?

Anche Machiavelli ricorre talvolta a questo genere di storia quando vuole incoraggiare, rassicurare, e allo stesso tempo ingannare. Ma questo è il lato trascurabile di Machiavelli.

Possiamo ora dedurre per differenza, all'interno di questo concerto, le discordanze rispettive di Descartes e (del lato essenziale) di Machiavelli.

B) Descartes, si ricorderà, si trova al di qua dei limiti del classicismo, pur avventurandosi talvolta fino a questi limiti stessi. Ne deriva che egli difficilmente procede alle storicizzazioni secondarie se non in via negativa, per negazione. Altrimenti detto, egli dichiara due cose:

La prima è che il principe è egli stesso autore della legittimità della propria presa del potere. Con ciò, egli designa di fatto la storicizzazione primaria che non può non definire ogni evento: un preteso stadio istintuale è prima di tutto una stimate storica: «pagina di vergogna che si dimentica o si annulla, o pagina di gloria che obbliga»⁵³. Ciò vale per il principe, che è immediatamente lo storico di se stesso.

Poi, che ne deriva che nessuno può spettegolare sul principe. Ciò ricopre immediatamente la storicizzazione primaria d'un manto di illeggibilità, al quale non si può a dire il vero imputare di dissimulare nulla: il re è nudo, ma nessuno lo vede, e nessuno vede nemmeno il manto. Un Bossuet ricama ancor più ampi ornamenti intorno alle azioni dei principi: di esse fa delle epoche. Dunque per Descartes non si dà Storia, essendo la Storia

51 Polibio, *Storie*, 4 voll., a cura di D. Musti, Milano, Rizzoli, 2001-2003, qui vol. 1, pp. 199-201.

52 «Un jour tout sera bien, voilà notre espérance; / Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion». Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), in Id., *Œuvres Complètes*, Paris, Institut de France, 1876, vol. 12, p. 513, tr. it. in A. Tagliapietra (a cura di), *Sulla Catastrofe: l'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 8.

53 J. Lacan, *Écrits* cit., p. 261, tr. it. cit., vol. 1, p. 255.

primaria affare dei principi, meglio posizionati di noi, ed essendo la Storia secondaria soltanto il fumo bastevole a nascondere quella primaria. Questa assenza di storia è dovuta al fatto che la verità non può essere spiegata a parole: l'evidenza evita la storicizzazione.

C) Quanto a Machiavelli, egli passa il suo tempo a leggere Tito Livio, cioè ad esaminare le origini prima che qualcuno ci ricami sopra (e poco importa che qui Roma abbia il ruolo di origine): Machiavelli è colui che porta l'efficacia dell'inconscio tanto sulle prese di potere passate che sul potere da prendere un giorno – da prendere presto. Egli va annoverato tra gli storici della «riconduzione», il cui ruolo presenta una parentela con l'analista. Si situa ai margini dell'ideale e del progresso. «Ai margini», come testimoniano questi due passi:

1) Il primo capitolo del Libro III dei *Discorsi*⁵⁴ si intitola: «A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessaria ritirarla spesso verso il suo principio». In questo capitolo Machiavelli spiega che questo ritorno alle origini ha la funzione di riaffermare un potere: «dall'una all'altra di simili esecuzioni non vorrebbe passare, il più, dieci anni; perché, passato questo tempo, gli uomini cominciano a variare con i costumi e trapassare le leggi»⁵⁵. Si tratta del processo di storicizzazione secondaria. Bisogna allora disfarlo e ritornare alle origini, sia che si sia costretti dagli eventi, sia che si faccia per propria decisione: questa decisione può allora prendere la forma simbolica di un «recupero dello Stato».

Dicevano a questo proposito quegli che hanno governato lo stato di Firenze dal MCCCCXXXIII al MCCCCXCIII, come e' gli era necessario ripigliare ogni cinque anni lo stato, altrimenti era difficile mantenerlo; e chiamavano ripigliare lo stato, mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messo nel pigliarlo, avendo in quel tempo battuti quelli che avevano, secondo quel modo di vivere, male operato. Ma, come di quella battitura la memoria si spegne, gli uomini prendono ardire di tentare cose nuove e di dire male, e però è necessario provvedervi ritirando quello verso i suoi principi⁵⁶.

Non è un caso se Machiavelli stesso, principe della scienza, allorché effettua questa processione verso le origini, la celebra con un certo ornamento:

Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto nei panni reali e curiali; e rivestito condecientemente entro nelle antique corti degli antiqui uomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio, e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro umanità mi rispondono; e non sento per 4 ore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi trasferisco in loro. E perché Dante dice che non fa scienza senza lo ritenere lo avere inteso, io ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale, e composto uno opuscolo De principatibus, dove io mi profondo quanto io posso nelle cogitazioni di questo subbietto, disputando che cosa è principato, di quale spezie sono, come e' si acquistano, come e' si mantengono, perché e' si perdono⁵⁷.

54 Althusser ha saputo estrarre adeguatamente questo capitolo dalla sua ganga liviana.

55 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro III, I, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli* cit., vol. 1, tomo 2, p. 463.

56 Ivi, p. 953.

57 N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 10 Dicembre 1513*, in Id., *Opere di Niccolò*

In questa lettera si ritrovano la storicizzazione secondaria (la veste di fango e di loto), il ritorno alla storicizzazione primaria (il dialogo coi morti), il momento della scienza (col suo «tempo per comprendere» e il suo «momento di concludere»).

2) Ma si può anche effettuare questo ritorno ai principi in maniera altrimenti che simbolica, ricorrendo alla virtù di un singolo cittadino. Allora non si tratta più di riconduzione, ma di instaurazione. È ciò che è previsto dal capitolo citato, ma anche da tutta la fine de *Il Principe*, che chiede a Lorenzo De' Medici o a X di introdurre nella materia della storia una forma che sia la sua, e di levare lo stendardo della novità. La novità era così sottolineata:

oltre a di questo, qui si veggono straordinarii senza exemplo, condotti da Dio: il mare si è aperto, una nube vi ha scorto il camino, la pietra ha versato acque, qui è piovuto la manna, ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. Il rimanente dovete fare voi⁵⁸.

Il rimanente: intendiamo la scienza storica sperimentale che Lorenzo si affretterà a mancare e di cui Machiavelli è il solo a brandire le insegne. La bilancia che fa dell'esiliato di San Casciano un solitario vittorioso, e del principe De' Medici il rappresentante di tutti i fallimenti⁵⁹ dell'Italia che sarà presto sottomessa dalle potenze europee, non si appoggia su altro che sulla lama a doppio taglio del ritorno alle origini. Perché se ritornarvi significa riassicurarsi il potere, la vittoria andrà a chi vi ritornerà per primo. Ma chi vi ritorna è forse già passato più volte di là. Così la Chiesa, spiega Machiavelli, nei suoi grandi Ordini regolari e nella conversione che ha operato su se stessa per mezzo di San Francesco e San Domenico, si riassicura un antico potere, quello dei confessionali dove si spiffera e si divulga la bontà di quelli che governano. Quello che resta da fare è perciò chiaro: far ripassare per le origini qualcuno che non v'è mai passato; e ciò comporta di necessità che costui disfaccia tutto ciò che le ha ricoperte. *Il Principe* ha la precisa funzione di sviluppare la seconda possibilità del ritorno ai principi, confidata allora alla sola virtù dell'innovatore.

Machiavelli cit., vol. 3, p. 426.

58 N. Machiavelli, *De Principatibus* cit., p. 392.

59 G. Mounin avrebbe in questo senso ragione di dare a Machiavelli l'appellativo di «profeta disarmato» (G. Mounin, *Machiavel*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 202). Il libro di Mounin fa un'eccellente opera di disincrostazione, di riconduzione a Machiavelli. Sfortunatamente, la tesi per cui Machiavelli non può essere considerato né precursore né fondatore della scienza marxiana perché ignora l'economia (il che è vero) ci sembra insufficiente per contestare il materialismo di Machiavelli nella trattazione della storia che abbiamo cercato di provare. Il fatto è che Mounin sostiene che «sia prima che dopo Machiavelli ci sono sempre state due soluzioni, metafisiche, eterne», che sono la compatibilità o incompatibilità della morale e della politica. Noi pensiamo che Machiavelli si situi al di fuori di questo dibattito tra due termini, che la separazione riconcilia e la riconciliazione separa. La relazione tra morale e politica è propriamente un non-problema per Machiavelli e senza dubbio un non-problema *tout court*. Tutto quel che si è accumulato sotto il nome di «machiavellismo» non è che la re-inscrizione in questo dibattito di una novità che non ha nulla a che fare con esso. D'altra parte Mounin aggiunge (cfr. pp. 224-225) che questa opposizione è, prima che filosofica, nei fatti. Questo è adottare un realismo della «cosa prima della parola», della «cosa meno la sua parola». Specchio eterno! Arriverà un giorno un Archimede del linguaggio che scriverà con forza: «datemi una morte pura e semplice e crederò alla realtà!». Ma questo Archimede è già venuto.

Nel capitolo dei *Discorsi* sull'origine si legge inoltre: «questi dottori di medicina dicono, parlando de' corpi degli uomini, *'quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione'*»⁶⁰.

Il corpo – che sia quello degli uomini o il *corpus* della storia – è dunque proprio la cosa storicizzata dalla quale bisogna rimuovere, per curarla, ciò che ha prodotto, e aggiungere ciò che la rianimerà.

Laddove la medicina di Descartes si accontenta (sempre meno verso la fine, è vero) della natura e del suo esercizio meccanico, Machiavelli vedeva l'origine e la retrospezione.

Se è una natura, non è più un'origine, e se è un'origine, è una storicizzazione. Nella natura, quella che la Grazia visita e in nome della quale Descartes proclama il suo «lasciate fare il principe, lasciatelo passare», Machiavelli vedeva già il trono dell'usurpazione; non c'è trono che già usurpato, e non c'è natura che non cerchi con la sua chiacchiera di giustificare quello, e se stessa.

A lato di Descartes e Machiavelli, a lato del problema, ci sono gli storici dell'ideale e dello sviluppo. Tra Descartes e Machiavelli, questo malinteso: sospensione del giudizio nel primo, per male interpretare i *Discorsi* del secondo sui nomi propri del passato e del presente che si inscrivono o si ripetono nel libro distorto. Questi nomi propri esemplari⁶¹ rendono evidente quel rifiuto di sussunzione che abbiamo chiamato materialismo, e si circondano di giustificazioni che è compito di uno di essi, «Machiavelli», scritto nei margini, ricondurre alla loro iscrizione originale, rischiando di rinforzare la traccia del nome come pure di cancellarla per sempre. Lavoro di destoricizzazione, che libera lo spazio per la scienza storica, ma rimane però sulla sua soglia.

Perché non esiste storicizzazione di una scienza, ma storicità⁶².

Discorso latente

Il lettore è dispensato dal lieve delirio che si profila. In che modo si comprenderà il fatto che, se in Descartes non c'è che una strategia, quelli che gli attribuiscono una *politica* «*indigent curatione*», hanno cioè bisogno della cura e della riconduzione? Una cura è proprio ciò che Elisabetta domandava a Descartes:

Mi si promette, in Germania, abbastanza tempo libero e tranquillità per poterlo studiare, mentre io non porto lì tesoro più grande, e da cui voglia trarre più soddisfazione, dei vostri scritti. Spero che mi permetterete di portare le *Passioni*, sebbene non sia stata capace di calmare quelle che la nostra ultima disgrazia ha suscitato. Era necessario che la vostra presenza fornisse la cura che né le vostre massime né i miei ragionamenti hanno potuto trovare⁶³.

60 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro III, I, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli* cit., vol. 1, tomo 2, p. 463.

61 Si veda l'inizio de *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, dove Marx comincia i suoi calcoli sulle classi a partire dalle sostituzioni dei nomi propri operate dalle rivoluzioni di Cromwell, del 1789 e del 1848. È così che si scrive la storia.

62 Il cui concetto è da costruire. Cfr. L. Althusser, *I difetti dell'economia classica. Abbozzo del concetto di tempo storico*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1996 [1965], p. 272, tr. it. a cura di M. Turchetto, *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, p. 180.

63 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2231 (AT 4, p. 448).]

Cura nel senso delle cure termali; ma cos'è questa «ultima sfortuna»?

Elisabetta morì nel 1680 come Badessa nel monastero luterano di Herford, inabissata nella devozione, naufragata contro tutte le idee chiare, incupita da un «*entourage* di persone la cui devozione malinconica ella viveva come un martirio»⁶⁴. Non ricordava per mezzo di quale meccanica colui che l'aveva lasciata trent'anni prima le spiegava questa malinconia?

Perché infine colui al quale ella diceva: «Era necessario che la vostra presenza fornisse la cura che né le vostre massime né i miei ragionamenti hanno potuto trovare» era morto lontano da lei, nel 1650, presso (e per colpa di) una regina mattiniera, e con tanto di trono. Il suo transfert su di lui di tutto ciò di cui le cure dei suoi, per proliferazione, l'avevano privata, avrebbe dovuto portarlo («tenendo tutto nel suo cuore») per trent'anni sulla sua propria ragione – il solo bene che, essendo il meglio distribuito, le restava di un morto.

Perché infine, ritornando a quell'anno 1646 quando questa presenza le doveva venire a mancare definitivamente, non aveva lei affidato le sue cure a quelle fontane miracolose di cui egli le aveva parlato a L'Aia? Queste fontane sarebbero potute essere altrettanti codici, punti di riferimento capaci di richiamarla all'ordine della ragione d'un tempo, ma senza poterne prendere il posto in assenza del filosofo.

Ecco perché nella lettera del 10 Ottobre 1646⁶⁵, che è un compendio di tutta la vita della principessa, ella procedeva già per lacune, e di palo in frasca: condensava tutta la sua vita di esiliata e tutto il risentimento per il trono usurpato in Machiavelli, e spostava il Dottore dei Principi nel filosofo Descartes:

Trovo che la regola che osservate nella sua prefazione sia falsa: egli non ha infatti conosciuto nessuno che con la vostra stessa perspicacia abbia visto ciò che essa si propone, e di conseguenza <nessuno> che, da privato e lontano dagli impicci del mondo, sia nondimeno capace di insegnare ai principi come devono governare, come appare da quel che ne scrivete⁶⁶.

E con questo ripetuto transfert epistolare passa poi alla fontana de L'Aia, che nel seguito della lettera (del 10 Ottobre 1646) fa vacillare la sua ragione malgrado le apparenze⁶⁷: quell'acqua chiara e distinta è una purga potente, ma è anche un'acqua biancastra, mischiata di latte, «rinfrescante, da quel che dicono», che trionferà su di lei nel suo

64 [J. Chevalier, *Lettres sur la morale* cit., p. xii.]

65 [Nel testo originale la lettera è datata 10 Dicembre 1646, evidentemente per errore]

66 [Ivi, p. 2311 (AT 4, p. 522)]

67 [Regnault si riferisce qui al passo seguente della lettera di Elisabetta, che viene subito dopo quello riportato alla nota precedente, con netta soluzione di continuità (dove l'idea del procedimento «di palo in frasca»): «Ero lontana meno di una lega da Cheuningen, dove abbiamo incontrato la parte della famiglia di qui che ne proveniva. Il Signor Elettore voleva portarmi a visitarla; ma, poiché il resto della compagnia optava per un altro passatempo, non osavo contraddirli e mi sono accontentata di vederla e gustare l'acqua della quale vi sono diverse fonti dai diversi gusti. Se ne usano tuttavia soprattutto due, di cui la prima è chiara, salata ed è una purga potente; l'altra, un po' biancastra, ha il gusto come di acqua mescolata al latte ed è rinfrescante, da quel che dicono. Si parla del gran numero di guarigioni miracolose che si devono loro, anche se non ne ho avuto notizia da persone degne di fede. Dicono giustamente che questo luogo è pieno di poveri, che vantano di essere nati sordi, ciechi, storpi o gobbi e di aver trovato la guarigione in questa fonte. Ma poiché sono dei mercenari e assecondano il gusto di una nazione tanto credula nei miracoli, non credo che ciò debba persuadere le persone ragionevoli». Ivi, pp. 2311-2313 (AT 4, p. 523)]

ultimo giorno. Quale peso farà pendere la bilancia dal lato della chiarezza? Che partito prendere, nell'equivoco? Non c'è nulla come questo messaggio in codice invocato alla fine che attesti il suo bisogno di sapere di più della sua propria storia.

Ed ora eccolo qui, a rispondere all'arbitrario messaggio della principessa con un'arbitraria risposta e, procedendo ad una storicizzazione secondaria delle sue richieste, a servirsi contro Machiavelli delle sue stesse armi: ecco l'accusa di generalizzazione abusiva degli esempi (Cesare Borgia). Poi, rinforzando nella propria risposta del Novembre 1646 le incoerenze prodotte dal procedimento «di palo in frasca» con un «anche» che lo mette a nudo («Vostra altezza ha anche giustamente sottolineato il segreto della fonte miracolosa»⁶⁸), riprende la suddetta Fontana inventando a suo riguardo una rapida e meccanicistica alchimia. La cosa più strana in questa lettera è che egli va all'assalto della sua credulità, producendo in quest'occasione un passo così insolito che Martial Gueroult, in un breve riassunto della vita di Descartes, non ha potuto fare a meno di citarlo «Oso perfino credere che la gioia interiore abbia una forza segreta che renda più favorevole la fortuna»⁶⁹.

