

Metamorfosi del mostruoso.

Verità teologiche, ipotesi scientifiche e fantasie filosofiche da Ambroise Paré a Denis Diderot

Riccardo Campi

Quando nella propria *Historia monstorum* enumerava le cause della nascita di creature mostruose, Ulisse Aldrovandi¹ s’inseriva in una lunga e autorevole tradizione, ma, nello stesso tempo, prefigurava – certo senza poterne essere consapevole – quella frattura epistemologica che, nel volgere di alcuni decenni, avrebbe segnato il declino di quella stessa tradizione. Se infatti egli cominciava evocando il nome di Isidoro di Siviglia e le sue *Etymologiae*, era per prenderne immediatamente le distanze: “Il mostro, secondo il parere di Isidoro, è così chiamato perché, ‘mostrando’ un evento futuro avverte gli uomini: molti dunque, seguendo questa logica, lo chiamarono *monstrum* quasi a dire *monestrum* [da *moneo*], perché come un monito preannuncia qualche arcana vendetta divina; oppure perché viene osservato dalle persone

¹ Fu però Bartolomeo Ambrosini che nel 1642 curò, “con fatica e impegno” (*labore et studio*), l’edizione postuma dell’*Historia monstorum*, pubblicata a Bologna (Aldrovandi era morto nel 1605). Del monumentale trattato di oltre settecento pagine (cui vanno aggiunte centocinquanta pagine di *Paralipomena*) si veda la recente scelta curata e tradotta da Lorenzo Peka: U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, s.l. [ma Roma], Moscabianca, 2021.

come qualcosa di singolare, e per lo stupore viene mostrato, cioè indicato con il dito”. Delle due etimologie, è la seconda che Aldrovandi indica come la “più condivisibile”, in quanto quella di Isodoro non tiene conto del fatto che si possono osservare molti mostri “in molte regioni senza che da essi si possa trarre alcun presagio”². In tal modo, Aldrovandi dà prova di non considerare più i *monstra* come segni divini dotati di un qualche significato da interpretare che li trascenda, bensì come fenomeni naturali eccezionali, che rivelano solo un’anormale, patologica infrazione delle leggi di natura. Malgrado ciò, Aldrovandi prosegue concedendo che “possiamo, sì, riconoscere che, talvolta, Dio altissimo possa, per mezzo di essi, anticipare agli uomini una calamità futura; nondimeno, nella maggior parte dei casi, Egli non si serve di mostri propriamente detti: infatti nelle Sacre Scritture non abbiamo letto di alcun mostro di questo genere creato da Dio, malgrado Egli abbia operato molti altri prodigi. A ciò si aggiunga che, come affermano gli autori, tali mostri nascono nella desolazione dell’Africa, dove non vi sono uomini che possano cogliere un qualche monito”: è dunque evidente che Aldrovandi riconosce ancora l’autorità dei testi sacri e di quelli antichi (“gli autori”) e che, quindi, ammette che “talvolta” i mostri possano – e, anzi, debbano – essere interpretati come segni, e non come meri fenomeni naturali fuori dall’ordinario. Salvo ribadire, immediatamente di seguito, che, “da un diverso punto di vista, da altri vengono definiti mostri i prodigi del mondo fisico, che avvengono ogniqualvolta la natura operi, nella formazione delle creature, in maniera non conforme alla consueta norma”³.

È proprio nel coesistere di dottrine diverse, e perfino contraddittorie tra loro, che risiede l’interesse – storico e teorico – che presenta un testo quale il trattato teratologico di Aldrovandi: sembra che in esso tutte le ipotesi relative a – o anche semplicemente i discorsi, le leggende, le dicerie su – nascite mostruose, prodigi e presagi (*praesagia*) possano trovare una collocazione per mera accumulazione, talché ordini discor-

² *Ibidem*, p. 115.

³ *Ibidem*

sivi per noi incompatibili – da quello fisiologico a quello simbolico, da quello morfologico a quello divinatorio e predittivo – s’intrecciano e si sovrappongono nel suo tessuto testuale⁴. Ciò risulta particolarmente evidente là, dove viene esplicitamente sollevata la questione relativa alle cause delle nascite mostruose e, in generale, di tutti i fenomeni fisici che eccedono dall’ordinario (siano essi mostri appartenenti al regno vegetale, o mostri celesti, ossia di carattere astronomico). Cercando di classificare i diversi tipi di cause tradizionalmente addotte per spiegare la generazione di mostri, Aldrovandi non manca di fare appello agli *Authores* [sic!], i quali ne distinguevano tre: il primo tipo di causa è quella detta “soprannaturale”, in quanto comporta il diretto intervento divino *in ultionem alicuius commissi criminis* (“per castigare qualche misfatto commesso”), e, come prova, Aldrovandi rimanda all’episodio narrato nel libro di *Daniele* (4, 30), nel quale Dio punisce Nabucodonosor, nemico inveterato del popolo eletto, scacciandolo di mezzo agli uomini (*ex hominibus abiectus*) e trasformandolo in un bue che si ciba di fieno e in un uccello rapace – il che finì per indurre il re di Babilonia a più miti consigli e a concludere la propria carriera di spietato conquistatore lodando, esaltando e glorificando il Re del cielo (*Dn* 4, 34). La seconda causa, al contrario, si colloca “al di sotto della natura” (*infra naturam*), in quanto essa sarebbe effetto dell’azione di un demone malvagio (*malus daemon*) che si prende gioco (*ludificat*) delle forme umane degradandole, *per maleficium*, in forme bestiali. Solo il terzo tipo di causa, in opposizione ai primi due, “si risolve in cause naturali” (*ad causas naturales reducitur*) e consiste in quelle cause che possono essere ricondotte a un qualche vizio che “corrompe i principî naturali deputati alla generazione e alla formazione”⁵.

⁴ Poco rispettosamente, Jean Céard riteneva invece che certe contraddizioni e “compromessi” (*compromis*) riguardo a mostri e prodigi che s’incontrano “in Aldrovandi non sono altro che soluzioni di comodo [*facilités*], che rivelano chiaramente come il loro autore non sia un intelletto molto solido [*un esprit très vigoureux*]” (J. Céard, *La nature et les prodiges. L’insolite au XVI^e siècle en France*, Genève, Droz, 1977, p. 455).

⁵ U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, cit., p. 143. Sarà interessante segnalare che, nel 1616, nella prima edizione del *De monstruorum causis*, Fortunio Liceti adottava i tre tipi

In definitiva, nel sistema teratologico di Aldrovandi possono coesistere tipi di cause tra loro alternativi, in quanto fondati su “principî” radicalmente diversi. Ai “principî naturali” si possono accostare “principî” di ordine teologico, astrologico o demonologico: pertanto, fondandosi su tali “principî”, Aldrovandi non si fa scrupolo di enumerare, mescolandole tra loro, sette cause di nascite mostruose ricavate dagli “Autori”: “alcuni riconducono tali cause alla cattiva tempra dei genitori [*ad pravam parentum temperaturam*], altri a suggestioni irrazionali [*ad absurdas imaginationes*], altri all’ira divina [*ad iram divinam*], altri alle costellazioni e alle preminenti congiunzioni delle stelle [*ad constellationes, & præcedentes syderum congressus*], altri a una natura che riversa la sostanza di molte parti in una sola [*ad naturam transferentem vim multarum partium in unum membrum*], altri al potere di un demone malvagio [*ad potestatem mali Dæmonis*], altri infine riconducono le cause medesime all’accoppiamento tra animali di diversa specie [*has causas adcongressum animalium diversæ speciei*]”⁶. È più che probabile che Aldrovandi nel redigere questa lista avesse presente, condensandola, quella articolata in tredici punti che Ambroise Paré, non meno autorevole degli autori più antichi, aveva presentato nel proprio trattato *Des monstres et prodiges* apparso nel 1573: “Le cause dei mostri sono molteplici. La prima è la gloria di Dio [*la gloire de Dieu*]. La seconda, la sua ira [*son ire*]. La terza, l’eccessiva quantità di seme [*semence*].

di cause illustrati da Aldrovandi, seguendo esattamente lo stesso ordine nell’esposizione, e utilizzando quasi le medesime parole (rimando al passo scritturale compreso); tuttavia, a proposito dell’ultimo tipo di causa, Liceti dichiarava esplicitamente: “Non prenderemo, qui, in esame l’origine miracolosa dei mostri [*l’Origine miraculeuse des Monstres*], né quella che il diavolo procura con i suoi inganni [*illusions*]. Parleremo solo di quella naturale”. Lasciamo ai dotti specialisti il compito di stabilire chi dei due autori abbia copiato dall’altro: in definitiva, qui, la questione è irrilevante, in quanto è la coincidenza testuale e cronologica che, in quanto tale, risulta significativa. Utilizziamo la tardiva traduzione francese: F. Liceti, *Traité des monstres, de leur [sic!] causes, de leur nature & de leur [sic!] différences*, l. II, ch. 1, in *Description anatomique des parties de la femme qui servent à la génération*, Leida, 1708, pp. 54-55, qui p. 55 (in questa edizione, la numerazione delle pagine ricomincia per ogni singola opera raccolta nel volume).

⁶ *Ibidem*, p. 144.