Questo invito a fare a meno di lui, bevutasi ogni ragione alla roulette della Fortuna, non risolve forse un dramma più segreto? Andiamo a colpo sicuro: il malinteso di Descartes e Machiavelli per il tramite di Elisabetta, imperniato sui Discorsi dei due Altri. Andiamo a colpo ancor più sicuro: il crimine in occasione del quale ella aveva invitato Descartes a leggere Machiavelli e che ella chiama «la nostra ultima sfortuna» nella lettera di Luglio, poiché, come ci dice Baillet, «corse voce allora che un'azione tanto violenta era stata perpetrata su consiglio della principessa Elisabetta»⁷⁰. Questa azione tanto violenta è l'uccisione da parte di Filippo, fratello di Elisabetta, del Signor de l'Espinay, colpevole di aver «sedotto» la loro sorella Louise:

La principessa Elisabetta, sua sorella maggiore, ragazza virtuosa e che ha mille belle conoscenze e che è di gran lunga migliore di lei, non poteva sopportare che la regina sua madre vedesse di buon occhio un uomo (de l'Espinay) che aveva fatto un tal affronto alla loro casa. Ella incitò i suoi fratelli contro di lui [...] Il più giovane di loro, di nome Filippo, provava il più vivo risentimento per questa ingiuria, ed una sera attaccò de l'Espinay vicino a dove a L'Aia si usa passeggiare la sera⁷¹.

In seguito, l'amante di Louise fu ucciso in presenza di Filippo, e la madre allontanò Elisabetta e Filippo dall'Olanda.

Ora, se il Machiavelli represso ritornava in Elisabetta in quest'occasione, non era perché ella vi potesse rileggere l'autorizzazione a sbarazzarsi dei malvagi, a rimettere nelle braccia di suo fratello la responsabilità di vendicare non tanto la tresca di sua sorella, quanto la disinvoltura della regina di Boemia (ben contenta, ci dice la storia, che sua figlia Louise si divertisse), la loro madre indegna del trono, e perché vi potesse rileggere

68 Ivi, p. 2319 (AT 4, p. 531).

69 Si veda la lettera del Novembre 1646 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2317 (AT 4, p. 528)], citata anche da M. Gueroult nel *Dictionnaire biographique des auteurs de tous les temps et de tous les pays*, Paris, Laffont-Bompiani, 1964. Si legga anche il seguito della lettera, sui giochi del caso.

70 [A. Baillet, *Vie de Mons. Des-Cartes*, 2 voll., Paris, Daniel Horetémels, 1691, qui vol. 2, pp. 233-234, cit. in AT 4, p. 450.]

71 Cfr. G. Tallemant des Réaux, *Les belles dames de Paris. Historiette*, 6 voll., Paris, Techener, 1854, qui vol. 2, pp. 287-289, cit. in AT 4, p. 451. Cfr. anche R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2230, n. 2, che rimanda al dossier (non tradotto) delle testimonianze sull'episodio in AT 4, pp. 449-452.

allo stesso tempo l'autorizzazione di fare di suo fratello un Principe nuovo, un Oreste che scongiurasse l'immagine cruciale del Padre detronizzato?

Tuttavia, le fontane della scienza non avrebbero più zampillato per la principessa, che non avrebbe potuto trasmettere il suo casato che alla filosofia speculativa, e il suo Edipo al chiostro. Ci sarebbe stato bisogno di ben altra carne al fuoco della storia, cotta da Freud con la sua cura e da Marx con la sua mandragola.

TRE LETTERE

TRA SEBASTIANO TIMPANARO E MARIO CINGOLI

Queste lettere, che pubblico con alcune note esplicative, completano il discorso su Timpanaro già sviluppato nel precedente numero doppio 11-12 di «Quaderni materialisti». MC

Milano, 1.11.1995

Caro Timpanaro,

finalmente riesco a mantenere la promessa di inviarti una copia del mio libro¹. Vi sono – credo – diversi spunti non adeguatamente sviluppati (anche perché, nel periodo in cui l'ho scritto, in famiglia avevamo a che fare con una situazione molto pesante per la malattia incurabile di un figlio amatissimo²); tuttavia, forse, qualche idea è utilizzabile anche oggi, specie quella di un collegamento tra un quadro generale di materialismo classico (non dialettico) e – a livello storico-umano – il programma «marxempiristico» di «cultura democratica» proposto da Giulio Preti nel capitolo iniziale di *Praxis ed empirismo*³; questo, anche se mi vado sempre più convincendo che Preti, in generale, è stato un neo-gentiliano; ma dal suo «momento di grazia» del 1957 qualcosa, credo, si può ancora trarre.

Ti allego la bozza del programma del convegno su Engels⁴. Non voglio pesare su di te insistendo ancora: ma se (sottolineo *se*) puoi riuscire a farmi avere una comunicazione anche breve, sarò lietissimo di leggerla all'apertura dei lavori.

Se potessi, durante una qualche visita a Firenze, conoscerti di persona, sarebbe per me una grande gioia. Intanto ti prego di gradire i più cordiali saluti,

Mario Cingoli

1 *Marxismo, empirismo, materialismo*, 2ª edizione ampliata, Milano, Marcos y Marcos, 1990 (d'ora innanzi citata come M); il libro ha poi avuto altre edizioni, fino alla sesta, pubblicata nel 2011 da Mimesis (Milano-Udine).

2 Stefano, straordinario per intelligenza, coraggio e generosità, poi venuto a mancare a diciotto anni nel 1989.

3 Cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957, pp. 11-31.

4 Il convegno su «Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico» si è svolto presso l'Università degli Studi di Milano dal 16 al 18 novembre 1995; i relativi Atti sono stati pubblicati dall'editore Teti di Milano nel 1998.

Firenze, 8. 12. 1995

Caro Cingoli,

scusami, ti prego, se ti scrivo con così vergognoso ritardo. Sono stato a Roma con mia moglie per una settimana, poi ho voluto leggere il tuo libro (e, ormai vecchio, leggo lentamente, anche quando si tratta di argomenti interessantissimi), poi ho avuto altri impegni urgenti ... e così, ecco che rispondo soltanto oggi alla tua del 20 novembre!

Sono stato molto lieto di conoscere Giovanni Gazzo⁵: mi è sembrato uno studioso molto serio e un uomo dalle idee politiche chiare. Mi ha portato in dono il tuo libro; del dono ti sono gratissimo, e spero – nonostante la disfunzione postale – che tu abbia potuto recuperare quella copia che mi avevi inviato con la famigerata «postacelere»⁶. Il libro è molto bello, e mi sento d'accordo con te su molti punti essenziali. Non è davvero il caso di scrivere, a proposito di me, *si parva licet* (p. 13)! Io mi sono occupato di marxismo e di materialismo con intenzioni serie, ma, nonostante ogni sforzo, non sono riuscito a colmare tutte le mie lacune filosofiche e a superare un certo diletterismo (come forse ti ho già detto, la mia «materia professionale» è la filologia classica). Ti ringrazio delle amichevoli citazioni, specialmente di quelle a pp. 12 (sulla Terra prima della comparsa dell'uomo; e molto giusto è ciò che, in quella stessa nota, riporti dai tuoi *Studi sul primo Marx*⁷) e 70-71 (contro Visalberghi/Dewey⁸). Sarei ancora un po' perplesso su

5 Laureando su Leopardi, era stato mandato da Timpanaro (che l'ha accolto con grande gentilezza) per avere spiegazioni e suggerimenti.

6 Si tratta di una copia precedentemente inviata per posta e mai pervenuta a destinazione.

7 In M, pp. 11-12, scrivo: «Nei confronti degli empiristi, nonostante l'apparente banalità, mi sembra sempre 'forte' la vecchia domanda 'Prima che gli uomini (o, più in generale, degli esseri viventi) apparissero sulla Terra, non c'era una realtà già in sé in qualche modo strutturata?', domanda cui non ho mai trovato, da parte degli empiristi stessi, delle risposte veramente convincenti». Proseguivo poi in nota: «Di solito si risponde, come fa p. es. Giulio Preti in *Materialismo storico e teoria dell'evoluzione* (in *Scritti filosofici*, a cura e con presentazione di Mario Dal Pra, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 377-412) alle pp. 381-382, che 'geologia, paleontologia, eccetera, [...] [sono] costruzioni della mente umana', che partono dai dati attuali e non ci portano fuori dall'esperienza. Ma a queste 'costruzioni' attribuiamo o no una validità, sia pure non assoluta ma sperimentale? Se sì – e finché sì – allora dobbiamo accettarne le conclusioni, pur essendo consapevoli che queste si basano sull'esperienza, e le conclusioni ci parlano inequivocabilmente di una realtà pre-umana. [...] Sul 'sofisma soggettivistico' attraverso cui le scienze vengono ridotte a 'nostre costruzioni', e sul fatto che le scienze storiche della natura sono assai più refrattarie a questi giochi di quanto lo sia, p. es., la fisica, cfr Sebastiano Timpanaro, *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1975, pp. 9 sgg. Sulla fisica, sia lecito riportare quanto dicevo nel mio *Studi sul primo Marx*, Milano, Unicopli, 1981, p.147 in nota: 'Anche oggi alcuni, partendo dal rilievo che atomi, elettroni etc. sono delle ipotesi, degli strumenti di cui la mente si serve per spiegare l'esperienza e che non vanno 'materializzati', saltano alla conclusione che l'esperienza è 'costituita' dalla nostra mente. Ma quel rilievo può benissimo essere accettato anche da un realista, come avvertimento critico a non confondere immediatamente la nostra variabile descrizione della realtà con la realtà stessa: e il fatto che egli ammetta che tale descrizione sia 'nostra' non toglie affatto che per lui essa sia una descrizione di qualcosa di oggettivo, indipendente dal nostro pensiero e primario rispetto ad esso'».

8 In M, pp. 70-71, parlavo della concezione di Dewey e di Visalberghi «secondo cui c'è perfetta compatibilità tra i due punti di vista, per l'uno dei quali l'attività umana è nella natura, mentre per l'altro la natura stessa è un prodotto dell'attività pratico-conoscitiva dell'uomo», e proseguivo in nota: «In ogni caso, anche volendo restare alla concezione deweyana di Visalberghi, va rilevata – come fa con la consueta chiarezza Sebastiano Timpanaro in *Sul materialismo* cit., p. 13 – la ben diversa fundamentalità dei due momenti, per cui 'il circolo non è perfetto', non si chiude».

Havemann⁹: non credo che la meccanica quantistica possa rimettere in auge il «libero arbitrio». Ma su questo argomento (sul quale ritornai in un libro ormai anch'esso invecchiato, *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana*¹⁰, p. 315 sgg., Appendice III) bisognerebbe fare un discorso lungo, che forse dovremo rimandare un poco.

Quanto a Preti, ho sempre trovato eccessivo l'entusiasmo che per lui ha il nostro Fabio Minazzi (del quale ho *alta* stima), ma se ci riferiamo, come tu proponi nella tua lettera, a quel solo «momento di grazia» nel quale effettivamente si avvicinò al marxismo, allora sì, possiamo essere d'accordo.

Insomma, trovo che il tuo è un gran bel libro, sul quale continuerò a riflettere. E tanto più mi commuove quello che mi scrivi, cioè che scrivesti quel libro in una situazione drammatica per la malattia incurabile di un tuo figlio. Anche se non ho figli, comprendo bene che cosa voglia dire una perdita come quella; e ti esprimo la mia affettuosa partecipazione al tuo dolore. Sono passati alcuni anni, ma capisco che ferite di quel genere non si rimarginano mai del tutto.

Sono molto contento della buona riuscita del congresso engelsiano. In questo momento in cui i partiti ex-comunisti «svendono il marxismo» e collaborano allegramente col capitalismo più disumano e feroce, la riflessione teorica (non ortodossa, certo, non dogmatica) su Marx e sul tanto disprezzato Engels serve anche a ridare respiro alla lotta politica, se ciò, come mi ostino a pensare, sarà possibile.

Nella speranza che i nostri contatti proseguano e che ci si possa rivedere a Firenze, ti saluto con viva amicizia

tuo Sebastiano Timpanaro

9 In M, pp. 165-166, scrivevo: «[...] uno dei più interessanti [modelli di sviluppo], mi pare, è quello proposto da Havemann [in *Dialettica senza dogma*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 116 sgg.], che, rifacendosi alla meccanica quantistica, vede ogni momento dello sviluppo come 'fascio di possibilità' (e qui, come in molti altri settori del pensiero moderno, appare centrale il richiamo alla categoria di 'possibilità reale'), e quindi come 'campo di scelta' dell'azione umana: ogni momento, in altre parole, se non è arbitrario, ma condizionato dallo sviluppo precedente, appare però come realizzazione di una delle molte possibilità che c'erano e 'apre', a sua volta, su molte soluzioni possibili: condizione, questa, anche della nostra responsabilità e del significato del nostro agire».

10 Pisa, ETS, 1980.

Firenze, 7. 3. 1996

Caro Cingoli,

ti ringrazio ancora per la telefonata di un paio di settimane fa e per il tuo desiderio di vedere ripubblicato quel mio vecchio libro *Sul materialismo*. Per ora non ho ricevuto telefonate né lettere da quell'editore che mi nominasti per telefono e di cui ora non ricordo il nome¹¹. Sarebbe *perfettamente comprensibile* che non se la sentisse di ripubblicare un libro che – anche se riveduto e arricchito di quel *Postscriptum* anticollecttiano del quale ti parlai e di una nuova prefazione o «postfazione» con qualche riflessione sul presente¹² – rimarrebbe pur sempre un libro appartenente a un'epoca della Sinistra italiana ormai tramontata. C'è qualcuno che me lo richiede, e lo richiede all'editore Lischi di Pisa, e vorrebbe vederlo ripubblicato; ma potrebbero essere troppo pochi per indurre un editore – che ha pure il diritto di non perderci, anche se io rinuncierei a qualsiasi compenso o percentuale – a «disseppellire» quel libro del 1975. Io l'ho riletto, per curiosità, dopo tanto tempo, e mi ha fatto un'impressione meno cattiva di quanto prevedevo; ma io sono troppo vecchio, troppo legato al passato per poter giudicare. Ad ogni modo voglio assicurarti – anche se è superfluo dirlo – che, anche se quel progetto non andasse in porto, ti rimarrei ugualmente riconoscente per averci pensato, e resteremmo amici come prima, anzi amicissimi.

Spero che tu sia a buon punto con la raccolta del materiale degli Atti del congresso engelsiano da te promosso. La tua è stata davvero un'iniziativa tanto più opportuna quanto più «controcorrente». Quando gli Atti usciranno, ne farò una recensione per «Belfagor» (una rivista non specificamente marxista, un po' eclettica, ma ancora disposta ad accogliere voci marxiste: in questi tempi davvero plumbei, non è poco!).

Le prossime elezioni rappresenteranno, tranne sorprese imprevedibili, un successo netto del «Polo progressista». Non è certo un male che Berlusconi e AN vengano sconfitti (in pratica, lo sono già). Ma devo dire che non mi aspetto niente di buono neppure dalla vittoria di uno schieramento multicolore, in cui si troveranno alleati, solo per conquistare seggi, capitalisti come Agnelli e De Benedetti, un bigotto autoritario come Scalfaro (questo il seggio più alto ce l'ha già, ma non sarà affatto *super partes*), spezzoni vari della DC, un Dini che porterà con sé alla vittoria quasi tutto il suo governo precedente e tuttora in carica, un D'Alema che del PCI ha conservato solo l'autoritarismo e la mentalità stalinista, un Bertinotti che, pur di riprendersi qualche seggio, sarà costretto a far confluire i voti di Rifondazione su personaggi innominabili. E, anche se nelle elezioni «correrà da solo», avremo poi al governo anche Bossi!

Spero di essere troppo pessimista. Un saluto affettuoso dal tuo

Sebastiano Timpanaro

P.S. Saluta da parte mia anche Giovanni Gazzo, che ebbi molto piacere di conoscere.

11 Si tratta di Marzio Zanantoni, direttore della Unicopli di Milano, presso la quale nel 1997 fu effettivamente pubblicata la terza edizione di *Sul materialismo*.

12 Per questa nuova prefazione o «postfazione» cfr. «Venti anni dopo», pp. VII-XXIV della terza edizione citata nella nota precedente.

RECENSIONI

MACHIAVELLI E LUCREZIO.
FORTUNA E LIBERTÀ NELLA FIRENZE DEL RINASCIMENTO
DI ALISON BROWN¹

GIACOMO CLEMENTE

Tradotto con il titolo *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* di Alison Brown è il riepilogo di un corso di studi trentennale legato alla presenza, larvale e non, del *De rerum natura* nella Firenze del XV secolo e, più specificamente, nell'ambiente degli umanisti più attratti dalla filosofia di Lucrezio, vale a dire, Bartolomeo Scala, il suo successore alla cancelleria Marcello Adriani e l'assistente di Adriani, Niccolò Machiavelli.

È soltanto con la scoperta del *De rerum natura* fatta da Poggio Bracciolini nel 1417 e con la traduzione in latino della biografia di Epicuro (contenuta, come noto, nel manoscritto delle *Vite dei filosofi* rinvenuta nel 1416 a Costantinopoli) realizzata da Ambrogio Traversari nel 1433 che Lucrezio e, più in generale, l'epicureismo fanno ritorno nella Firenze di metà Quattrocento. Infatti, benché Lucrezio ed Epicuro – filtrati dalle opere di Prisciano, Isidoro di Siviglia, Seneca, Cicerone, Sant'Agostino e Lattanzio – fossero al centro di una tiepida riabilitazione nel corso del XIV secolo (rinvenibile in Boccaccio e in un manoscritto di fine Trecento posseduto da Zanobi Guasconi), resta vero che tali epigoni del materialismo classico costituiscono, per così dire, il rimosso della cornice ideologica medioevale. Il motivo è facilmente deducibile: «Quel che rendeva simili scrittori ancor più minacciosi agli occhi dei cristiani devoti erano le loro idee di fondo sull'universo che [...] contraddicevano il racconto biblico della creazione e dell'aldilà, con la relativa promessa di un equo corrispettivo per le buone o cattive azioni compiute in questa vita» (p. 22).

L'affermazione della Brown ci porta a delineare le tre categorie lucreziane legate all'interesse degli umanisti in generale: (i) la categoria della religione superstiziosa; (ii) la categoria del primitivismo evolucionistico; (iii) la categoria dell'atomismo. Vediamone brevemente l'articolazione all'interno della riabilitazione umanista.