La quarta, l'eccessiva scarsità. La quinta, l'immaginazione. La sesta, la ristrettezza [*angustie*] o piccolezza della matrice. La settima, la scorretta posizione seduta della madre, la quale, durante la gravidanza, è stata troppo a lungo seduta a gambe incrociate o raccolte contro il ventre. L'ottava, in seguito a una caduta, o a colpi inferti contro il ventre della madre incinta. La nona, in conseguenza di malattie ereditarie o accidentali. La decima, in seguito alla putrefazione o corruzione del seme. L'undicesima, per la mistura o mescolanza del seme. La dodicesima, come conseguenza della maledizione dei mendicanti sulla porta della chiesa⁷. La tredicesima, per opera dei Demoni o Diavoli"⁸. Inutile soffermarsi sulle discrepanze – invero più apparenti che sostanziali – tra le due liste: in effetti, tranne la causa astrale, che Paré non contempla, non sarebbe difficile ricondurre tutte le altre cause da lui enumerate a una delle tre tipologie indicate da Aldrovandi, e che i due autori fondamentalmente condividono.

Più pertinente sarà, piuttosto, osservare come, lungi dall'escludersi reciprocamente, tali cause di ordine così diverso potessero coesistere tanto per Aldrovandi che per Ambroise Paré. Per questo, se anche Aldrovandi dichiarava di volersi attenere allo studio delle cause 'naturali', si potrà comunque affermare che la logica che presiede al suo sistema sia, in definitiva, conforme a quella cui obbedisce il sistema di Paré, il quale, invece, dedicava i due capitoli d'apertura del proprio trattato al mostro inteso come "esempio della gloria di Dio" e come "esempio dell'ira di Dio"⁹. Benché nel resto della trattazione di Paré l'argomento teologico tenda poi a passare in secondo piano, esso resta tuttavia sempre implicitamente presente, soprattutto verso la fine, dove, a più riprese, la "Natura" stessa, o, meglio, la sua potenza produttiva

⁷ S'intenda la maledizione che i mendicanti, che chiedevano l'elemosina sul sagrato delle chiese, scagliavano contro chi gliela rifiutava.

⁸ A. Paré, *Des monstres et prodiges*, cap. I, a cura di M. Jeanneret, Paris, Gallimard, 2015, pp. 46-47; l'edizione segue il testo dell'ultima edizione apparsa, mentre l'autore era in vita, nel 1585 in un unico volume intitolato *Œuvres d'Ambroise Paré*; la prima edizione risaliva al 1573.

⁹ *Ibidem*, capp. II e III, pp. 47-50.

e creatrice, viene definita da Paré la *chambrière du grand Dieu*¹⁰, nel senso che essa è la serva, lo strumento attraverso cui l'onnipotenza divina si manifesta nel Creato. E Paré non manca di addurre a sostegno il rimando all'autorità scritturale, citando il passo del Vangelo giovanneo (9, 3), in cui Gesù incontra il cieco dalla nascita del quale si dice che è tale *ut manifestetur opera Dei in illo*. Che i mostri potessero essere “errori [*amartémata*] della natura” o “della causa finale”, convinzione autorevolmente tramandata fin dai tempi di Aristotele¹¹, non costituiva ancora, per autori quali Paré e Aldrovandi, un argomento decisivo contro l'onnipotenza di Dio e l'equità della Provvidenza: se, da un lato, le anomalie mostruose potevano essere interpretate come ‘opere di Dio’ ed ‘esempi’ della sua onnipotente volontà di punire gli uomini o di ammonirli e avvertirli circa eventi futuri¹², dall'altro, la nascita di creature propriamente mostruose poteva essere attribuita a un mero errore della “facoltà formatrice, agente della causa finale”, il cui carattere era quindi strettamente dipendente dalle particolari condizioni materiali del concepimento, ossia connesso a malformazioni organiche della “matrice” o a “corruzione del seme” o ad accoppiamenti di genitori appartenenti a specie differenti, e pertanto non poteva essere ascritto alla “responsabilità diretta della Provvidenza”. Come è stato fatto osservare, attribuendo la responsabilità di certe anomalie a una qualche disfunzione o azione contro natura della “facoltà formatrice”, “il problema dei mostri rimaneva nell'ambito delle ‘questioni naturali’”, mentre a ogni ipotesi teologica circa l'ira di Dio come vera causa delle nascite mostruose “si poteva rispondere, rispettosamente,

¹⁰ *Ibidem*, cap. XXXIV, p. 193.

¹¹ Si vedano, rispettivamente, *De gener. anim.*, IV, 3, 769b 30, e *Phys.*, II, 8, 199b 5. Cfr. J.-L. Poirier, *La notion d'erreur de la nature d'après Aristote*, in “Les Études philosophiques”, 109, 2, 2014, pp. 287-299.

¹² “I suddetti Antichi [*scil.* i Profeti biblici] ritenevano che i prodigi provenissero spesso dalla pura volontà di Dio per avvertirci delle sciagure da cui siamo minacciati a causa di un qualche grande disordine, tale che il corso ordinario della Natura sembrava sovvertito da una nascita tanto disgraziata” (A. Paré, *Des monstres et prodiges*, cit., p. 48).

ma fermamente, che ciò era vero, ma che una causa di tale ordine non concerneva la scienza”¹³.