I primi riferimenti significativi all'opera di Lucrezio sono soltanto allusivi. «Sebbene, infatti, vi siano da un lato evidenti prove di un crescente interesse per Lucrezio nei circoli umanisti del primo Quattrocento, dall'altro sappiamo che questo era un periodo di 'spiccata clericalizzazione'» (p. 23). In più, si aggiunga il fatto che la curia papale trasferitasi a Firenze dal 1434 al 1443, se da un lato generò uno spirito «nient'affatto servile» da parte del movimento umanista nei confronti del papato, dall'altro costituì un deterrente

1 Traduzione di A. Asioli, postfazione di M. De Caro, Roma, Carocci editore, 2013, pp. 187.

alla citazione aperta e al riferimento evidente a Lucrezio, la cui struttura filosofica, già potenzialmente eretica, fu interdetta (con quella averroista) nel 1513, poco più di cento anni dopo la scoperta di Bracciolini. Gli umanisti curiali percepivano le implicazioni dell'impianto di Lucrezio e dell'epicureismo come un qualcosa che dovesse restare sottotraccia e, da ciò, il portamento soltanto allusivo assunto nelle loro opere. Paradigmatico, in questo senso, è l'atteggiamento di Bartolomeo Fonzio. In una lettera riportata da Alison Brown datata 11 settembre 1510 e indirizzata a I.F. Zeffi, Fonzio scrive che «noi ministri di Dio», a differenza degli umanisti non legati all'ambiente curiale come «Scala, Landino, Pico, Nesi e Crinito», «*possiamo* sì pubblicare quel che scrivemmo al tempo in cui eravamo laici, ma in tutta coscienza non saprei dire se *dovremmo*» (p. 23).

Non stupisce, allora, vedere come già Leon Battista Alberti, legato alla corte papale, sebbene citasse appena due volte il *De rerum natura* nel *Theogenius* e nel *De re aedificatoria*, alluse costantemente all'opera di Lucrezio e alle *Vite* di Diogene Laerzio, nel *Momus*, nei *Libri di famiglia* e nel *Theogenius*. Lo stesso Poggio Bracciolini, segretario papale dal 1423 al 1453, sottintese la presenza di Lucrezio nella *Historia de varietate fortunae*, iniziata all'inizio degli anni Trenta e conclusa nel 1448. Secondo Brown, l'importanza capitale dell'opera di Bracciolini sta tutta nel fatto che essa «funge da tramite tra il mondo degli umanisti curiali, che leggevano e si riferivano in maniera allusiva a Lucrezio nel quarto e quinto decennio del Quattrocento, e il mondo secolarizzato dei mercanti e viaggiatori fiorentini» (p. 26). Questo, per due ragioni. Da una parte, il quarto libro della *Historia* comprende il resoconto dei viaggi dei visitatori venuti a Firenze in occasione del concilio del 1434: «Un mercante veneziano di ritorno dall'India, un abitante dell'India settentrionale (compreso tramite un interprete armeno) e alcuni etiopi, i quali diedero notizia dell'esistenza di popoli oltre i limiti del mondo definito da Tolomeo» (p. 27). In questo senso, il primitivismo lucreziano mette in gioco una questione di carattere immediatamente pragmatico nella misura in cui «i mercanti fiorentini si erano già apprestati a navigare il mondo». L'altro motivo di attenzione, anch'esso marcatamente lucreziano ed anch'esso di ordine pragmatico, inerisce al tema della *Historia* in generale, la fortuna, dal momento che il mondo mercantile si presta in maggior misura al dominio della contingenza e a quegli eventi i cui accadimenti improvvisi, tempeste marine e tracolli finanziari, sono esclusi dai tracciati normativi di ogni prevedibilità razionale.

Se per gli umanisti fiorentini della prima metà del Quattrocento il riferimento al *De rerum natura* è più allusivo che manifesto, con Marsilio Ficino e Bartolomeo Scala Lucrezio è «citato in maniera inequivocabile» (p. 33). Uno dei grandi meriti di Alison Brown è stato quello di indagare l'influsso lucreziano nel Ficino anteriore alla definitiva conversione al neoplatonismo negli anni Settanta del Quattrocento, quando iniziò a riferirsi a Lucrezio «soltanto per aggredirlo». Ricorrenze lucreziane negli scritti ficiniani sono frequentemente rinvenibili. Ad esempio, in una lettera del 15 ottobre 1457 inviata a Michele Mercati sono citati otto versi del primo libro del *De rerum natura*; quattro versi del secondo libro sono riportati in una lettera del dicembre dello stesso anno ad Antonio Serafico. Molti altri versi sono citati nell'*Epistola de voluptate*, un trattato sul piacere del 1457. Se i primi quindici capitoli dell'*Epistola* sono destinati pressoché interamente a Platone e ad Aristotele, gli ultimi due sono integralmente riservati agli epicurei. In particolare, l'ultimo capitolo, il cui contesto è quello della ripresa del tema delle lettere precedenti – «il fine del piacere è la tranquillità, nonché l'assenza di dolore e di turbamenti» –, si chiude significativamente con sei versi tratti dal *De rerum natura*. Ciò, sottolinea la Brown, consente di porre un importante accento sul fatto che «il desiderio lucreziano di

affrancare gli uomini dalla paura della morte» è uno dei temi (ricorrente, come vedremo più avanti, soprattutto in Adriani in funzione anti-savonaroliana) che dipinge il contesto «in cui inquadrare la mentalità dei primi autori fiorentini che – ripetutamente e apertamente – citarono brani di Lucrezio nei loro scritti» (p. 34).

È con Bartolomeo Scala (cui Brown ha già dedicato uno studio fondamentale: *Barolomeo Scala, 1430-1497, Chancellor of Florence*) che il portato delle implicazioni lucreziane meno scolastiche à la Ficino divengono determinanti. Il 1465, anno della nomina di Scala al cancellierato di Firenze, segna uno spartiacque tra due fasi distinte per intensità (è solo nella seconda che Scala lascia interagire «etica epicurea e primitivismo nella nuova moralità pubblica» [p. 43]). Nella prima fase, tre opere risentono di «un confronto serrato con temi di matrice epicurea» (p. 39). La lettera *Se un sapiente debba prender moglie*, ad esempio, prende l'avvio da una questione già esaminata da Epicuro; l'*Elegia* per Pio II, fortemente critica riguardo alla rappresentazione epicurea inerente agli dèi e allo scontro fortuito degli atomi; infine, il *Dialogo sulla consolazione*, scritto in occasione della morte di Giovanni de' Medici nel 1463, che ha per sfondo il dibattito stoico-epicureo riguardante la paura e la morte – e la rivalutazione dell'epicureismo che considera «la sofferenza il peggiore dei mali, e molto meno sopportabile di quanto fosse per gli stoici». Se, come accennato sopra, la paura della morte è uno dei temi lucreziani privilegiati dei fiorentini del Quattrocento, il *Dialogo sulla consolazione* contiene già quello che, agli occhi della Brown, è paradigmatico di un secondo motivo della massima influenza già indicato riguardo alla *Historia* di Bracciolini: «Il primitivismo e l'evoluzione dell'uomo» (p. 42).

Tuttavia, è solo nella seconda fase di Scala cancelliere che le implicazioni (politiche) lucreziane sono maggiormente determinanti, in particolar modo nel *Dialogo sulle leggi e i giudizi legali* del 1483 che tematizza la questione (già nell'aria dopo la traduzione di poco precedente del *Minosse* di Platone) se sia preferibile una legge stabilmente determinata dalla ragione o una legge flessibile perché fondata dalla legge universale della natura. Senza entrare nel merito della disputa tra i partecipanti al dialogo – Scala e Bernardo Machiavelli, il padre di Niccolò – è sufficiente sottolineare le tre tesi fondamentali in difesa della flessibilità della legge, tutte marcatamente lucreziane ed epicuree (sul punto, Brown sottolinea come quello della flessibilità fosse un tema di grande attualità dal momento che, da una parte, «i Medici stavano all'epoca adottando flessibilmente le leggi al fine di incrementare il proprio potere» e, dall'altra, i mercanti discutevano la questione di come «si dovesse agire in merito alle diverse pratiche adottate nei paesi dove i fiorentini commerciavano» [p. 44]). La prima tesi, naturalistica, sostiene che la legge naturale è sufficiente ad indirizzare le azioni verso ciò che è giusto e a dissuaderle da ciò che giusto non è: la legge naturale, in altri termini, è il «segno» (termine impiegato da Traversari nella traduzione dei precetti naturali contenuti nelle *Vite laerziane*) esclusivo ed autosufficiente caratterizzante la struttura valoriale delle azioni morali. Una seconda tesi, religiosa, sull'uso opportunistico della religione «allo scopo di rafforzare l'obbedienza» delle leggi scritte. Infine, una terza tesi, primitivistica, secondo la quale «anche gli uomini primitivi devono aver avuto un linguaggio» «evoluto gradualmente dai versi animaleschi» (p. 45). Sul tema del primitivismo di Scala, Brown dedica spazio – oltre che alle due raccolte favole dedicate a Lorenzo de' Medici – anche al poema incompiuto *Sugli alberi*, dedicato a Lorenzo di Pierfrancesco. Il motivo di interesse del poema (che racconta l'emergere «dell'uomo da un primitivo stato naturale ad uno di civilizzazione» che, lucrezianamente, non significa, per così dire, il «costante progresso verso il

meglio») è rintracciabile, ancora una volta, nel contesto politico: dopo il 1494, con la caduta del regime mediceo, la disordinatissima situazione di Firenze trova, agli occhi di Scala, il proprio pertinente paradigma interpretativo nella vita *ante legem* descritta nel *De rerum natura* o, come scrive Brown, esso è «un esempio di testo che conferisce realtà e concretezza a un momento confuso della storia fiorentina» (p. 60).

Quello del poema lucreziano con la situazione contemporanea di Firenze è un intreccio presente anche in una capitale prolusione tenuta all'università di Firenze nel novembre 1497 da Marcello Adriani, cancelliere dal 1498 dopo la morte di Scala. La prolusione, *Nil admirari*, cui assistette senza margine di dubbio Niccolò Machiavelli, ha come bersaglio la struttura ideologica del regime savonaroliano. L'attitudine lucreziana di Adriani (bisogna conoscere le cose per non avere paura) mira a scardinare i due sostegni ideologici della politica savonaroliana: quello della religione superstiziosa e quello della paura. Sono tre, infatti, gli autori degli eventi nel mondo: la fortuna o la contingenza delle circostanze – elemento già centrale nell'*Apologia contro i detrattori di Firenze* di Scala che si riferiva all'inaspettata perdita di Montepulciano e Pisa – e la conseguente «mobilità d'animo» – categoria che sarà centrale in Machiavelli – «necessaria per adattarsi a nuove situazioni». In seconda istanza, la natura, che va conosciuta affinché la paura scaturita «da novità come temporali e comete» non si alieni nel proprio fantasma, su Dio come divinità proiettata e da quietare costantemente (anche mediante indulgenze, si pensi alla bolla di Sisto IV del 1476). Infine, Dio, che non è né usuraio e né ridicibile alle misure propiziatricie dell'umanità in materia di temi divini. Quello di Adriani è un Lucrezio manifestamente politicizzato nella misura in cui nelle proprie mani diventa uno strumento critico infuocato. Come scrive Brown (che ha l'ulteriore merito di aver iniziato ad approfondire la presenza troppo spesso sottaciuta di Lucrezio nelle lezioni universitarie di Adriani), quello di Adriani era «un formidabile colpo assestato a Savonarola, che non solo inculcava un vero e proprio terrore nei cuori dei propri seguaci (la rovina della religione superstiziosa, secondo Adriani), ma affermava anche di avere i requisiti per parlare – come un profeta – di temi divini, che secondo Adriani rimangono invece inconoscibili» (p. 64). L'implicazione della prolusione di Adriani consiste, allora, nel rovesciamento della «visione ortodossa» per cui la civiltà trova casa nella moralità cristiana mentre quella pagana sarebbe estranea: no, la religione contemporanea è soltanto superstiziosa, Savonarola sta qui a dimostrarlo, e Lucrezio, grazie al quale possiamo levarci il fumo dagli occhi, è un filosofo antico e pagano. Come scriverà Adriani in una lezione del 1512 dedicata al rapporto tra Democrito ed Eraclito (sintomo, secondo Brown, del perdurare in Adriani di interessi lucreziani – primitivismo, atomismo e religione superstiziosa – anche dopo la morte di Savonarola), il peggiore dei mali è «pregare gli dèi come autori di tutte le cose buone e poi disprezzarli perché non sono in grado di punirci, e temendoli come giudici, ma giurando falsamente, quasi che non valessero nulla» (p. 70).

L'ultimo autore trattato dalla Brown è Machiavelli: «Egli non fa mai il nome di Lucrezio e raramente lo cita» (p. 77). Se non si avesse notizia della sua trascrizione del *De rerum natura* del 1497 (le cui note sono riportate nell'appendice del testo della Brown), sarebbe difficile documentare l'influenza lucreziana nelle pagine machiavelliane. Tuttavia, Brown rintraccia in Machiavelli due temi portanti di matrice lucreziana (filtrati dalla lezione di Adriani), la fortuna e la radice superstiziosa della religione. Riguardo alla questione della fortuna, il problema di Machiavelli (già di Epicuro e degli epicurei) è noto. Nei *Ghiribizzi* del 1506 e nel poema *Di Fortuna* è già formulata la dicotomia tra libertà

dell'uomo e contingenza delle situazioni, la fortuna appunto (in concreto, le vittorie inaspettate di Giulio II contro ogni specie di prevedibilità politica stanno a dimostrare che «a volte il successo era il risultato del caso o della fortuna, altre volte della preparazione» [p. 80]). E tuttavia, in quello che la Brown definisce il «cosmo circoscritto di Machiavelli» (p. 81), il problema della libertà sembrerebbe già formulato. In una replica ad una lettera perduta di Machiavelli, Bartolomeo Vespucci lascerebbe intendere l'opinione machiavelliana secondo cui l'uomo, «sebbene non possa cambiare il corso delle stelle e dell'universo», può, nondimeno, cambiare se stesso mutando le proprie azioni, variabili perché occasionate dall'imprevedibilità dei fatti e garantite – come stanno a dimostrare i numerosi commenti machiavelliani a margine del *De rerum natura* – dalla deviazione degli atomi. Ciò che, in definitiva, si è già visto riguardo alla «mobilità d'animo» di Adriani. A margine dei *Ghiribizzi* Machiavelli scrive: «[...] che ognuno faccia quello che gli detta l'animo, e con audacia. Tentar la fortuna [...]. Come la fortuna si stracca [...] bisogna riacquistar[la] con un altro modo» (p. 81).

In riferimento alla religione superstiziosa, Brown sottolinea come Machiavelli sia «più vicino a Polibio e Livio che a Lucrezio» (p. 86). Più precisamente, Machiavelli sembrerebbe rovesciare il senso dell'argomento di Adriani. Nel *Nil admirari* la religione superstiziosa va – lucrezianamente – abolita mediante la conoscenza delle cause delle cose senza la quale sarebbe posta la proiezione di un Dio da placare. Per Machiavelli, diversamente, Dio è sì, come per Adriani, il prodotto di rappresentazioni che hanno origine nella paura; e tuttavia, è proprio la configurazione superstiziosa di Dio che garantisce stabilità politica. Il timore, come scrisse a Vettori in termini quasi prehegeliani, «è il maggiore signor che si truovi». Da qui, il duplice atteggiamento di Machiavelli di fronte alla religione: se da un lato, essa è un elemento necessario e determinante per il controllo politico, dall'altro (o forse, proprio in virtù dell'altro), è originata – lucrezianamente – da radicate credenze antropologicamente usuali.

In conclusione, il testo della Brown sembrerebbe mostrare come il *De rerum natura*, pur essendo l'origine di un sistema categoriale ben definito – primitivismo, atomismo, religione superstiziosa – si possa dire in molti modi, col variare delle congiunture fattualmente determinate. Lucrezio è un fenomeno *centrifugo* nella misura in cui il proprio impianto sottostà, criticamente, alla determinazione storica e politica – variabile ed impensabile – che si dà nella pura contingenza del proprio accadimento. Il *De rerum natura* è – *in primis* – un fenomeno politico perché politico è l'effetto del suo ingaggio (degno di nota il fatto, indagato da Brown nell'ultimo capitolo, che tutti i commensali – a parte Lorenzo di Pierfrancesco e Cosimo Rucellai – che dal 1500 si riunivano in cene organizzate al fine di «imbracciare le armi per difendere i propri quartieri dal minacciato assalto di Piero» [p.104], fossero lettori del *De rerum natura*). Come scrive Brown nella Prefazione all'edizione italiana, «la mia tesi è che Lucrezio 'rimase sottoterra' non perché fosse un autore senza importanza (come si è suggerito di recente), ma perché scomodo» (p. 9).

L'ALTRO MARX DI ETTORE CINNELLA¹

GIANLUCA LONGA

Secondo la concezione della storia esposta da Marx nelle opere della maturità, le leggi dello sviluppo storico-economico «operano e si fanno valere con bronzea necessità»² e i paesi sottosviluppati devono passare attraverso le stesse fasi di sviluppo economico che i paesi sviluppati hanno già completato: «A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società»³. Pur potendo, in qualche modo, «abbreviare e attenuare le doglie del parto»⁴, una società non può «né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali del suo svolgimento»⁵ ed è soggetta alla rigida necessità dello sviluppo dei suoi modi di produzione.

Con *L'altro Marx*, Ettore Cinnella, a lungo docente di Storia dell'Europa Orientale presso l'Università di Pisa, mostra come Marx, nell'ultimo decennio della sua vita, abbia messo in discussione questa concezione e «[...] subito una profonda metamorfosi intellettuale, che lo portò a mettere in forse alcune 'leggi generali' della formazione del mondo capitalistico [...]» (p. XI). Tale cambiamento si rese possibile grazie alla scoperta del mondo russo, punto d'inizio di una «nuova riflessione, che andò poi allargandosi allo studio del mondo primitivo e dell'antropologia, nonché all'indagine sul ruolo storico del colonialismo europeo» (p. XI).