D'altronde, tale separazione degli “ordini” – quello soprannaturale da quello naturale, e questi due da quello diabolico – e, al contempo, la possibilità della loro coesistenza appartenevano alla più ortodossa teologia scolastica. Per Tommaso d'Aquino, che nella *Summa contra Gentiles* riprende la dottrina aristotelica, l'ordine naturale, creato da Dio, non corrispondeva a un ordine deterministicamente necessario e immutabile, poiché le leggi di natura, dipendenti dalla volontà divina, “producono i loro effetti nello stesso modo il più delle volte, ma non sempre. Talora, infatti, sebbene in pochi casi, capita diversamente, o per un difetto della virtù attiva, o per un'indisposizione della materia, o per un eccesso da parte di una virtù attiva, come quando la natura produce sei dita nell'uomo” – oppure produce un uomo cieco dalla nascita o qualunque altra deformità o ‘mostruosità’ nelle creature del mondo animale, vegetale o celeste. Lungi dal costituire un argomento contro la divina potenza creatrice, tali anomalie (“errori”) non fanno che comprovarla proprio in virtù della loro eccezionalità, “poiché il fatto stesso che l'ordine naturale, istituito per la maggioranza dei casi, qualche volta vien meno, rientra nel piano della divina provvidenza”¹⁴. E, in definitiva, l'argomento consueto della potenza di Dio che s'identifica con la sua volontà provvidenziale; ad esso, per esempio, aveva fatto ricorso anche Agostino per giustificare la comparsa di tutti quei fenomeni che contrastano con l'ordine naturale apparente, in quanto,

¹³ J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux des Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1971, p. 91.

¹⁴ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, I, III, c. 99, par. 7, a cura di T. S. Centi, Torino, UTET, 1978, p. 809. Era, questa, una soluzione tradizionale che già Agostino di Tagaste adduceva per spiegare “la generazione di uomini mostruosi” (*de monstrosis hominum partibus*) – nonché l'esistenza di interi “popoli mostruosi”: “è Dio che ha creato tutti gli esseri, Egli sa quando e come si deve creare o si dovrà creare, poiché conosce la bellezza dell'universo e la somiglianza o la diversità delle sue parti. Chi però non può contemplare l'insieme, rimane come turbato dalla deformità di una sua parte, poiché ignora il contesto cui deve essere riferita” (Agostino, *La città di Dio*, XVI, 8, 2, a cura di L. Alici, Milano, Bompiani, 2001, p. 578).

“come non è stato impossibile a Dio creare delle nature secondo la sua volontà, così non gli è impossibile mutarle come vuole”, e da ciò derivano tutti quei miracoli (*illorum miraculorum multitudo*) che gli uomini chiamano *monstra, ostenta, portenta, prodigia*¹⁵. È per questo, d'altronde, che tutta l'argomentazione di Tommaso è volta anch'essa a introdurre, per gradi, il tema propriamente teologico del miracolo; infatti, “se una virtù attiva può determinare che l'ordine della natura dalla norma più comune passi al caso eccezionale, senza mutazione della divina provvidenza, molto più la virtù di Dio può agire in certi casi, senza pregiudizio della sua provvidenza, al di fuori dell'ordine impresso da Dio alle cose naturali. Infatti talora egli fa questo per manifestare la sua potenza. Poiché in nessun altro modo si può meglio manifestare come tutta la natura è sottoposta alla volontà di Dio, che dal fatto che egli talora compie qualcosa al di fuori dell'ordine della natura: appare così che l'ordine delle cose è derivato da lui non per necessità di natura, ma per libera volontà”¹⁶. Non a caso, il discorso dell'Aquinate proseguirà, nei capitoli 101 e seguenti, con la trattazione dell'origine divina – e unicamente divina – dei miracoli.

A partire da queste autorevoli premesse, teologicamente ortodosse, si poteva tener fermo alla separazione degli ordini di cause e, nondimeno, ammettere che il mostro, oltre a essere il prodotto di una disfunzione organica al momento del concepimento, o di un'altra qualsivoglia alterazione fisica prodottasi durante della gestazione, poteva – anzi, doveva – essere investito di un 'significato' che ne trascendesse l'aspetto meramente materiale (anatomico o fisiologico). Aldrovandi non sembra quindi avere difficoltà a riconoscere che, “occasionalmente, alcuni mostri fuori dall'ordinario possono rappresentare un presagio di qualcosa” (*aliqua interdum extraordinaria monstra aliquid præsagire possunt*)¹⁷. Il mostro poteva così continuare a essere interpretato, al contempo, come segno prodigioso – dell'ira di Dio, del potere della sua volontà, di

¹⁵ Agostino, *La città di Dio*, XXI, 8, 5, cit., p. 1079.

¹⁶ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, cit., p. 809.