Per mostrare questa «metamorfosi intellettuale», Cinnella analizza «il laboratorio culturale di Marx, i materiali da lui compulsati, i suoi quaderni di appunti, i contatti stabiliti con gli studiosi» (p. XII) e, grazie all'accesso diretto alle fonti nonché alla conoscenza della lingua russa, costruisce un percorso diacronico che delinea l'evoluzione dell'immagine marxiana della Russia nel corso dell'intera vita del filosofo di Treviri.

Inizialmente, e per lungo tempo, essa fu segnata dalla cultura democratica e liberale ottocentesca che tendeva a vedere nel regime zarista il baluardo della reazione e il principale ostacolo al progresso europeo e alla diffusione della libertà. Nonostante i ripetuti contatti con «interessanti personaggi russi approdati in occidente» (p. 3) come Bakunin, Botkin e Annenkov, Marx non mutò tale atteggiamento negli anni '40 e '50 ma, anzi, lo estese al movimento panslavistico, visto essenzialmente come strumento reazionario e controrivoluzionario⁶.

1 Pisa-Cagliari, Della Porta Editori, 2014, pp. XIII-181.

2 K. Marx, *Il Capitale*, libro I, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 32.

3 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. a cura di E. Cantimori Mezzimonti, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 5.

4 K. Marx, *Il Capitale* cit., p. 33.

5 *Ibidem*.

6 Cinnella analizza dettagliatamente i due articoli di Engels *Il panslavismo democratico* e *La Ger-*

Sul finire degli anni Cinquanta si assistette a un primo mutamento dell'immagine marxiana della Russia: l'annuncio da parte di Alessandro II dell'avvio di un processo di riforma che avrebbe potuto contribuire a dare la libertà a milioni di servi della gleba, suscitò un grande interesse nell'opinione pubblica occidentale e attirò l'attenzione di Marx che, nel 1858, scrisse ad Engels di giudicare «importante il movimento per l'emancipazione dei servi della gleba in Russia» (p. 17) manifestando così per la prima volta un interesse per l'evoluzione della situazione interna di questo grande paese. In particolare, Marx ipotizzò che l'opposizione della nobiltà alla riforma contadina avrebbe generato una reazione dei servi della gleba che si sarebbero sollevati «[...] come mai prima d'ora, credendo che lo zar stia dalla loro parte [...]. E quando lo faranno, comincerà un 1793 russo [...]» (p. 19). La promulgazione della riforma nel 1861 e la mancata rivoluzione ipotizzata da Marx, delusero le sue aspettative facendolo ritornare alle vecchie convinzioni: «La Russia tornava ad essere, agli occhi di Marx, solo un'immutata 'potenza barbarica'» (p. 21). Il primo avvicinamento tra Marx e il mondo russo fu dunque molto deludente e spinse il filosofo di Treviri, già oberato di lavoro, a non occuparsi più delle questioni interne all'impero russo per tutto il decennio successivo. Del resto, nota Cinnella, questo disinteresse mostra «quanto fosse effimera, paragonabile a un fuoco d'artificio, la sua improvvisa passione per la storia sociale della Russia, dettata più da immediate motivazioni politiche (l'attesa di una grande esplosione rivoluzionaria) che da un reale bisogno di conoscenza» (p. 20).

A partire dall'inizio degli anni '70, però, Marx mutò ancora il proprio atteggiamento nei confronti della Russia: «Proprio perché il cambiamento non fu né radicale né brusco, questa volta si rivelò più profondo e duraturo, suscettibile di sviluppi imprevisi e interessanti» (p. 25). Cinnella individua, tra gli altri, tre principali fattori che contribuirono alla revisione della posizione marxiana: l'apprendimento della lingua russa, le relazioni con i redattori della rivista populista *Narodnoe delo* e l'incontro con alcuni intellettuali russi che, nel corso degli anni '70, ebbero modo incontrare Marx creando, negli anni successivi, proficue e durature relazioni intellettuali.

Particolarmente importante per la svolta marxiana fu l'apprendimento della lingua russa che gli consentì di leggere *La situazione della classe operaia in Russia* del rivoluzionario populista Vasilij Vasil'evič Bervi-Flerovskij. Pubblicato nel 1859, il testo forniva una disamina dettagliata della situazione sociale russa e dedicava ampio spazio all'analisi dell'*obščina* e ai pericoli che incombevano su di essa, dall'oppressione fiscale allo sfruttamento dei contadini poveri ad opera dei *kulaki*. Marx fu profondamente impressionato dalla lettura del testo di Flerovskij, tanto da affermare che «dopo lo studio della sua opera, ci si convince fermamente che in Russia è inevitabile e imminente una terribile rivoluzione sociale, naturalmente nelle forme più elementari corrispondenti all'attuale livello di sviluppo moscovita» (p. 67). Negli anni successivi approfondì i suoi studi sulla situazione economico-sociale russa e, grazie anche ai suggerimenti e alla «feconda amicizia intellettuale» (p. 74) che si creò con Nikolaj Frencevič Daniel'son⁷,

mania e il panslavismo, nonché il testo di Marx *Storia diplomatica segreta del XVIII secolo* di Marx evidenziando la superficialità di questi testi «se paragonati al metodo di lavoro di Marx, abituato a sprofondarsi in ampie letture preliminari anche quando doveva stendere semplici cronache giornalistiche» (p. 11).

7 Cinnella nota come il rapporto tra Daniel'son e Marx «fu uno straordinario dialogo a distanza» (p. 78) e il loro carteggio rappresenta «una fonte preziosissima, per la biografia intellettuale dell'ultimo Marx» (p. 79).

ebbe modo di rivedere alcune delle sue più importanti concezioni riguardo l'evoluzione storica delle società, soprattutto in relazione allo sviluppo delle società precapitalistiche. Per provare l'esistenza di questa «metamorfosi intellettuale» nell'ultimo Marx, Cinnella presenta alcuni riscontri testuali presenti nelle opere e nei carteggi del filosofo di Treviri.

Anzitutto, come già mostrato da Haruki Wada⁸, un primo segnale di cambiamento si può individuare nella prima edizione francese del *Capitale*, pubblicata a fascicoli tra il 1872 e il 1875. In essa, Marx afferma che l'evoluzione storica delle società moderne segue le tappe esposte nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica* non in tutte le nazioni, ma solo nei paesi dell'Europa occidentale: «[...] tous les pays de l'Europe occidentale parcourent la même mouvement, bien que selon le milieu il change de couleur locale, ou se resserre dans un cercle plus étroit, ou présente un caractère moins fortement prononcé, ou suive un ordre de succession différent»⁹. Questa precisazione segnala un mutamento nel pensiero marxiano: a giudizio di Cinnella, essa deriva direttamente dallo studio della situazione economica russa che spinge il filosofo di Treviri «a vedere in una diversa luce il processo dell'accumulazione primitiva, presupposto fondamentale della genesi dell'economia capitalistica» (p. 90). Rispetto ai paesi dell'Europa occidentale, il cui sviluppo doveva seguire a grandi linee la «forma classica» inglese, sembra farsi strada, nella concezione storica di Marx, la possibilità di una evoluzione diversa in paesi, come la Russia, in cui il capitalismo non si è ancora sviluppato.

Un secondo riscontro si trova in una lettera del 1877 scritta alla redazione della rivista russa *Otečestvennyja zapiski* e mai pubblicata. Replicando alle critiche di Nikolaj K. Michajlovskij riguardo l'applicazione delle leggi dell'accumulazione primitiva alla realtà russa, nella lettera Marx, anzitutto, ribadisce quanto aveva esposto nell'edizione francese del *Capitale*: «Il capitolo sull'accumulazione primitiva intende solo mostrare per quale via, nell'Europa occidentale, l'ordinamento economico capitalistico è uscito dal grembo dell'ordinamento feudale» (p. 92).

A questa affermazione fa seguire un'osservazione polemica: «Ora, quale applicazione alla Russia poteva dedurre il mio critico da questo schizzo storico? Solo questa: se la Russia aspira a diventare una nazione capitalistica [...] – e negli ultimi anni si è data un bel daffare in questa direzione – non vi riuscirà senza aver prima trasformato in proletari buona parte dei suoi contadini [...]» (p. 92). L'uso di espressioni non prescrittive mostra come Marx attribuisse ora, rispetto alle opere della maturità, alla propria concezione un valore puramente «storico-descrittivo» (p. 92) e non pretendeva che essa avesse una validità universale come qualche critico si affrettava a sentenziare.

L'ultimo riscontro che Cinnella porta a conferma della propria tesi è il celeberrimo carteggio tra Marx e Vera Zasulič. Come noto, nel 1881 la giovane rivoluzionaria scrisse a Marx chiedendogli dei chiarimenti riguardo le sorti dell'*obščina*: «You would be doing us a very great favour if you were to set forth Your ideas on the possible fate of our rural commune, and on the theory that it is historically necessary for every country in the world to pass through all the phases of capitalist production»¹⁰. La risposta di Marx è netta e perentoria: «L'analisi data nel *Capitale* non offre motivi né a favore né contro la vitalità della comune rurale; ma lo studio speciale che io vi ho dedicato, e i cui materiali

8 H. Wada, *Marx and Revolutionary Russia*, in T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and «the peripheries of capitalism»*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 40–75.

9 K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Zweite Abteilung, Band 7, Berlin, Dietz Verlag, 1989, p. 634 [il brano è riportato a p. 89 del testo di Cinnella].

10 Vera Zasulič: A Letter to Marx, in T. Shanin, *Late Marxism and The Russian Road* cit., p. 99.

sono andato cercando nelle fonti originali, mi ha convinto che questa comune è il fulcro della rigenerazione sociale della Russia» (p. 140). Questa affermazione suscitò grande stupore in Vera Zasulič e nei suoi compagni: Marx non solo si mostrava possibilista riguardo le sorti dell'*obščina*, ma anzi la assumeva a «fulcro della rigenerazione sociale della Russia». Tale mutamento di prospettiva, osserva Cinnella, in realtà è frutto di un ripensamento più ampio riguardo tutte società precapitalistiche, di cui il caso russo rappresenta una istanza particolare. Marx, infatti, in quegli anni, grazie ai colloqui con lo storico del diritto Maksim Kovalevskij e alla lettura del suo testo *La proprietà comunitaria della terra: cause, svolgimento e conseguenze della sua dissoluzione*, nonché allo studio di saggi di antropologia ed etnologia (in particolare l'*Ancient Society* dell'antropologo americano Lewis Henry Morgan), si andava progressivamente convincendo che «bisognava approfondire l'indagine sull'origine e sull'evoluzione dei più antichi sistemi di proprietà comunitaria i quali, a uno studio attento, si rivelavano tenaci e vitali oltre ogni previsione» (p. 116). Se paragonato con quanto Marx afferma nei *Grundrisse*, in cui il mondo precapitalistico «viene immaginato per un attimo come un tutto unitario contrapposto alla società moderna» (p. 158), si comprende come l'ultimo Marx sia in realtà un altro Marx: l'adesione al populismo, l'elaborazione di una nuova teoria della storia in cui la rivoluzione sembra potersi originare senza dover passare necessariamente attraverso la forma economica capitalista e «l'abbandono della concezione eurocentrica» (p. 164) rappresentano i tratti peculiari di un Marx diverso, più maturo e consapevole dei limiti e della portata delle proprie concezioni filosofiche e politiche.

Nel complesso, il saggio di Cinnella presenta con precisione e chiarezza il mutamento avvenuto nel pensiero di Marx nell'ultimo decennio di attività; districandosi in una grande mole di materiali documentari, spesso di difficile comprensione e contestualizzazione, riesce nel non facile compito di separare il pensiero di Marx dalle interpretazioni (spesso tendenziose e pregiudiziali) che del suo pensiero sono state date nel corso del XX secolo.

UN SEGRETARIO MILITANTE
Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli
DI ANDREA GUIDI¹

GIANLUCA LONGA

Nel novembre 1930 Gramsci annota che «Machiavelli ha scritto dei libri di ‘azione politica immediata’, non ha scritto un’utopia in cui uno Stato già costituito, con tutte le sue funzioni e i suoi elementi costituiti, fosse vagheggiato. Nella sua trattazione, nella sua critica del presente, ha espresso dei concetti generali, che pertanto si presentano in forma aforistica e non sistematica, e ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch’essa chiamare ‘filosofia della praxis’ o ‘neo-umanesimo’ in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentistici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull’azione concreta dell’uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà»². Questa suggestione gramsciana trova conferma nel bel saggio di Andrea Guidi *Un Segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*: attraverso una lettura attenta degli scritti cancellereschi editi e inediti l’autore mostra come l’azione del Segretario fiorentino fosse mossa dall’impegno politico militante basato sulla «critica del presente» e sul tentativo di incidere su di esso mediante «l’azione concreta dell’uomo».

Il saggio si articola in due parti: la prima, composta dal primo e dal secondo capitolo, esamina la formazione di Machiavelli e gli eventi connessi al suo ingresso in Cancelleria, proponendo una soluzione originale riguardo alla questione della militanza politica del Segretario; la seconda, nel terzo ampio capitolo, ricostruisce dettagliatamente il processo d’ideazione e sviluppo della riforma machiavelliana della milizia fiorentina. Completa il saggio un’appendice documentaria contenente scritti cancellereschi inediti e conservati presso l’archivio di Stato di Firenze.

Un’attenta analisi del contesto socio-culturale, pedagogico e politico della Firenze tardo umanistica, nel primo capitolo («L’ingresso in Cancelleria», pp. 37-137) mostra come, contro le tendenze a rimarcare l’eccezionalità di Machiavelli rispetto al contesto storico in cui visse, il Cancelliere fosse figlio del suo tempo, esponente di un «[...] ceto colto, intellettualmente elevato, ma non ricco, facente in qualche modo parte, ma nello stesso tempo socialmente ai margini del ceto dirigente cittadino» (p. 130), impegnato politicamente nel sodalizio anti-savonaroliano e vicino alle posizioni di Pier Soderini ma, soprattutto, dotato di peculiari capacità pratiche di comprensione, conduzione e ammini-

1 Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 485.

2 A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 657.

strazione degli affari di Stato. L'analisi di questa «miscela di fattori» (p. 136) permette, a giudizio di Guidi, di comprendere le reali motivazioni per cui Machiavelli si trovasse a rappresentare il candidato opportuno allorché, con l'avvento del governo di Pier Soderini dopo il tragico epilogo dell'esperimento politico savonaroliano, il 19 giugno 1498 si procedette alla sua elezione a Secondo Cancelliere della Repubblica.

Il secondo capitolo («Neutralità o impegno del Cancelliere?», pp. 139-158) riprende il problema della «militanza» politica di Machiavelli, già parzialmente affrontato in precedenza. Contro la tesi della neutralità del Segretario proposta da Robert Black³, Guidi sostiene che «Niccolò con il passare del tempo divenne certamente sostenitore del governo popolare e del gonfaloniere a vita, e che, dunque, non rimase un Cancelliere del tutto al di sopra delle 'parti' politiche» (p. 140). A sostegno di questa tesi Guidi porta alcuni riscontri fattuali: anzitutto l'evoluzione problematica del rapporto con la fazione ottimizia testimoniata dal progressivo allontanamento da Alamanno Salviati e dalla proposta di leggi come quella sull'Ordinanza, «una riforma militare di chiara rilevanza politica, come dimostrano le modifiche istituzionali che essa comportava, contro la quale la fazione ottimizia si ribellò apertamente» (p. 146). Inoltre, il caso di Alessandro Braccesi, inviato in missione a Roma nel 1497 per «sorvegliare» l'ambasciatore fiorentino Ricciardo Becchi e la missione del 1508 dello stesso Machiavelli a Roma con lo scopo di «scavalcare l'ambasciatore ufficiale Vettori» (p. 101) in funzione filo-soderiniana mostrano, a giudizio dell'autore, come i cancellieri del primo Cinquecento tendano sempre più a essere «emissari di una data maggioranza politica e di un esecutivo» (p. 143). Se a questi argomenti si uniscono alcuni dati biografici machiavelliani, come le circostanze della sua elezione a Cancelliere e del suo allontanamento al ritorno dei Medici nel 1512, allora emerge chiaramente come Machiavelli non fosse un «loyal servant of the Florentine republic»⁴, bensì un Segretario «militante» che prese parte attiva alle lotte tra le fazioni, schierandosi a favore del governo del gonfaloniere a vita.

Il terzo capitolo («La milizia. Componenti culturali, amministrative, militari e politiche nell'Ordinanza di Machiavelli», pp. 159-386) è dedicato allo studio dell'Ordinanza per la milizia fiorentina. Di essa Guidi indaga le radici politico-culturali (§§1-4) e ne ricostruisce lo sviluppo storico (§§ 5-16). Attraverso un'attenta analisi delle idee di riforma della milizia diffuse nel XV secolo, Guidi evidenzia come il tentativo machiavelliano s'inserisca nelle tradizionali tematiche morali umanistiche ma, al contempo, ne ricostruisca «sia le fondamenta, sia le effettive finalità, attraverso il ricorso a un sostrato realistico e pratico [...] totalmente sconosciuto a quei precedenti teorici» (p. 172). Superando quindi tanto l'ideale umanistico del cittadino-soldato quanto l'utopismo savonaroliano (esemplificato dalla *Riforma sancta et pretiosa* di Domenico Cecchi) Machiavelli propone un concreto programma di riforma che non parte da un problema morale per «teorizzare una vaga e astratta riforma» (p. 171), bensì, mediante il rinnovamento della milizia, vuole arrivare «a una dimensione morale e civile» (*ibidem*). Seguendo questo filo-conduttore, nella seconda parte del capitolo Guidi ricostruisce il modo in cui la riforma trovò attuazione nel sistema politico, amministrativo e giudiziario esistente sotto la diretta supervisione di un Machiavelli che, progredendo tra tentativi ed errori mediante

3 R. Black, *Machiavelli, Servant of the Florentine Republic*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1993², pp. 71-99.