¹⁷ U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, cit., p. 142.

potenze demoniache, o di una sciagura incombente, poco importa – e come sintomo di una qualche patologia che la scienza naturale e medica poteva indagare e, eventualmente, spiegare. Sarà lecito concludere pertanto che, nel pensiero di Paré e di Aldrovandi, resta implicita, e come impensata, la frattura che segna l'epocale cambiamento di paradigma che, di lì a poco, distinguerà nettamente il sapere tradizionale relativo alle nascite mostruose, ancora in vigore nel tardo Rinascimento, dalla nuova scienza sperimentale fondata sull'osservazione.

Pur senza discostarsi troppo dalla lettera delle tradizionali spiegazioni circa le cause delle nascite mostruose, sarà Montaigne che, in un breve paragrafo aggiunto nel 1588 a chiusura di un altrettanto breve saggio intitolato *D'un enfant monstrueux*, farà intendere una nota scettica, del tutto nuova in confronto al consueto rispetto tributato agli "Autori", sacri o meno. Dinanzi al caso straordinario di una coppia di gemelli, i cui corpi erano attaccati "sotto le mammelle", "faccia a faccia", Montaigne non manca di riconoscere in essi il meraviglioso manifestarsi della divina potenza creatrice – ma nel suo caso, il dovuto rispetto per gli *opera Dei* serve piuttosto a mettere in evidenza l'ignoranza dell'uomo, ossia i limiti della sua conoscenza delle leggi che reggono il Creato secondo un ordine che trascende le possibilità dell'umana comprensione: "Dalla perfetta sapienza [divina] non procede nulla che non sia buono e comune e normale, ma noi non ne vediamo la concordanza e la relazione [*l'assortiment et la relation*]", mentre ci sarebbe "da credere che questa forma che ci stupisce ha un rapporto e una relazione [*se rapporte et tient*] con qualche altra forma dello stesso genere sconosciuta all'uomo"¹⁸. Da questa ammissione d'ignoranza non consegue, però, alcun atteggiamento di remissiva venerazione davanti all'onnipotenza del Creatore, bensì la convinzione che l'umano intelletto, con i suoi limitati strumenti, non possa pervenire ad alcuna certezza circa i principi che reggono l'ordine naturale: fin dagli anni Settanta, nell'*Apologie de Raymond Sebond*, Montaigne aveva ripreso ed espresso sinteticamente il pensiero degli antichi

¹⁸ M. de Montaigne, *Di un fanciullo mostruoso* (II, 30), in *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano-Firenze, Bompiani-Giunti, 2021, p. 662.

Pirroniani, scrivendo che “gli uomini non possono avere dei principî, se la divinità non li ha loro rivelati: tutto il resto, e l’inizio e il mezzo e la fine, non è che sogno e fumo [*songe et fumée*]”¹⁹. Dato, però, che la rivelazione di tali principî è, per definizione, una grazia misteriosa che seguendo criteri umanamente imperscrutabili Dio concede agli uomini, il solo metro di giudizio che a questi resta per tentare di spiegare e comprendere i fenomeni della natura consiste nel giudicarli in base all’abitudine di assistere al loro manifestarsi – e questo non è che un diverso modo per dire che, secondo Montaigne, gli uomini sono soliti giudicare avventatamente sulla base delle loro cognizioni parziali e incomplete, quando non addirittura fallaci: il sapere umano si trova così posto dinanzi a un’alternativa che non sembra ammettere compromessi e che, pertanto, induce lo scettico a sospendere il giudizio, poiché, da un lato, “quelli che noi chiamiamo mostri, non lo sono per Dio, che vede nell’immensità della propria opera l’infinità delle forme che vi ha compreso”, e, d’altra parte, “chiamiamo contro natura quello che avviene contro la consuetudine [*coustume*]”, la quale è l’unico criterio conoscitivo di cui l’uomo disponga, tanto che, per lui, “niente esiste se non secondo lei, qualunque cosa sia”. La conclusione cui dunque perviene lo scettico è piuttosto la consapevolezza che ogni conclusione che si voglia definitiva è indebita, e che si dovrebbe piuttosto diffidare tanto della propria meraviglia che delle proprie abitudini, perché, in definitiva, la prima è il rovescio complementare delle seconde, in quanto l’una e le altre dipendono unicamente da una mera disposizione psicologica dell’uomo, la quale non implica alcuna obiettiva conoscenza della natura. A Montaigne non resta che auspicare che, prima o poi, la “ragione universale e naturale” (*raison universelle et naturelle*), di cui gli uomini pure danno prova di poter disporre, “cacci da noi l’errore e lo stupore

¹⁹ M. de Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond* (II, 12), in *ibidem*, p. 499. Per inquadrare la posizione del pensiero di Montaigne nella tradizione scettica, si veda R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, cap. III, pp. 59-84, in part. p. 65; e, soprattutto, M. Horkheimer, *Montaigne e la funzione dello scetticismo* [1938], in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino, Einaudi, vol. II, pp. 196-253.

[*l'erreur et l'estonnement*] che ci arreca la novità [*la nouvelleté*]²⁰. Più tardi, in un'aggiunta posteriore al 1588, quasi a voler riepilogare anni di riflessioni su questi argomenti, Montaigne scriverà, senza mezzi termini, che “i miracoli [*miracles*]²¹ sono tali a causa della nostra ignoranza della natura, non secondo l'essenza [*l'estre*] della natura” – e a questa ignoranza che impedisce agli uomini di conoscere i principî della natura, qualora non siano divinamente rivelati, andrà aggiunta altresì l'“assuefazione” (*assuefaction*), ovvero la “consuetudine” (*coustume*), che “indebolisce la vista del nostro giudizio”²². È precisamente da questo momento, sul finire del XVI secolo, che – come suggerisce Jean Céard – “mostri e prodigi prenderanno strade separate”²³, ossia che i mostri perderanno il loro carattere ‘prodigioso’ e i prodigi assumeranno in maniera sempre più esclusiva un carattere ‘miracoloso’, ovvero divino: i primi saranno oggetto del sapere medico, mentre i secondi potranno trovare un significato come segni solo nel quadro di un discorso teologico.

Bisognerà tuttavia attendere Spinoza perché, con sommo scandalo di tutte le chiese e confessioni, si cominciassero a trarre le conseguenze, anche le più radicali, che questa divergenza tra il discorso della teologia e quello della scienza comporta. Montaigne per primo, certo, aveva indicato nei limiti congeniti dell'intelletto umano la linea che separa i due ordini discorsivi, che in Aldrovandi o in Paré erano ancora confusi o, quanto meno, potevano ancora coesistere, intrecciarsi e sovrapporsi; sarà solo in Spinoza che, circa un secolo più tardi, si potranno ritrovare termini e concetti introdotti da Montaigne, ma inseriti ormai in un discorso filosofico in cui Dio e natura non saranno più pensati in

²⁰ M. de Montaigne, *Di un fanciullo mostruoso* (II, 30), in *ibidem*, p. 662.

²¹ Si rammenti che nel francese classico – e, a maggior ragione, in quello pre-classico – ‘miracle’ non comportava necessariamente una connotazione religiosa, ma era inteso come sinonimo del più generico ‘merveille’, prossimo a quella che oggi sarebbe ‘bizzarria’, ‘stranezza’, ovvero ‘capriccio della natura’.

²² M. de Montaigne, *Della consuetudine e del non cambiar facilmente una legge acquisita* (I, 23), in *ibidem*, p. 102.

²³ J. Céard, *La nature et les prodiges*, cit., p. 456.

un rapporto di dipendenza causale, ossia di trascendenza del primo rispetto alla seconda.

La prima e più vistosa conseguenza dell'immanentismo spinoziano è stata pertanto la dissoluzione dell'idea di miracolo, nel senso di prodigio divino, trasmessa dall'autorità delle sacre scritture della tradizione ebraico-cristiana: "il nome 'miracolo' non può essere inteso se non rispetto alle opinioni degli uomini, e non significa nient'altro che un fatto del quale non possiamo spiegare la causa naturale sull'esempio di un'altra cosa che accade di solito", e questo significa che viene chiamato miracolo "ciò la cui causa non può essere spiegata sulla base dei principî delle cose naturali noti grazie al lume naturale"²⁴. Spinoza supera, così, anche Hobbes, il quale ancora ammetteva che i "miracoli" (*miracles, miracula*), gli *opera Dei mirabilia (wonders)* esprimessero "il comando [di Dio] nelle occasioni in cui gli uomini, senza di essi (seguendo il loro privato ragionamento naturale) sono portati a mettere in dubbio quello che egli ha comandato e quello che non ha comandato", talché "nella Sacra Scrittura vengono comunemente chiamati segni [*signs*], nello stesso senso in cui vengono chiamati *ostentum* e *portenta* dai Latini: perché mostrano e pre-significano [*fore-signifying*] ciò che l'Onnipotente sta per fare accadere"²⁵.

Inoltre, Hobbes riconosceva che "se un cavallo o una mucca parlasse, sarebbe un miracolo, perché entrambe le cose sono strane [*strange*] e la causa naturale è difficile da immaginare", così come, d'altronde, lo sarebbe ogni "strana deviazione della natura [*strange deviation of nature*] nella produzione di qualche nuova forma di creatura vivente"²⁶, ma aggiungeva, poi, che ciò che in queste "deviazioni" dell'ordine naturale

²⁴ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. VI, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, p. 787.

²⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, parte III, cap. XXXVII, a cura di R. Santi, Milano-Firenze, Bompiani-Giunti, 2018, p. 705; infatti, la definizione di 'miracolo' fornita più avanti da Hobbes suona: "è un'opera di Dio (che va oltre il suo operare secondo le modalità naturali predisposte nella creazione), fatta per rendere manifesta ai suoi eletti la missione di un ministro straordinario inviato per la loro salvezza", *ibidem*, p. 713.