4 Ivi, p. 99.

un approccio pragmatico al governo, progressivamente imparò quell'«arte dello Stato»⁵ che in seguito rivendicherà come una delle esperienze più importanti della sua evoluzione intellettuale.

Nel complesso *Un Segretario militante* risulta essere di difficile lettura: dal punto di vista formale la prolissità del discorso, la sovrabbondanza di note, l'uso ripetuto d'incisi e precisazioni rendono difficoltosa la comprensione del tessuto argomentativo. Inoltre, il ruolo svolto dal secondo capitolo è poco chiaro: il suo intento dovrebbe essere quello di mostrare come, contro la tesi della «neutralità politica» del Cancelliere proposta da Black, Machiavelli fosse in realtà schierato politicamente a favore del governo soderiano. Di fatto però tale risultato è già raggiunto alla fine del primo capitolo (pp. 92-104) e pare quindi superfluo ripresentare l'argomentazione in un capitolo successivo. Detto questo, i possibili limiti formali del saggio non dovrebbero oscurarne il valore: esso permette un sostanziale avanzamento negli studi sul primo Machiavelli, sia rispetto alla realtà del suo tempo sia nei confronti della cultura in cui matura le proprie idee politiche. Seguendo la lezione di studiosi come Gennaro Sasso e Jean-Jacques Marchand, Guidi rilegge con grande efficacia gli scritti cancellereschi e, facendo rivivere l'animato dibattito politico-culturale della Firenze della fine del XV secolo, delinea l'immagine di un Cancelliere la cui militanza politica è funzionale alla sua attività: Machiavelli non può più essere un semplice funzionario che resta a margine dei dibattiti politici, ma deve prendere decisioni e svolgere funzioni che, con la progressiva modernizzazione dell'apparato burocratico e i rapidi cambiamenti storico-politici, richiedono una «scelta di campo». Sono ormai lontani i tempi dei cancellieri umanisti *super partes*, «il pianeta della nuova Atene è Saturno, il segno della malinconia, della sapienza sublime ma tormentata ed enigmatica: è il tempo di Leonardo e Michelangelo e, nella Cancelleria, di Machiavelli»⁶.

5 N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 10 Dicembre 1513*, in Id., *Opere*, a cura di C. Vivanti, 3 voll., Torino, Einaudi, 1997-2005, vol. II: *Lettere, legazioni e commissarie*, p. 297.

6 E. Garin, *I cancellieri umanisti della Repubblica fiorentina da Coluccio Salutati a Bartolomeo Scala*, in Id., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 21.

COMUNISMO ERMENEUTICO. DA HEIDEGGER A MARX DI GIANNI VATTIMO E SANTIAGO ZABALA¹

STEFANO PIPPA

Il libro di Vattimo e Zabala, uscito inizialmente in inglese nel 2011 per i tipi della Columbia University Press ed ora disponibile in traduzione italiana, può essere considerato come il contributo più organico del pensiero debole al dibattito sull'«idea di comunismo» che ha visto impegnati i più importanti esponenti del pensiero radicale contemporaneo negli ultimi anni, in particolare a partire dal convegno tenutosi a Londra nel 2009, a cui anche Vattimo ha preso parte. Sull'onda della crisi economica (allora agli inizi), pareva aprirsi una nuova stagione di lotte anticapitalistiche in grado di offrire più di una chance soltanto nominale al ritorno di una prospettiva rivoluzionaria e comunista: in un contesto di crisi sistemica del capitalismo, questa la domanda cardine del convegno, quale può essere il senso di una riattivazione del significante (o, appunto, dell'«idea» di «comunismo»)?

Vattimo e Zabala (giovane filosofo spagnolo, tra l'altro promotore in campo internazionale della filosofia di Vattimo e curatore delle sue opere complete in italiano) offrono in questo libro, che ha il piglio del vero e proprio «manifesto» sia nello stile che nel tentativo di mettere assieme filosofia e pratica, una risposta che raccoglie e radicalizza la prospettiva del pensiero debole, in continuità dichiarata con un lavoro del 2007 che rappresenta in qualche modo, a detta degli autori, un punto di svolta: ovvero *Ecce Comu: come si ridiventa ciò che si era*, in cui Vattimo rivendicava – contro coloro che accusavano il pensiero debole di complicità con il capitalismo – la necessità di recuperare una prospettiva di emancipazione radicale che si rifacesse al comunismo (p. 11). Il punto di partenza del libro, e ciò su cui gli autori innestano la peculiarità specifica della prospettiva ermeneutica sul comunismo, è una duplice presa di distanza. Gli autori intendono prendere congedo sia dall'eredità del comunismo novecentesco, ancora inserito all'interno di una prospettiva «metafisica», cioè oggettivistica e scienziata (Vattimo e Zabala seguono fedelmente, come era prevedibile, la diagnosi heideggeriana), fondata su una assimilazione della politica alla «metafisica»; sia, e sta qui il carattere di intervento nel dibattito contemporaneo, da una prospettiva come quelle di Negri, Badiou o Žižek, decisamente più «forti» e che aspirano ad una rivoluzione globale (p. 15). All'opposto, e fedeli all'impostazione postmoderna, Vattimo e Zabala richiamano l'attenzione sulla necessità di concentrarsi su interventi locali di resistenza e riorganizzazione, che non si fondino su pretese verità oggettive universali, ma sulla consapevolezza della «natura interpretativa della verità» (p. 15).

1 Milano, Garzanti, 2014, pp. 178.

Nei primi due capitoli del libro, Vattimo e Zabala sferrano un attacco frontale nei confronti del realismo filosofico e la filosofia della «fine della storia», prendendo come esempio la filosofia di John Searle, espressione tipica dell'orientamento realista della filosofia analitica, e le tesi di Kagan (autore de *Il ritorno della storia e la fine dei sogni*). L'attenzione degli autori non va (se non in minima parte) alle tesi filosofiche specifiche di Searle, ma al suo essere rappresentante di un desiderio, tipico della filosofia «forte» o «metafisica», di definire un contesto di verità definitive all'interno delle quali interpretare l'essere e, eventualmente, la politica («le pretese di verità sono anche pretese di potere politico», p. 30). La stessa logica è ravvisata, su un piano di filosofia della storia, all'interno del libro di Kagan (di cui tratta il capitolo 2), che per opporsi a ciò che (contro Fukuyama) chiama «il risveglio della storia», propone una «lega di democrazie» in grado di controllare i nuovi conflitti che sono emersi all'interno del nuovo ordine mondiale inquadrandoli all'interno della cornice neoliberale (p. 55). Per Vattimo e Zabala, questi autori testimoniano di un orientamento filosofico di tipo «metafisico», preoccupato del controllo del cambiamento e della definizione di criteri filosofici di inquadrabilità dei contesti politici e storici, che rispecchia, nel loro «realismo», la filosofia dei vincitori, di coloro cioè che «si trovano a proprio agio all'interno dei suoi ordini di fatti, norme e istituzioni» (p. 47). Sebbene il libro di Kagan sia stato interpretato (e sicuramente era tale nelle intenzioni dell'autore) come una risposta polemica alle tesi di Fukuyama sulla fine della storia, Vattimo e Zabala sottolineano che ciò che li accomuna (e che li accomuna al «realismo» di Searle) è ciò che il loro realismo, nel timore del cambiamento, sistematicamente esclude: «gli sconfitti, i deboli, o l'«altra storia»» (p. 55).

Di contro alla «natura conservatrice del realismo» e alla filosofia politica del «controllo», espressione ideologica della democrazie liberali (p. 23), Vattimo e Zabala oppongono la prospettiva ermeneutica del pensiero «debole», di cui rivendicano il carattere esplicitamente «antirealista» (p. 9). L'antidoto al realismo metafisico attuale è insomma individuato – e la cosa non può certo sorprendere – nel pensiero di Heidegger; ciò che è interessante è però che si tratta, in queste pagine, di un Heidegger rivisitato e «completato» con Benjamin. Nell'interpretazione qui proposta da Vattimo e Zabala, l'oblio dell'essere su cui Heidegger ha attirato l'attenzione diventa concettualmente equivalente alla «tradizione degli oppressi» di cui parlava Benjamin (p. 47), o anche «i margini della filosofia» di cui teorizzava Derrida (p. 27). Questo cortocircuito tra Heidegger e Benjamin, tra filosofia e politica, fonda la coincidenza tra pensiero debole, della fine della metafisica come descrizione dell'essere e imposizione della verità, e pensiero dei deboli come coloro che sono dimenticati ed esclusi dalla descrizione filosofico-politica attuale, e che rappresentano la possibilità attuale, ma esclusa, di una emergenza discontinua che faccia «saltare» il *continuum* della storia: «queste emergenze si manifestano al di fuori delle descrizioni metafisiche dell'Essere (della verità [...] e del realismo) poiché rappresentano pericoli che devono essere costantemente eliminati» (p. 51). All'interno di questo quadro, Vattimo e Zabala insistono su un punto cruciale che rappresenta in effetti una trasformazione dell'immagine ereditata dell'ermeneutica. Il concetto centrale della prospettiva ermeneutica che essi difendono non è più il dialogo, ma piuttosto il conflitto. Il dialogo, sostengono Vattimo e Zabala – contro Gadamer, ma anche contro la prospettiva deliberativa di Habermas – non è che il nome della riduzione delle possibilità interpretative all'interno delle regole imposte dal set di descrizioni (p. 39), mentre per i due autori il compito principale dell'ermeneutica è quello di produrre «eventi di svelamento» che conducano «oltre» i giochi linguistici stabiliti, in direzione dell'essere dimenticato (p. 51), ovvero, i deboli e gli sconfitti della storia.

Il terzo capitolo, il più strettamente filosofico, è dedicato proprio ad approfondire l'idea che la caratteristica centrale dell'ermeneutica non sia il dialogo, ma la sua «vena anarchica» (che gli autori avvicinano all'idea di conflitto, pur lasciando questo nesso non del tutto esplicitato) in cui per gli autori si riassume il progetto politico dell'ermeneutica. Riferendosi a Lyotard, Rorty, ma soprattutto a Schürmann, Vattimo e Zabala insistono che l'ermeneutica contiene «un appello all'emancipazione che è politicamente rivoluzionario: in altre parole si oppone all'oggettivo stato di cose» (p. 83). Questa genealogia del pensiero ermeneutico, che ne accentua i caratteri sovversivi ed anarchici, all'interno di un quadro di netto rifiuto della complicità tra democrazie liberali e filosofie «realiste» o «metafisiche», ha il merito di rilanciare la necessità di una prospettiva alternativa, che vada oltre lo stato di cose esistente e di sottolineare la carica critica che l'atto di interpretazione ermeneutico, nel forzare le «regole del gioco» e nell'assumere dunque consapevolmente il conflitto, ha nei confronti delle verità (o delle descrizioni) stabilite. Ma che ne è, a questo punto, del «comunismo»? È nel quarto e ultimo capitolo che gli autori abordano la nozione di «comunismo ermeneutico», tentandone una definizione dopo la deviazione filosofica attraverso i numi tutelari del postmodernismo filosofico. In questo capitolo, la preoccupazione si sposta dalla definizione della pratica filosofica di critica propria dell'ermeneutica (che di per sé, sebbene rivoluzionaria nel senso sopra chiarito, non è *ipso facto* automaticamente comunista) all'identificazione del nesso che può legare comunismo ed ermeneutica. Un tale nesso, ovviamente, non può essere trovato né in una giustapposizione di un movimento storico (il comunismo come tendenza oggettiva della società capitalistica, ad esempio) con una filosofia («non pretendiamo di aggiungere al comunismo l'energia di una filosofia», p. 111), né – date le premesse dell'ermeneutica – nell'identificazione di un set di definizioni «vere» del comunismo, che costituirebbero una «verità» da imporre come tale, e dunque una «verità metafisica». Piuttosto, il comunismo agisce per Vattimo e Zabala come «debole potere messianico» (p. 112), che nel linguaggio dell'ermeneutica diventa un vero e proprio «appello dell'essere» che fa un tutt'uno con la tradizione degli oppressi e il loro rifiuto ad essere dominati. Si tratta dunque di una escatologia senza *eschaton*, come per Derrida, d'altronde evocato nell'esergo all'ultimo capitolo (p. 111)? In parte, certamente; perlomeno nel senso che il «comunismo» agisce come orizzonte regolativo «a venire» per l'attività interpretativa ermeneutica in direzione di un'alternativa di liberazione dal dominio. Ma Vattimo e Zabala tentano di sfuggire ad una mera interpretazione messianica. Assieme ad un'opera di svuotamento del significante «comunismo» da ciò che ha significato storicamente sia in termini filosofici che pratico-politici (e il riferimento è all'esperienza sovietica), e ad una sua valorizzazione come irrinunciabile «principio regolativo [...] capace di ispirare le nostre decisioni concrete» (p. 114, p. 118), Vattimo e Zabala intendono dare consistenza storica al significante «comunismo» attraverso la discussione dei casi concreti di politiche comuniste radicali in America del sud. In questo quadro, l'esperienza del Venezuela di Chavez è presentata esplicitamente come un modello di comunismo debole e, su un piano più pratico, come un esempio da seguire per le democrazie liberali occidentali (p. 120). Ovviamente, gli autori non hanno la presunzione di dire che si tratta di un comunismo ermeneutico perché motivato da una filosofia debole. Si tratta, piuttosto, di una convergenza: da un lato, le esperienze sudamericane sono esperienze che riattivano il comunismo in una prospettiva che non è quella dell'esperienza sovietica, puntando sul coinvolgimento democratico delle comunità e sui consigli indipendenti (le *misiones*, più volte ricordate da Vattimo e Zabala come esempi di democrazia dal basso), oltre che su

effettive misure di redistribuzione (p. 128); dall'altro, queste esperienze politiche non sono, su un piano filosofico, fondate su una presunta verità oggettiva di tipo scientifico (com'era ad esempio il caso con il Diamat e le sue leggi della storia), ma soltanto su un desiderio di riscatto ed emancipazione dei deboli e degli oppressi in grado di dare vita a reali alternative allo sfruttamento capitalista.

A questo punto, ci si può chiedere se il percorso fatto dai due autori ci riporti veramente, come prometteva il sottotitolo, «da Heidegger a Marx». Di Marx, in verità, non si dice poi molto, o comunque molto meno di quanto si dica di Heidegger. Ma l'obiettivo del libro non è *riportare* a Marx. Il punto cardine è invece nel tentativo di riattivare, trasformandolo, il significante «comunismo» (che rimane e sempre rimarrà inevitabilmente legato al nome «Marx») come orizzonte di resistenza e di emancipazione, contro il dominio delle filosofie contemporanee che si richiamano al «realismo», vecchio o nuovo che sia, e che vedono nel liberalismo l'insuperabile culmine della storia. Da questo punto di vista la filosofia debole, antirealista e lievemente utopica, si schiera oggi, nel *Kampfplatz* della filosofia, dalla parte di coloro che lottano per una alternativa allo sfruttamento capitalista mondiale. E non è poco.

CAPITALE-CONTRADDIZIONE E CAPITALE-ASTRAZIONE

NOTE CRITICHE SUL *PARRICIDIO COMPIUTO*

DI ROBERTO FINELLI

SEBASTIANO TACCOLA

*Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*¹ rappresenta l'ultima fatica filosofica di Roberto Finelli. Questo libro porta sulla scena il consumarsi del parricidio marxiano verso Hegel, il quale aveva iniziato ad essere tematizzato da Finelli più di un decennio fa con *Il parricidio mancato. Il rapporto tra Hegel e il giovane Marx*². L'argomentazione che sorregge *Un parricidio compiuto* mette in evidenza le forme nelle quali il Marx maturo, cioè il Marx che dai *Grundrisse* inizia l'elaborazione della sua «critica dell'economia politica», si sottrae a quelle forme di subalternità ad Hegel che ne avevano connotato il pensiero fino a quel momento. Forme di subalternità appunto che, complice la persistente influenza di Feuerbach, si erano tradotte in una immediata quanto inefficace critica a Hegel.

L'*Aufhebung* marxiana di Hegel è esposta da Finelli in una maniera dinamica e fortemente attualizzante che descrive una sorta di avventura storico-filosofica che, partendo dalla proto-storia dell'illuminismo, arriva al nostro presente capitalistico indagandone le condizioni di possibilità per una sua comprensione critica e per un suo ipotetico superamento. Per questo motivo non c'è da stupirsi che accanto ai due protagonisti di questo dramma – Marx ed Hegel – compaiano anche altri personaggi *storici* (da Leibniz a Kant, da Adam Smith a Darwin, passando per Newton, Fichte, Feuerbach e Freud), collocati dall'autore all'interno di un filo conduttore ben definito teso a inaugurare un nuovo paradigma di lettura di Marx e a costruire un serrato confronto con le correnti del marxismo, dal Novecento ai giorni nostri.

Ghostbusters: alla caccia dei fantasmi del capitale

Finelli propone un'operazione tutt'altro che pacifica e indolore: «direi» – egli ammette commentando *Un parricidio compiuto* – «che la mia è un'operazione notevolmente violenta sul *corpus* marxiano. Io ho messo Marx contro Marx, ritenendo che nel pensatore di Treviri coesistano fino alla fine due diverse mentalità»³.

1 Milano, Jaka Book, 2014, pp. 400.

2 Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 320. Del filosofo romano vale la pena di segnalare anche il libro *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Roma, Bulzoni, 1987, in cui si presentano questioni sviluppate in seguito nei due *Parricidi*.

3 A. Garofano (a cura di), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel. Intervista a Roberto Finelli*, http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2015/07/Intervista_

È proprio indagando queste due mentalità che è possibile individuare il rapporto conflittuale di Marx con il maestro Hegel, un rapporto spesso ancora condizionato dalle nebulose teo-logiche della critica di Feuerbach al filosofo di Stoccarda. In questo senso, dunque, per Finelli non è accettabile l'ipotesi della *coupure* proposta da Althusser, che taglia in maniera troppo netta quel confine tra i due Marx, il quale non può essere datato in maniera precisa distinguendo un giovane Marx da un Marx maturo; nell'ottica di Finelli, si tratta piuttosto di esplicitare quel conflitto interiore persistente in tutta l'opera di Marx che tende ad emergere con tratti di maggiore criticità nel *Capitale*. Occorre pertanto condurre un'operazione interpretativa pronta a investire le categorie fondative stesse del pensiero di Marx e a svelare che esse «mentre sembrano mantenersi sempre le stesse (prassi, lavoro, etc.), accolgono invece significati differenti e che proprio tale variazione nella permanenza costituisca il segreto della sua opera»⁴.

Enucleando un Marx sottratto a quei fantasmi nei quali si esplicita la sua maniera conflittuale di vivere il rapporto con il proprio padre filosofico, è possibile rinvenire i termini di un confronto maturo, quasi *inter pares*, tra lo «scienziato del capitale» ed Hegel, e definire i confini lungo i quali il parricidio viene a realizzarsi. Questi sono collocabili sui sentieri di un percorso concettuale che si snoda attorno al dispositivo teorico del circolo del presupposto-posto e che porta a definire la natura del capitale quale quella di una «soggettività astratto-quantitativa che rimane fedele alla sua natura di colonizzare il mondo del concreto per ritrovarvi, ogni volta, la logica imperativa della sua accumulazione»⁵.

È in questo orizzonte che, secondo Finelli, è possibile rivendicare l'assoluta attualità di Marx, a maggior ragione in una società quale quella post-fordista (caratterizzata da un regime di accumulazione flessibile) in cui la realtà del lavoro astratto si palesa quotidianamente sotto i nostri occhi nella forma del lavoro mentale, soggetto dipendente di un apparato tecnologico sempre più pervadente e ottimizzato per servire gli scopi produttivi e riproduttivi dell'attuale società capitalistica. L'opera marxiana assume così le caratteristiche di una «memoria dal futuro» i cui strumenti sono oggi più che mai indispensabili per catturare i fantasmi del capitale – «gettare la rete sull'astratto, afferrarlo nella sua identità e impedirgli di tornare a volatilizzarsi nella sua indeterminatezza»⁶ – e per demolire alla base i castelli in aria del suo apparato ideologico post-moderno.

Per una preistoria del capitale: dalla contraddizione all'astrazione

Per dimostrare l'attualità di Marx è dunque necessario superare paradigmi di lettura atrofizzati che, oggi più che mai, ne possono condizionare pesantemente la ricezione. Su questo fronte Finelli è chiaro e ritiene che il primo passo da fare sia individuare un Marx alternativo a quello del materialismo storico. Il materialismo storico, infatti, per Finelli è un paradigma che, in stretta continuità formale con le filosofie della storia del Settecento e dell'Ottocento, si traduce in una sorta di teodicea che vede l'affermazione necessaria del proletariato sulla borghesia per via della contraddizione che si sviluppa tra l'evoluzione delle forze produttive e quelle dei rapporti sociali di produzione. Il riferimento è

Finelli.pdf, p. 2.

4 R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel* cit., p. 191.

5 Ivi, p. 35.

6 *Ibidem*.

chiaramente al Marx dell'*Ideologia tedesca* e a quello della nota (ma – verrebbe da dire parafrasando Hegel – poco conosciuta) *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*. Sul paradigma filosofico-storico presente in queste opere si è costruito l'apparato teoretico fondamentale di quel «marxismo della contraddizione» che è uno dei principali obiettivi polemici dell'autore, il quale va invece alla ricerca di un'alternativa a questo Marx ancora impigliato in un'antropologia di stampo feuerbachiano. Quest'ultima poggia appunto su degli assunti mai argomentati, che portano Marx sulla cattiva strada della filosofia della storia, in particolare:

a) un'idea presupposta del genere umano sulla quale si fonda una teologica «ontologia comunitaria dell'essere umano»⁷;

b) una visione prometeica per cui il lavoro si manifesta in quanto espressione meta-storica del genere umano inteso come soggetto collettivo e unitario.

Da qui, da quel Marx che gioca indebitamente Feuerbach contro Hegel, emerge un materialismo storico che fa conseguire la necessità storica del comunismo quale termine ultimo dell'umanità dalla necessità logica della contraddizione tra forze produttive e rapporti sociali di produzione. Si delineano così i fattori che portano Finelli alla definizione del materialismo storico come paradigma da superare; un paradigma, purtroppo, che ha alimentato gran parte del marxismo condizionandone le capacità di far presa sulla storia.

Nell'esposizione di Finelli, il rinvenimento di un altro Marx diventa, dunque, condizione necessaria per tornare a pensare e ad agire in maniera critica sul nostro presente. Alla coppia struttura-sovrastuttura quale architrave teorica del materialismo storico, Finelli contrappone la coppia del presupposto-posto, un dispositivo teorico su cui si può fondare una maniera più critica e allo stesso tempo più scientifica di pensare con Marx. Il presupposto-posto è il fattore che connota in Marx il passaggio dalla filosofia della storia alla *scienza della storia*. Questo passaggio si presenta già in alcune pagine del IV e del V quaderno dei *Grundrisse* note sotto il titolo di *Forme che precedono la produzione capitalistica*. Qui Marx, secondo Finelli, non definisce la preistoria del capitalismo sulla base di un paradigma evoluzionistico-stadiale, quanto piuttosto su dei lineamenti astratti relativi al rapporto di proprietà che si determina tra il lavoratore e i fattori oggettivi del processo di produzione. Su questo paradigma è possibile ricostruire una storia delle formazioni sociali che hanno preceduto il modo di produzione capitalistico. L'esame del mondo pre-moderno permette non solo di acquisire una conoscenza storica più approfondita delle sue formazioni economico-sociali, ma anche di porre in evidenza le differenze specifiche tra queste e il mondo capitalistico. Il presupposto-posto è la chiave teoretica in grado di definire questa differenza specifica: se nelle formazioni pre-capitalistiche il processo produttivo riproduce quei valori e quei rapporti politici che sono presupposti alla sua realizzazione, nella società borghese il presupposto che comanda la produzione materiale e che solo grazie ad essa si rinnova continuamente è la ricchezza in astratto e la sua accumulazione.

Il mondo moderno si presenta, in quest'ottica, come mondo in cui l'economico si è svincolato dai valori comunitari in cui si trovava *embedded* nelle formazioni pre-capitalistiche. Secondo Finelli, il Marx delle *Forme che precedono la produzione capitalistica* approda ad un elemento teorico fondamentale anche per l'analisi del modo di produzione capitalistico: le condizioni sociali presupposte ad un processo di produzione materiale storicamente determinato sono continuamente riprodotte da esso.

Alla linearità del vettore struttura-sovrastuttura subentra così la circolarità del pre-

7 Ivi, p. 65.

supposto-posto, condizione di possibilità della comprensione di quell'aspetto che, secondo la lettura finelliana, caratterizza la specificità della società moderna: l'astrazione reale del capitale.

Verso il parricidio

Se nei *Grundrisse*, dunque, si palesano alcuni elementi che denunciano l'emanciparsi marxiano dalla subalternità a Hegel ed il progressivo passaggio dalla filosofia della storia alla scienza del presente, è venuto il momento di chiedersi in che contesto teoretico si consuma effettivamente il parricidio.

La categoria che, secondo Finelli, determina il salto di Marx verso una scienza materialistica del capitale è quella della forza-lavoro. La forza-lavoro in quanto merce, infatti, rappresenta il presupposto storico del modo di produzione capitalistico, quel presupposto che si pone di nuovo mediante la sua estrinsecazione durante il processo produttivo e che si realizza sincronicamente alle spinte dinamiche che caratterizzano l'accumulazione capitalistica.

La processualità capitalistica si basa su una reciproca dipendenza che ben si riassume nell'esposizione adottata nel primo libro del *Capitale*: se infatti la merce e la comprensione della sua «*anatomia microscopica*» (capitolo primo) sono il presupposto logico per una tematizzazione della forza-lavoro, allo stesso tempo il processo storico-genetico della merce forza-lavoro rappresenta il presupposto per la costituzione di una società la cui forma di merce del prodotto del lavoro rivesta il ruolo di fondamentale «*forma economica corrispondente alla forma di cellula*»⁸ (capitolo ventiquattresimo sulla *Cosiddetta accumulazione originaria*).

Questo andamento circolare e il continuo intrecciarsi di sincronia e diacronia definiscono la rete concettuale entro cui concepire l'astrazione reale del capitale. La forza-lavoro è in questo senso la più importante acquisizione teoretica di Marx (risalente ai *Manoscritti 1861-1863*). La forza-lavoro in quanto lavoro astratto – forma storica specifica del modo di produzione capitalistico – viene a coincidere con una prestazione lavorativa, qualitativamente indifferente ed omogenea, conforme all'accumulazione astratta e quantitativa messa in moto dal capitale. L'astrazione reale che si presenta con la forza-lavoro è da concepirsi, inoltre, alla luce della sua separazione dai mezzi di produzione che definiscono il *background* del processo produttivo: la fabbrica della grande industria moderna.

In questa grande «*casa del terrore*»⁹ moderna si impone con forza la centralità delle macchine le quali «*sono rapporti sociali*, perché il loro funzionare, mentre elabora il naturale, produce ed *elabora* contemporaneamente l'umano e il sociale. [...] Le macchine non sono più strumenti e cose neutrali che possano essere trasferiti, per la loro neutralità di meri oggetti, da una formazione economico-sociale all'altra [...] ma sono organicamente e irriducibilmente appartenenti a una determinata fase storica e strutturati, oltre che da legalità scientifico-naturali, da specifiche legalità e obbligatorietà comportamentistico-sociali»¹⁰. Questo sopravvento della macchina sull'elemento umano del lavoro

8 K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, a cura di R. Fineschi, Napoli, La città del sole, 2011, p. 10.

9 Ivi, p. 300.

10 R. Finelli, *Un parricidio compiuto* cit., p. 167.

svela la configurazione del lavoro come astrazione reale, attività incorporata dal capitale e subordinata alle sue finalità riproduttive.

L'importanza dell'apparato tecnologico dell'industria moderna fornisce a Finelli l'occasione per soffermarsi su un fraintendimento che ha portato il marxismo su posizioni oscillanti tra l'irrazionalismo (da ricercare in alcune frequentazioni marxiste della mistica heideggeriana della tecnica) e il linearismo derivante da una presunta neutralità dei mezzi di produzione («la definizione leniniana del comunismo quale taylorismo più soviet»¹¹). Il fraintendimento in gioco riguarda una distinzione concettuale di fondamentale importanza: quella tra tecnica e tecnologia. Rifacendosi ad alcuni lavori di Guido Frison¹², Finelli illustra la differenza tra tecnica e tecnologia proprio alla luce del macchinismo che caratterizza l'industria moderna. La tecnologia, in questo contesto, rimanda al complesso sistema combinatorio di macchine e forza-lavoro che ha luogo nella fabbrica. Un breve *excursus* storico-scientifico, infatti, dimostra che il termine tedesco *Technologie* rimanda al cameralismo tedesco del Settecento quale forma di sapere propria del burocrate statale che controlla le condotte del lavoro nei diversi ambiti produttivi. Marx, su questa linea, descrive la fabbrica come un sistema tecnologico che regola i flussi quantitativi della prestazione lavorativa esercitando su di essa un dominio totalitario.

L'apparato tecnologico e l'esame cui è sottoposto nella marxiana critica dell'economia politica ci permettono di sottolineare uno scarto forte che differenzia Marx da altri pensatori della società civile come Smith ed Hegel. Smith e Hegel pensano *semplicemente* la divisione del lavoro moderna secondo il paradigma del dividere e dello specializzare. Nella loro visione, l'evoluzione del sistema produttivo moderno può essere rappresentato come una serie di tappe progressive lungo la retta della divisione del lavoro. Marx, invece, comprendendo il cambiamento qualitativo che si registra nel passaggio dalla manifattura – la quale prende come punto di partenza la forza-lavoro – alla grande industria – che ha il proprio elemento centrale nel fattore di mediazione che le macchine introducono nel processo produttivo e che quindi parte direttamente dal mezzo di lavoro – riesce a superare il paradigma analitico da cui partono i «classici» nella loro analisi della società mercantile.

La questione si esplicita con la distinzione marxiana tra la divisione sociale del lavoro e la divisione tecnica del lavoro: «la prima divisione del lavoro si mostra in questo, che il prodotto di un particolare ramo di lavoro compare come merce particolare dinanzi ai produttori di tutti gli altri rami di lavoro quale merci diversa da essa, indipendenti. [...] Con la seconda essi appaiono piuttosto come dipendenti, producendo essi un'intera merce o una merce in genere solo attraverso la propria cooperazione e rappresentando ciascuno non un particolare lavoro, ma piuttosto soltanto le singole convergenti operazioni, combinate in un lavoro particolare, e stando il possessore di merci, il produttore delle merci nella loro interezza dinanzi ai lavoratori dipendenti come capitalista»¹³.

Nel secondo caso, quello della divisione tecnica del lavoro, usciamo secondo Finelli dalla maniera analitica di pensare la divisione del lavoro perché abbiamo a che fare piuttosto con «l'incapacità del lavoro di compiere un'opera»¹⁴. Il singolo operaio si scopre

11 *Ibidem*.

12 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx*, «History of technology» 6, 1988, pp. 299-324; G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences: a hypothesis of an ideal type*, «History and technology» 10 (1993), 2-3, pp. 139-173.

13 Marx, *Manoscritti 1861-1863*, a cura di L. Calabi, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 277-278.

14 R. Finelli, *Un parricidio compiuto* cit., p. 177.

impotente di fronte a questo processo e completamente dipendente dal sistema di macchine della fabbrica per realizzarlo. È questo tratto che rivela il carattere di astrazione reale su cui si basa la riproduzione capitalistica e che introduce elementi di senso fondamentali per comprendere l'originalità di Marx rispetto a Hegel e all'economia politica. Questa forma di astrazione implica, come specifica Finelli poche righe dopo, «*comando e dominio* da parte del capitale, quale capacità [...] di organizzare e coordinare i diversi lavori astratti, dando vita in tal modo, come fabbrica nel suo complesso, al lavoro propriamente concreto e al prodotto compiuto»¹⁵.

È lungo questa direttrice che si effettua il superamento reale, il parricidio marxiano di Hegel. Come Finelli anticipa sin dall'*Introduzione* del libro, il nodo dirimente riguarda proprio il concetto di lavoro astratto: per Hegel esso «nasce dal progredire di un processo analitico di divisione (e per questo tutto il discorso hegeliano sull'astrazione rimane pericolosamente esposto al ritorno a una natura solo intellettualistica), fino alla sua possibile sostituzione con la macchina. Mentre il lavoro astratto in Marx nasce da un'operazione di sintesi della coalescenza di forza-lavoro e macchine»¹⁶.

Il Marx di Finelli si avvale di una matrice teorica basata sull'astrazione reale che si dà nel processo produttivo e sulla circolarità del presupposto-posto che ne sorregge e regola l'esposizione. Sotto questo profilo, il pensatore di Treviri si colloca sul crinale critico più radicale della filosofia moderna: da un lato, infatti, riprende e porta a compimento quella circolarità logica che fonda la potenzialità auto-esplicativa del soggetto filosofico che da Leibniz, *via* Fichte, giunge fino a Hegel; dall'altro lato, al culmine di un percorso che da Newton porta all'esame della società moderna nell'esposizione dell'economia politica e di Hegel, coglie la centralità delle dinamiche astratte e impersonali che definiscono la sua contemporaneità e prova a delinearne legalità e tendenze.

Per una nuova antropologia del riconoscimento: Hegel, Marx e Freud

Quanto esposto fino a qui riproduce la struttura fondamentale del libro di Finelli. Essa è connotata dall'intenzione presente nell'autore di porsi ben al di là della filologia marxiana e di una storia della filosofia apparentemente neutrale. Realizzare questa intenzione significa per Finelli seguire due piani critici interdipendenti: a) denunciare il carattere unilaterale e parziale delle correnti marxiste colpevoli di non aver compreso il Marx dell'astrazione (il marxismo della contraddizione, l'althusserismo, la *Neue Marx-Lektüre*, l'operismo, ecc.);

b) andare oltre Marx integrando la sua analisi con elementi provenienti dalla psicoanalisi freudiana.

Il Marx dell'astrazione e del presupposto-posto di cui abbiamo seguito fin qui la costruzione coglie i tratti caratterizzanti la struttura totalitaria del capitale. Oggi più che mai la natura astratta del capitale si presenta ai nostri occhi nella forma del lavoro mentale e di una sua pretesa flessibilità che incide sulla vita individuale anche sul piano emotivo. Da dove ripartire? Su quali basi rifondare una nuova possibilità di emancipazione dalla totalità capitalistica?

Il punto di partenza – per un Finelli contrario ad ogni presupposta natura originaria del genere umano nel quale si annullano tutte le differenze –, è costituito dalla vita in-

15 *Ibidem*.

16 *Ivi*, p. 300.

dividuale. È necessario ricominciare da una nuova costituzione dell'individuo che lo renda finalmente capace di comprendere e vivere le proprie emozioni incarnandole nel suo complesso psico-fisico, in contrasto con la violenta astrazione perpetrata su di lui dal capitale. Su questa base è possibile fondare una nuova critica materialistica del presente.

La fondazione dell'individuo si gioca comunque sul piano del riconoscimento. Una forma di riconoscimento che va a integrare i vuoti lasciati dal paradigma intersoggettivo di marca hegeliana con uno infrasoggettivo di stampo freudiano. L'autocoscienza dei propri flussi emotivi costituisce il presupposto per la fondazione di una individualità ricca, in grado di porsi in contrasto con quella costantemente «spogliata» dal capitale; la forma esteriore della libertà non è scollegabile da quella interiore che si gioca sul piano individuale.