²⁶ *Ibidem*, p. 707.

deve suscitare ammirazione e meraviglia non sono la rarità dell'evento prodotto o la novità della forma creata in quanto tali, "perché gli uomini credono naturalmente che l'Onnipotente possa fare ogni cosa [*can do all things*], ma [consiste] nel fatto che egli la fa come risposta ad una preghiera o ad una parola di un uomo"²⁷. Ed è appunto quanto Spinoza rifiutava risolutamente di ammettere, perché ragionando in questa maniera si postula ancora, almeno in certi casi rari e 'mirabili', la possibilità di distinguere la volontà di Dio dalle leggi della natura – e, anzi, addirittura di contrapporle –, laddove, secondo Spinoza, "le leggi universali della natura non sono se non decreti di Dio che seguono dalla necessità e dalla perfezione della natura divina"²⁸ – e questo è uno dei tanti modi di articolare il principio fondamentale del pensiero spinoziano, secondo cui Dio e natura si identificano. Dal principio del *deus sive natura* consegue che "le leggi e l'ordine della natura" non ammettono alcun intervento o sospensione soprannaturale, poiché ciò significherebbe che, in tal caso, "la potenza divina" sta agendo in contrasto con se stessa, in quanto essa, per definizione, "coincide con l'essenza stessa di Dio"²⁹. La conclusione che da queste premesse traeva rigorosamente Spinoza non consentiva le esitazioni che invece ancora mostrava Hobbes: "se in natura avvenisse qualcosa che fosse contrario alle sue leggi universali, ciò sarebbe necessariamente contrario al decreto, all'intelletto e alla natura di Dio; ovvero, se qualcuno affermasse che Dio opera qualcosa contro le leggi della natura, costui sarebbe, insieme, costretto ad affermare pure che Dio agisce contro la propria natura – cosa della quale niente è più assurdo"³⁰.

Anche se quello di Spinoza rimarrà per molto tempo un nome impronunciabile pubblicamente a causa del radicale ateismo del suo pensiero, è chiaro che, una volta introdotte simili idee nel dibattito filosofico e scientifico sulla natura, diventerà sempre più difficile poter fare del mostro un prodigio divino, un segno carico di significati (più o meno minacciosi

²⁷ *Ibidem*, p. 709.

²⁸ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. VI, cit., p. 785.

²⁹ *Ibidem*, p. 787.

³⁰ *Ibidem*, p. 785.

o fausti) e una *merveille*, un capriccio della natura, cosicché, a partire dal Settecento, non sarà più ammissibile che la natura faccia capricci. Tra tutti i lettori francesi che nel corso del XVIII secolo conobbero, più o meno direttamente, e meditarono l'opera di Spinoza, Denis Diderot sembrerebbe colui che ha sviluppato con più ostinazione, e spingendola fino alle estreme conseguenze, la negazione spinoziana dei 'miracoli', inscrivendola in una prospettiva apertamente materialistica: detto in sintesi, nel *Rêve de d'Alembert* – un testo della maturità del filosofo risalente alla fine degli anni Sessanta e apparso nel 1782, dopo molti rimaneggiamenti e aggiunte –, “numerosi concetti intesi in un senso più radicale di quello che aveva attribuito loro Spinoza, avevano fin da principio nettamente rafforzato i principali postulati della scienza materialistica. Questi erano: rifiuto della teleologia convenzionale, attribuzione d'autonomia e di poteri autodeterminanti alla materia; negazione di un ordine soprannaturale distinto dal naturale”³¹. In particolare, coniugando il monismo spinoziano con una concezione materialistica della natura, Diderot faceva di questa un “tutto [che] cambia e passa” (*Tout change. Tout passe*), per cui, in realtà, “soltanto il tutto resta. Il mondo inizia e finisce senza posa [*sans cesse*]. A ogni istante esso è al suo principio e alla sua fine. Non ne ha mai avuto altro, né mai ne avrà altra. In questo immenso oceano di materia, non una molecola assomigli a un'altra; non una molecola che assomigli a se stessa per solo un istante. *Rerum novus nascitur ordo*, ecco la sua eterna iscrizione”³². Questa concezione dinamica della natura verrà, in seguito, chiamata “trasformismo” dagli storici della scienza³³.

³¹ A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Milano, Feltrinelli, 1956, p. 266.

³² D. Diderot, *Il sogno di d'Alembert*, in *Opere filosofiche. Romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Milano-Firenze, Bompiani-Giunti, pp. 559-561, lievemente modificata. La citazione latina parafrasa Virgilio, *Egl.* IV, 5, stravolgendone, però, tanto la lettera quanto, soprattutto, il senso. A proposito del pensiero spinoziano, Hegel avrebbe preferito parlare di “acosmismo”, in quanto “in esso non il sistema cosmico, l'essenza finita, l'universo, ma soltanto Dio è considerato sostanziale e gli si attribuisce vita perenne” (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1944, vol. III, t. 2, p. 135) – se non fosse che Dio e natura, per Spinoza, si identificano.