In questa cornice, le possibilità emancipatorie della critica dell'economia politica marxiana si arricchiscono delle dinamiche psicologiche messe al centro da una critica dell'economia libidica materialisticamente connotata.

La scienza marxiana si affranca così da quella condizione mummificata cui era stata condannata dal marxismo della contraddizione che forzava le forme di libertà dal dominio capitalistico nelle maglie delle conflittualità automatiche dell'economico. La sua natura scientifica socio-economica è invece collegata, nella visione di Finelli, ad un'antropologia dell'individuazione e del riconoscimento che supera le aporie storiche di quell'antropologia della penuria che annullava l'individuo nelle paludi livellatrici di una collettivizzazione forzata.

Un Marx della contraddizione contro un Marx dell'astrazione?

Nel *Parricidio compiuto* dunque la contrapposizione effettuata da Finelli tra il Marx della contraddizione e quello dell'astrazione è molto forte: esclusa ogni forma di conciliazione, il rapporto tra questi due fronti si pone come un'alternativa secca.

L'esposizione del filosofo romano si delinea con nettezza ritagliando e componendo i contorni nitidi del Marx dell'astrazione e scartando quanto straborda dai suoi contorni. Per questo motivo, sarebbe in un certo senso inutile elaborare critiche a Finelli imputandogli una scarsa attenzione filologica al *corpus* marxiano: esse cadrebbero nel vuoto e, nel migliore dei casi, finirebbero per essere rispedite al mittente. Lo si capisce molto bene dallo spirito che contrassegna i contenuti del libro, per cui la «fretta» e la tenacia con cui l'autore vuole mostrare i propri risultati si manifestano in alcune mancanze o semplificazioni spesso inspiegabili agli occhi di alcuni addetti ai lavori.

In particolare, stupisce l'atteggiamento sbrigativo con cui Finelli mostra, nel capitolo intitolato *Marxismi in lotta tra loro*, i limiti di più di un secolo di riflessione marxista. Ad esempio, il marxismo italiano – i cui variegati percorsi sono oggetto di dibattito storiografico anche recente¹⁷ – è ridotto alla scuola di Della Volpe. Il marxismo della contraddizione, d'altro canto, è tradotto sinteticamente in un mix di ortodossia stalinista e volgare economicismo. Stupisce, in questo senso, vedere raggruppati sotto l'etichetta di «amici della contraddizione» studiosi diversi (tanto per formazione quanto per collo-

17 Cfr. F. Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971): i dibattiti e le inchieste su «Rinascita» e il «contemporaneo»*, Bari, De Donato, 1973; C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Roma, Manifestolibri, 2005; R. Fineschi, *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (Mega2)*, Roma, Carocci, 2008, pp. 157-221.

cazione) come il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, Hans-Georg Backhaus, Michael Heinrich, Roberto Fineschi, Riccardo Bellofiore, tra gli altri. Di conseguenza in *Un parricidio compiuto* la concezione della contraddizione risulta talmente dilatata da perdere ogni contorno definito, tanto che viene spesso da chiedersi in che senso l'autore impieghi il termine «contraddizione».

L'assenza di determinate sfumature è sicuramente legata ad alcune ragioni di economia espositiva, ma allo stesso tempo non può non porre qualche interrogativo che investe le finalità stesse dell'opera: l'autore è forse più interessato a proporre una tesi autonoma conforme alla sua maturità filosofica piuttosto che a leggere «Marx secondo Marx» (per citare un articolo di Cesare Luporini, un altro illustre assente del *Parricidio compiuto*).

Come già anticipato, però, non è su questo fronte che chi scrive crede sia più produttivo intraprendere un dialogo critico con Finelli; esso, piuttosto, deve essere elaborato in rapporto al fondamento teorico che sorregge la messa in scena di questo parricidio. Il problema riguarda le condizioni di pensabilità di un Marx della contraddizione contrapposto a un Marx dell'astrazione.

Se Finelli ha senza dubbio ragione a rinvenire uno dei tratti caratterizzanti della critica dell'economia politica nell'esposizione del capitale come soggetto astratto della società moderna, dall'altro lato male si capisce come la natura astratta del capitale possa essere separata da una sua natura auto-contraddittoria. Proprio in quei luoghi dei *Grundrisse* da cui ha inizio l'argomentazione del *Parricidio compiuto*, Marx scrive che il capitale pone e sviluppa dei limiti immanenti alla propria natura:

dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come un ostacolo e perciò idealmente lo ha superato, non ne deriva affatto che esso lo abbia superato *realmente*, e poiché ciascuno di tali ostacoli contraddice la sua destinazione, la sua produzione si muove tra contraddizioni continuamente superate ma altrettanto continuamente poste. E c'è di più. L'universalità verso la quale esso tende irresistibilmente trova nella sua stessa natura ostacoli che ad un certo livello del suo sviluppo faranno riconoscere nel capitale stesso l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono alla sua soppressione attraverso se stesso¹⁸.

Questa natura auto-contraddittoria del capitale è ciò che caratterizza la fisiologia capitalistica e la categoria fondamentale sotto la quale si esplicitano sul piano logico le differenze specifiche tra il modo di produzione capitalistico e quelli che lo hanno preceduto. Non solo l'astrazione, ma anche la contraddizione auto-moventesi e auto-superantesi costituiscono la determinazione formale del capitale. Attorno a questo concetto ruota, infatti, lo stesso progetto di una critica dell'economia politica quale fu originariamente concepito da Marx.

In Marx il protagonista della scienza è il capitale in quanto soggettività astratta che si auto-espone, ma – e qui l'esposizione marxiana assume i tratti di una critica dell'economia politica – nel *Capitale*, a differenza di quanto avviene nelle opere degli economisti, le contraddizioni non vengono aggirate o risolte in maniera immediata, ma espone in maniera scientifica. La differenza specifica tra l'economia politica e la sua critica si snoda lungo questo passaggio: il motivo per cui l'economia politica non vede le modalità auto-contraddittorie del processo propriamente capitalistico non risiede in una pre-

18 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, tr. it. E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 12.

sunta mancanza di volontà, ma piuttosto in una mancanza strutturale di possibilità di fare scienza. In questo senso si spiegano le critiche marxiane ai tratti ideologici degli economisti politici, che da un lato cantano le lodi del progresso capitalistico (da Smith a Bentham) e dall'altro mostrano nostalgia romantica per la comunità pre-moderna (da Steuart a Malthus).

La critica dell'economia politica, al contrario, non lascia spazio a posizioni ideologiche e moralistiche. In essa il capitale ha voce propria, si svela come contraddizione in movimento e recita a viva voce l'autocritica della società borghese.

In conclusione, credo che ritagliando un Marx dell'astrazione e del presupposto-posto da un Marx della contraddizione si perdano i caratteri propriamente critici della sua opera principale: riusciamo a definire la forma astratta del capitale, le sue modalità espositive, ma non riusciamo a coglierne la sostanza. Lo stesso sviluppo categoriale del *Capitale* – in quanto processo che partendo dalla cellula-merce sviluppa quelle contraddizioni interne che «mantengono il capitalismo in uno stato perpetuo di contraddittoria unità e, dunque, in continuo movimento»¹⁹ – rischia di rimanere incompreso.

La centralità dell'opera marxiana è da rinvenire proprio nel suo criticismo, la cui complessità è da intendersi in tre maniere diverse, ma allo stesso tempo connesse e interdipendenti: riflessione attorno alle condizioni di possibilità dell'economia politica di definirsi come scienza; individuazione del soggetto (il capitale) che fonda le relazioni sociali e definizione dei suoi limiti; auto-esposizione critica del capitale che, definendosi in relazione ai propri limiti e alla propria natura auto-contraddittoria, pone le condizioni di pensabilità di un altro da sé.

Nostro compito consiste nel proseguire l'opera di Marx ripartendo da qui, dalle condizioni di pensabilità e di realizzabilità di una società altra da quella capitalistica.

19 D. Harvey, *Companion to Marx's Capital*, London-New York, Verso, 2010, p. 26.

GILLES DELEUZE. CREDERE NEL REALE DI ROCCO RONCHI¹

GIORGIO MAJER GATTI

Deleuze ha sempre rifiutato di avere allievi diretti e di costituire una scuola. Nessun pensiero ufficiale, nessuna cerchia ristretta, nessuna direttiva, nessuna ricerca di un'ortodossia: «solamente» un invito ad entrare nel laboratorio filosofico senza alcuna selezione all'ingresso (cosa che il mondo universitario non gli ha mai perdonato). Entrare nel laboratorio filosofico dei concetti significa sporcarsi le mani per lungo tempo e imparare il mestiere, per poi accorgersi che su ogni concetto è apposta almeno una firma, l'aspetto più immediato di tutta una stratificazione; ciò però non è da intendere come una sorta di copyright filosofico, un diritto d'autore: significa che ogni concetto è legato a un'esperienza storica concreta, che può essere sempre *raccolta* e *rilanciata*, poiché la firma non è indice di una proprietà, ma di un passaggio, o al massimo di un'inaugurazione, spesso conflittuale. Questa è la potenza di Deleuze, la sua ricerca di una filosofia che si rivolgesse ai filosofi e ai non filosofi sullo stesso piano; potenza che è anche il primo elemento di ingenuità nella quale egli ha voluto inscrivere il suo lavoro e la sua *eredità* (che sentiva ben poco *sua*), non meno aperta ai rischi della scolastica rispetto a quella dei tanti filosofi che hanno voluto e desiderato fare scuola sin dall'inizio del loro percorso. Deleuze è un fantasma che ci tiene a ricordare la funzione dello humour in filosofia: cos'è l'*Abécédaire* se non un ritorno fantasmatico pensato in principio nel suo essere umoristicamente postumo?

Si coglie questo Deleuze *attivo e fantasmatico* nel libro che Rocco Ronchi gli ha dedicato, anche attraverso sfumature che si tratterà di recepire nel loro carattere di *prensioni*, per riprendere l'ispirazione whiteheadiana che percorre tutto il testo. Ci troviamo di fronte all'alternativa tra il *riprendere* la pratica che Deleuze ci ha lasciato e il *descrivere* questa stessa pratica. È un compito arduo, forse proprio perché quest'alternativa risulta in fin dei conti asfittica, obbligata, non del tutto pertinente. Il tentativo di Ronchi è dunque quello di rilanciare la filosofia di Deleuze in modo non necessariamente ortodosso – a livello terminologico, storico e teoretico –, individuando alcuni nuclei teorici da rimettere in movimento, da *rilavorare*: già questo dovrebbe essere un motivo d'interesse per il lettore, e spingerci oltre rispetto alla litania della (in)fedeltà.

Sin dalle prime righe Ronchi propone un'affermazione programmatica inaggrabile: «Ciò che mi sono proposto è scrivere un capitolo di storia della filosofia contemporanea» (p. 9). Non un'introduzione alla filosofia di Deleuze dunque, né tantomeno un'*inter-*

1 Milano, Feltrinelli, 2015, pp. 137.

pretazione in chiave ermeneutica; va dunque seguito il preciso intento dell'autore se si vuole testare la portata della sua operazione e comprendere quale tipo di continuità egli intravede tra quest'ultima e il *modus operandi* dello stesso Deleuze, che come è noto fu uno storico della filosofia piuttosto teoretico.

In questo senso è utile ricordare l'importante linea di ricerca che Ronchi ha delineato negli ultimi anni attraverso diversi lavori, da *Bergson. Una sintesi* (2011) a *Come fare. Per una resistenza filosofica* (2012), senza dimenticare le prefazioni a *La trascendenza dell'Ego* di Sartre (2011) e *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti 1902-1939* (carteggio tra William James e Henri Bergson, pubblicato nel 2014), in attesa del nuovo *Canone minore. James, Bergson, Gentile, Whitehead*. Se letto all'interno di questo insieme relazionale, il libro di Ronchi può essere meglio compreso nella sua portata specifica, slegata dall'esclusivo ritratto di un filosofo a partire da una supposta identità storica cristallizzata.

All'interno di questa prospettiva Ronchi offre una serie di spunti, ognuno dei quali solleva diversi aspetti problematici della filosofia deleuziana. Il tema della storia della filosofia viene presentato nel suo legame essenziale con l'oggetto di studio: «È stato infatti Deleuze – ma non solo lui – a insegnarci che la storia della filosofia non è un racconto lineare. Non può esserlo perché altrimenti della filosofia non sarebbe più nulla» (p. 9). Questa affermazione mette in luce il tentativo di raggiungere quell'indeterminazione tra la voce di chi scrive e quella del filosofo che viene preso come oggetto di studio, ciò che Deleuze aveva definito, sulla scia di Bachtin e Pasolini, *discorso indiretto libero*. L'emergere di questo tema, lungi dall'essere solamente un modo per dare continuità a un'eredità, è anche indice di un conflitto mai sopito: quello tra *filosofi teoretici* e *storici della filosofia*, dunque tra *filosofia* e *storia della filosofia*.

Sin dalle prime battute Ronchi svela – in linea con l'impostazione della collana «Eredi», diretta da Massimo Recalcati – il preciso intento di non affrontare la filosofia di Deleuze come un corpo morto, o come un'esperienza conclusa che si tratterebbe di ricostruire retrospettivamente «con filologica acribia». Più in generale questo è il senso che Ronchi attribuisce alla pratica filosofica, e già nella prefazione al carteggio James-Bergson aveva parlato dell'«ipotesi di una storia *teoretica* della filosofia che segue percorsi diversi da quelli della storiografia filosofica»², a riprova del contrasto di fondo con le impostazioni storiografiche, e in particolare storicistiche: la *storia storiografica della filosofia* resterebbe estranea all'*atto* filosofico, fermandosi al *fatto*.

Tale premessa orienta tutto il testo di Ronchi su Deleuze, e oltre ad avere il pregio di essere esplicita, porta l'autore su un terreno pieno di insidie, mettendone in luce il carattere teoretico. Merito preliminare di questa prospettiva, al di là del grado di condivisione che essa può suscitare, è l'idea di affrontare la filosofia di Deleuze nelle sue caratteristiche peculiari, cioè cercando di attraversare i canali interpretativi di diverso genere che ancora offuscano la lettura e la ricezione di questo filosofo (in Italia Derrida e Foucault hanno avuto maggior fortuna in questo senso).

Deleuze viene dunque presentato come il filosofo che, più di ogni altro nella seconda metà del '900, ha creduto, seppur *ingenuamente*, nella *possibilità* della filosofia. Su

2 R. Ronchi, *Verso l'empirismo assoluto*, in H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Milano, Raffaello Cortina, 2014, p. XVII.

questo piano non è solo la storiografia filosofica ad essere messa in discussione; Ronchi ricorre ad una generalizzazione della cui insufficienza è consapevole, ma che utilizza dichiaratamente a scopo introduttivo, e cioè quella che vede nelle due linee di pensiero facenti capo ad Heidegger e Wittgenstein due programmi di ricerca filosofica che, pur nella loro diversità, risultano accomunati dal tema della *dismissione del filosofico*. L'autore mette subito in guardia: non si tratta di mettere ingenuamente Deleuze contro Heidegger o Wittgenstein, ma di individuare nell'ampio raggio dell'eredità di questi ultimi la dismissione dello *speculativo* in filosofia (si pensi a *La fine della filosofia e il compito del pensiero* di Heidegger, o alle conseguenze filosofiche di quel *linguistic turn* che aveva identificato in Wittgenstein uno dei suoi padri fondatori, pur essendo il suo pensiero ben più ampio e non riducibile a questa corrente), secondo un'ipotesi radicale che Ronchi sembra condividere con Quentin Meillassoux e il suo *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza* (2006).

Come Deleuze avrebbe creduto alla possibilità della filosofia? Costruendo innanzitutto una diversa idea di storia della filosofia (un'idea che può essere definita *problematica*, come scrive giustamente Ronchi richiamando alcune bellissime e trascurate pagine di *Differenza e ripetizione* – ma anche *minore*), e appunto portando alla luce il problema della *possibilità* stessa della filosofia, particolarmente influenzato in questo dall'insegnamento di Martial Guéroult, monumentale storico della filosofia che aveva insistito sulla necessaria identificazione del *filosofico* e della sua *instaurazione*. In questo passaggio Ronchi coglie un'importante e poco conosciuta vena del pensiero deleuziano, che tuttavia tende a proporre senza riportare l'attenzione sulle differenze decisive che separano il professore dall'allievo, e che in primo luogo possono essere sintetizzate nell'assoluto rifiuto di qualsiasi slancio «creativo» dello storico della filosofia nel primo, e nello scardinamento sistematico di questo rifiuto da parte del secondo (e sulla genesi di questa differenza ha avuto un ruolo non trascurabile Ferdinand Alquié, nella sua opposizione sul piano teorico – e non solo storico – pressochè speculare a Guéroult).

Deleuze riprende dunque la concezione «strutturalista» di Guéroult, riconoscendone il carattere pionieristico rispetto allo strutturalismo sviluppatosi sotto l'ala della linguistica, ma non ne mantiene la «censura» rispetto alla zona di indeterminazione che accomuna lo storico e il suo oggetto, zona in cui Deleuze vede la possibilità di costruire e riprendere i concetti, e in generale di ripensare la temporalità. Se il «filosofico» deve essere instaurato, come vuole la dianoematica guéroultiana, la soluzione di Deleuze al problema è il *discorso indiretto libero*, come Ronchi rileva; va però tenuto conto del fatto che la *filosofia della storia della filosofia* di Guéroult, certamente ripresa in alcuni suoi tratti fondamentali³, viene *aperta* da Deleuze alla contingenza, soprattutto a partire dalla fine degli anni '60. In questo senso sembra che Ronchi veda nella contingenza esclusivamente una forma del limite e della negazione in senso antropologico, e non anche il luogo della virtualità di ogni divenire. Non è stato proprio Deleuze, in un serrato confronto con la genealogia di Nietzsche e Foucault (ma si dovrebbe aggiungere Canguilhem) prima, e nella costruzione del rizoma poi, a concepire un rapporto attivo (liberato dalla struttura dell'enciclopedia), e non di mutua esclusione, tra storia e vita creatrice? Non è proprio il

3 La struttura delle prime monografie di Deleuze deve moltissimo all'architettura dei sistemi filosofici incarnata da Guéroult e dal suo «internalismo».

divenire nella contingenza il risultato di questo rapporto? Non è proprio il senso dell'operazione deleuziana quello di problematizzare la coesistenza tra filosofia teoretica e storia della filosofia cercando nella contingenza qualcosa che può sfuggire alla storia e alla sua codifica? Negli scritti di Deleuze non sembra esserci effettiva contrapposizione tra storia e divenire, né un rapporto di pura esteriorità, ma appunto un rinvio al rapporto tra la vita creatrice e la storia, ossia tra l'evento che irrompe – bucando la continuità lineare del tempo – e la temporalità reificata dell'attuale. Se è vero che Deleuze tende a connotare negativamente la storia, è altrettanto vero che questo atteggiamento non corrisponde ad una dismissione della dimensione storica della filosofia, ma ad un'idea della storia come «marchio temporale del Potere»⁴, oltre che ad una critica della storia intesa come interiorità nel concetto (per questo Hegel e Heidegger restavano storicisti ai suoi occhi). Ronchi coglie precisamente l'aspetto produttivo del pensiero di Deleuze come storico della filosofia, quando afferma che «lo storico non racconta la filosofia ma ne riattiva ogni volta la dimensione problematica e agonistica»⁵, ma sembra appunto insistere su una sorta di separazione netta, a nostro avviso non riscontrabile nella filosofia deleuziana, tra evento (natura naturante) e contingenza (natura naturata), dove non è semplice cogliere il divenire trascendentale dell'empirismo.

Ronchi dimostra di intendere la critica in Deleuze come una pratica che abolisce se stessa; vi è una sorta di identificazione problematica tra critica e finitezza (e appunto contingenza) che lascia aperte alcune domande. Deleuze, seguendo Nietzsche, aveva mostrato come Kant non fosse stato in grado di portare la critica *fino in fondo*; questo proposito porta certamente ad uno sconvolgimento radicale della critica e del trascendentale, ma questa *critica della critica* equivale ad una sorta di autodemolizione ad opera della critica stessa? Per Ronchi sembrerebbe di sì (in questo forse più vicino a Badiou che a Deleuze), mentre a noi sembra che Deleuze, radicalizzando e appunto stravolgendo la critica kantiana, mostri un passaggio obbligato in direzione di *un principio di ragione contingente*, e porti ad una critica intesa come *tensione immanente*, figlia mostruosa e indesiderata del kantismo (da qui anche il grande ed indubbio interesse di Deleuze per i post-kantiani, e in particolare per Salomon Maimon).

Il riferimento a Gentile che Ronchi propone, a riprova di quanto sostenuto, è audace e porta con sé il problema della tematizzazione di una storia minore della filosofia (ma non c'è conflitto tra il costruire una filosofia in modo minore – «stranieri nella propria lingua» – e costituire un vero e proprio canone minore?). Associando «l'atto di pensare generato nella sua genitalità»⁶ all'*atto* teorizzato dal filosofo italiano, Ronchi sa di esporre a facili critiche, che a nostro avviso restano sullo sfondo e necessitano di un approfondimento che va oltre questa recensione⁷. Seguendo Ronchi sul solo piano teoretico, non sembra del tutto pacifico che la teoria dell'atto puro di Gentile possa coesistere in una stessa linea di pensiero con l'impianto deleuzeano, come lo stesso Ronchi rileva già nell'introduzione, quando scrive che «Non c'è bisogno di attrezzare questo pensiero di un 'Sé', come farà ancora Gentile con il suo 'Io'» (p. 11). Ciò che Ronchi mostra del

4 G. Deleuze, C. Bene, *Superpositions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, tr. it. di J.-P. Manganaro, *Sovrapposizioni*, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 95.

5 R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale* cit., 2015, p. 11.

6 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, tr. it. di G. Guglielmi riv. da G. Antonello e A.M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, p. 217.

7 Si veda almeno R. Ronchi, *N=1. L'empirismo integrale di Gentile e Bergson*, https://www.academia.edu/12315367/N_1._Lempirismo_integrale_di_Gentile_e_Bergson.

gesto di Deleuze è comunque decisivo: lo storico della filosofia non si dà l'obiettivo di raccontare irenicamente la storia della filosofia, ma di concepirla come un campo di battaglia «di cui non si conosce anticipatamente lo scioglimento» (p. 10), come voleva anche Althusser. È su questa base che Ronchi lavora, cercando di delineare i tratti di un Deleuze come filosofo dell'assoluto, nel senso etimologico di «as-solto dai suoi presupposti empirici, dalla *doxa* e, in ultima analisi, dal preliminare riferimento all'esperienza umana assunta come la sola esperienza possibile» (p. 10). Siamo qui nell'orbita semantica del sopracitato saggio di Meillassoux, testo che è stato al centro di diversi dibattiti in ambito internazionale e che ha portato al centro dell'attenzione il problema del *correlazionismo*, individuato da Ronchi come passaggio utile per la critica della finitezza e della contingenza in filosofia, cioè per la critica dell'*eccezione umana* e del rapporto uomo-mondo. È a partire da questa direttrice che il libro si dirama nelle sue cinque sezioni: Etica, Metodo, Ontologia, Cinema, Psicanalisi.

Ronchi pone sin dall'inizio il problema del '68, visto come evento paradigmatico di rottura della rappresentazione e del fondamento trascendente dell'esperienza. Il rapporto tra credenza e realtà, al centro della filosofia di Deleuze sin da *Empirismo e soggettività*, si colloca nella prospettiva dell'immanenza; la rappresentazione sarebbe «una normalizzazione e un depotenziamento dell'esperienza, una sua riduzione a termine relativo», scudo contro ogni assolutizzazione immanente dell'esperienza stessa: «L'esperienza come tale, per la metafisica, non può essere assolutizzata, il reale non si può bastare, il divenire, per poter essere 'possibile', ha bisogno di un sostegno nell'eterno, nell'immobile, nel trascendente, infine nella Legge» (p. 14). Credere nel reale significa per Ronchi non rinunciare all'assolutizzazione dell'esperienza, e di conseguenza alla natura speculativa della filosofia; l'esperienza immanente va di pari passo con l'univocità del reale, concepita da Deleuze come l'uguaglianza ontologica di tutti gli enti, un'uguaglianza che ha il carattere dell'infinito, e che Ronchi accosta a più riprese al neoplatonismo, in particolare al neoplatonismo rinascimentale di Bruno e Cusano. Deleuze ha sempre stabilito precisi riferimenti nella sua storia dell'univocità dell'essere, e dunque dell'immanenza; mentre in *Differenza e ripetizione* il precursore designato era Duns Scoto, in *Spinoza e il problema dell'espresione* Deleuze mostrava la portata storico-filosofica del neoplatonismo all'interno di una piccola storia dell'immanenza, ampiamente trascurata da molti studiosi nel suo essere complementare a *Differenza e ripetizione*. L'interesse per il neoplatonismo è presto spiegato anche a livello storiografico: il direttore della *grand thèse* di Deleuze fu quel Maurice de Gandillac autore di *La Philosophie de Nicolas de Cuse*, studioso della tradizione neoplatonico-cristiana e autore di numerosi saggi su questi temi⁸. In secondo luogo anche Jean Wahl, altro professore di Deleuze, aveva parlato diffusamente del rapporto trascendenza-immanenza nella seconda parte del *Traité de Métaphysique*.

Il Deleuze ritratto da Ronchi è dunque un filosofo dell'esperienza pura che ha preso sul serio le analisi foucaultiane sulla filosofia moderna come antropologia trascendentale:

8 Si veda anche G. Deleuze, *Le superfici dell'immanenza*, in A. Cazenave, J.-F. Lyotard (a cura di), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, PUF, 1985, pp. 79-81, ora in G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, tr. it. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 214-216.

la finitezza come fondamento della comprensione dell'essere, l'uomo come ente che gode di un primato ontologico. Come giustamente Ronchi rileva, il movimento critico di Foucault era rivolto alla fenomenologia, anche nella sua versione heideggeriana. Deleuze condivideva con Foucault questa impostazione, e a detta del filosofo di Poitiers era stato sin dall'inizio più «libero» nel costruire una via di fuga⁹; la prima e significativa presa di posizione risale alla recensione dedicata a *Logique et existence* di Jean Hyppolite (1954), libro fondamentale per un'intera generazione di filosofi francesi, nel quale l'autore «innestava» il pensiero ontologico di Heidegger (quello della *Lettera sull'«umanismo»*) sulla logica hegeliana, attraverso un confronto non secondario con Bergson. Di quel celebre libro di Hyppolite Deleuze criticava sostanzialmente il residuo antropologico e la concezione dialettica della differenza. A proposito di questo importante tema Ronchi parla del *dogma antropologico dei moderni*, ed elenca le tesi costitutive di quell'antropologia dalla quale Deleuze prenderà le distanze: 1) la *finitezza*, come limite negativo strutturale; 2) la coppia *desiderio-mancanza*, come imposizione della Legge trascendente all'esperienza; 3) la *somiglianza* con il Dio dei monoteismi nella «miserevole trascendenza del morire» (p. 25), come imitazione della trascendenza del Principio; 4) il *debito*, in quanto l'uomo *riceve* l'essere «da un Altro che invece lo possiede in modo eminente» (p. 25). Deleuze, insieme a Guattari, avrebbe cercato una via di uscita dalle secche di questa antropologia analogica, costruendo una filosofia dell'esperienza pura che per Ronchi è un chiaro avvicinamento alle filosofie della natura, in particolare alla filosofia del processo di Whitehead¹⁰. L'*Anti-Edipo*, attraverso la sua critica radicale della negazione e dell'uso negativo della sintesi disgiuntiva, non farebbe che dissolvere l'antropologia analogica ancora presente nella psicanalisi, così come *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* facevano in riferimento alla tradizione filosofica dominante; quello di Deleuze è dunque per Ronchi «il programma di una nuova filosofia della natura che finalmente faccia a meno dell'uomo come unità di misura, che non parta cioè da quell'ente per il quale soltanto si dà negazione» (p. 33). Nei testi degli anni '60 e '70 non si trattava dunque del fondo indifferenziato verso cui Hegel puntava il dito (non molto diversamente da Žižek, che ha tentato di riattualizzare quelle tesi per confutare in modo infelice un Deleuze «deguattarizzato»), fondamento imprescindibile per tutti coloro che hanno rinnegato e rinnegano il '68 secondo schemi manichei. Emancipandosi dal limite umano, dalla mancanza e dalla trascendenza della Legge, cosa resterà se non la notte nera dell'indistinzione? La risposta di Deleuze e Guattari era stata chiara: l'esperienza pura è l'esperienza del *reale* che sfugge all'alternativa tra simbolico e immaginario, venendo essa «prima del rapporto soggetto-oggetto, prima della rappresentazione, prima dell'intenzionalità» (p. 36). È qui che la filosofia della natura di Deleuze si ibrida con

9 «Il pensiero di Deleuze è profondamente pluralista. Ha fatto i suoi studi nei miei stessi anni: lui preparava una dissertazione su Hume, io una su Hegel. Eravamo su due sponde diverse, a quell'epoca: io, infatti, ero comunista, lui era già pluralista. E penso che questo l'abbia sempre aiutato. Il suo tema fondamentale era come si possa fare una filosofia che sia non umanista, non militare, una filosofia del plurale, una filosofia della differenza, una filosofia dell'empirico nel senso più o meno metafisico del termine», in M. Foucault, *Dits et écrits*, n. 139, maggio 1973, ora in G. Deleuze, *Che cos'è lo strutturalismo?*, Milano, SE, 2004, pp. 71-72.

10 La centralità di Whitehead è un altro aspetto poco affrontato dagli studiosi di Deleuze, per il quale Ronchi ha una specifica sensibilità, dovuta almeno in parte all'insegnamento di Carlo Sini. La presenza di Whitehead nella filosofia di Deleuze è piuttosto diffusa, ma in questo senso si veda almeno G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988; tr. it. di V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 2004, in particolare il cap. VI.

l'ultimo Lacan secondo Ronchi; il Reale lacaniano non ha una coscienza come supporto, e non ha alcun dogma antropologico che lo fondi: proprio ciò che sosteneva William James nei suoi *Saggi di empirismo radicale* a proposito dell'esperienza pura. È dunque in questa linea che Ronchi colloca Deleuze, come filosofo che ha pensato il reale «assolto dalla relazione» (p. 37), riproponendo una filosofia dell'assoluto.

Ronchi mostra diversi anelli di possibile congiunzione nella produzione di Deleuze, come accade nel capitolo dedicato al cinema. La funzione di *La trascendenza dell'Ego* di Sartre è strategica, poiché apre inconsapevolmente all'ipotesi di un campo trascendentale impersonale, e ne costituisce l'anticipazione: «Ecco disegnarci sul fondo di questa coscienza de-egologizzata il volto stordito e stupido della natura naturante!» (p. 104). Ma anche qui Ronchi mostra con perizia un altro lato della costruzione deleuziana: destituendo gli ultimi residui di intenzionalità della coscienza fenomenologica, Deleuze si è avvalso delle ricerche di un altro importante intercessore: Raymond Ruyer. Da questo sottovalutato filosofo della biologia, Deleuze riprende innanzitutto l'idea, definita da Ronchi whiteheadiana, «che ogni entità attuale – vale a dire ogni essere realmente esistente – è un processo capace di autosorvolarsi a una velocità infinita» (p. 105). Si tratta sempre dell'immanenza, di una coscienza de-egologizzata e che accomuna tutti gli enti, la coscienza che non è husserlianamente *di* qualcosa, ma è, bergsonianamente, qualcosa. Ecco allora riemergere il Deleuze filosofo dell'immagine in-sé e dello stravolgimento del trascendentale kantiano e poi fenomenologico, colui che ha visto in Sartre la via ereticamente fenomenologica per uscire dalla fenomenologia; è questa la via del cinema, «un insieme di immagini che esistono in se stesse, un immenso spettacolo senza spettatore, una memoria senza ricordo o una coscienza senza testimone» (p. 110).

Ciò che a Ronchi interessa particolarmente in Deleuze è la natura nel suo aspetto *naturante*; da qui la preferenza accordata alla categoria whiteheadiana di *processo* rispetto a quella – definita ancora troppo metafisica – di *divenire* (e preferita da Deleuze). Spostando l'asse dal finito all'infinito, Deleuze avrebbe dichiarato il suo profondo spinozismo e mostrato come anche per la filosofia potesse valere ciò che era già stato riconosciuto per il reale della scienza (come avrebbero poi affermato Prigogine e Stengers¹¹): l'uomo non gode più di privilegi ontologici, non è più il fondamento del pensiero. Se dunque è vero che Deleuze non è stato un pensatore del limite ma dell'evento, antistoricista e pioniere di un pensiero *inumano*, non è meno vero che in Deleuze la contingenza e la critica assumono un ruolo centrale, per quanto stravolto rispetto alla tradizione storico-filosofica kantiana (*critica e clinica*). Valgano le parole scritte insieme a Guattari in *Che cos'è la filosofia?*: «[...] esiste una ragione della filosofia, ma è una ragione sintetica e contingente – un incontro, una congiunzione; di per sé non insufficiente, ma in sé contingente»¹². Ecco un punto che probabilmente ci divide da Ronchi, e che a nostro avviso potrà avere sviluppi ulteriori; l'empirismo trascendentale è il nome che Deleuze sceglie per liberarsi dalla dimensione ordinaria della *doxa*; è la potenza dei corpi e delle loro composizioni, è il disfarsi dell'organismo (il CSO). Altro punto critico del libro sembra essere, in linea

11 Y. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1981, tr. it. di P. D. Napolitani, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino, Einaudi, 1999.

12 G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996, p. 86.

con le letture italiane, la scarsa considerazione per la figura e il ruolo di Félix Guattari. Su tale questione gli studiosi di Deleuze tendono a riconoscere il filosofo (Deleuze) e il teorico inclassificabile (Guattari, lo psicanalista militante, ecc.), quasi a voler evitare il confronto diretto con questa strana coppia e con la complessa prospettiva filosofica da essa inaugurata (e in questo l'influenza di Žižek non è priva di pregiudizi e fraintendimenti). In conclusione, l'idea di un Deleuze filosofo della natura va di pari passo con l'idea di un Deleuze «riformista»¹³, che sembra peraltro convergere in modo abbastanza conciliante con l'ultimo Lacan: un'altro problema sollevato da Ronchi e degno di un'attenzione particolare, nell'ottica di un possibile rapporto tra filosofia e psicanalisi. Anche su questo aspetto la dimensione politica risulta problematica, e sembra essere assente il rapporto di Deleuze e Guattari con Marx attraverso Althusser, presente in diverse pieghe dell'*Anti-Edipo* e in molti altri testi. In questo senso la filosofia della natura individuata da Ronchi sembra giocare tutta su un'idea di materialismo speculativo che ratifica la fine della critica e che sembra allontanare Deleuze e Guattari da alcuni dei loro spunti filosofici migliori e politicamente più radicali. Anche su questo piano la prospettiva delineata da Ronchi offre diversi elementi per una discussione più ampia, con il preciso intento di liberare da una certa ingenuità che accomuna molti lettori «desideranti» e poco pazienti, attratti più dal gergo che dai concetti.

13 Se è vero che l'immediatismo politico capta gli umori adolescenziali (per quanto esso non sia mai stato proposto concretamente dai due filosofi), il «riformismo», con la sua specifica storia e connotazione politica, risulta difficilmente conciliabile con le posizioni di Deleuze semplicemente attraverso il riferimento alla «giurisprudenza». L'aspetto politico di rottura e sovversione insito nella filosofia di Deleuze e Guattari ci appare dunque depotenziato in Ronchi.

*Finito di stampare
nel mese di ottobre 2017
da Digital Team - Fano (PU)*