³³ Cfr. L.G. Crocker, *Diderot and the Eighteenth Century French Transformism*, in

Già all'inizio degli anni Cinquanta, nelle *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot aveva avanzato la medesima idea, sviluppando un'ipotesi di Buffon (che, però, questi respingeva nel momento stesso in cui l'avanzava): “sembra che la Natura si sia compiaciuta a variare lo stesso meccanismo [*mécanisme*] in un'infinità di modi differenti. Essa abbandona un genere di produzioni solo dopo averne moltiplicato gli individui sotto tutti gli aspetti possibili. Quando si considera il regno animale, e ci si accorge che tra i quadrupedi non ce n'è nessuno che abbia le funzioni e le parti, soprattutto quelle interne, completamente simili a un altro quadrupede, non si crederebbe volentieri che ci sia stato un primo animale prototipo, da cui derivano tutti gli animali, a cui la Natura non ha fatto altro che allungare, accorciare, trasformare, moltiplicare, annullare, certi organi?”³⁴. La medesima ipotesi la si ritroverà formulata quasi negli stessi termini, e con un tono appena più dubbioso, anni più tardi in apertura degli *Éléments de physiologie*: “la natura ha fatto solo un piccolissimo numero di esseri che ha variato all'infinito, forse un solo essere; dalla combinazione, mistione, dissoluzione del quale tutti gli altri sono stati formati”³⁵. Poste siffatte premesse, secondo le quali alla natura stessa (ovvero alla materia) viene attribuita la facoltà autopoietica di determinare e variare ciecamente le diverse forme viventi, non sorprenderà quindi che anche la nozione di mostro perda definitivamente ogni connotazione che ne faccia un essere soprannaturale, ‘prodigioso’, ‘meraviglioso’, carico di valori simbolici che fanno di esso un segno.

Il mostro può allora diventare semplicemente uno di quegli esseri che

Forerunners of Darwin : 1745-1859, a cura di B. Glass, O. Temkin e W.L. Straus, Jr., Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1968 (I ed. 1959), pp. 114-143, e J. Roger, *Les conditions intellectuelles du transformisme*, in “Raison présente”, 2, 1967, pp. 43-50.

³⁴ D. Diderot, *Pensieri sull'interpretazione della natura*, XII, in *Opere filosofiche*, cit., p. 415.

³⁵ D. Diderot, *Elementi di fisiologia*, in *ibidem*, p. 1097; benché le prime annotazioni risalgano agli stessi anni del *Rêve* (1769), gli *Éléments* sono l'ultima opera cui Diderot abbia lavorato, fino al momento della morte nel 1784; essi nascono dalla lettura del trattato di fisiologia di Albrecht von Haller.

vengono detti “contraddittori” (*contradictaires*), ossia “quelli la cui organizzazione [*organisation*] non si accorda con il resto dell’universo”³⁶. Analogamente, nel decimo tomo dell’*Encyclopédie*, apparso nel 1751, alla voce “Monstres” (anonima, ma attribuibile a Samuel Formey), si leggeva che il mostro è solo un “animale che nasce con una conformazione contraria all’ordine della natura, ossia con una disposizione [*structure*] di parti molto diverse da quelle che caratterizzano la specie animale da cui esso nasce”³⁷. I mostri, a rigore, non possono più nemmeno essere definiti aristotelicamente “errori della natura”, poiché l’ordine della natura cambia incessantemente, non essendo il prodotto definitivo di un atto (divino) di creazione. A sua volta, anche l’“ordine generale” (*ordre général*) che presiede alla natura nella sua totalità “varia senza posa [*sans cesse*]”, sicché “tutto è *in fluxu et eterno et perpetuo et necessario*”³⁸. Spingendo alle estreme conclusioni la logica del ragionamento, ciò significa allora per Diderot che, “se tutto è *in fluxu*, come non si potrebbe affatto dubitare, tutti gli esseri sono mostruosi”, poiché, in un ordine in perenne trasformazione, è ragionevole pensare che “tutti gli esseri”, così come tutte le specie animali, che vengono prodotti dalla natura in un dato istante del suo ‘fluire’ saranno “più o meno incompatibili con l’ordine susseguente [*subsequent*]”³⁹, il quale,

³⁶ *Ibidem*

³⁷ [J.-H.-S. Formey,] “Monstre”, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neuchâtel, 1765 t. X, p. 671 [rist. anastatica Elmsford (N.-Y.), Pergamon press, 1980, vol. II, p. 928].

³⁸ D. Diderot, *Osservazioni su Hemsterhuis*, annotazione 167, in *Opere filosofiche*, cit., p. 977.

³⁹ *Ibidem*, annotazione 359, p. 1077. Su esseri mostruosi e ipotesi trasformiste in Diderot, si veda Ch. Morgan, *Le monstre et le transformisme chez Diderot*, in “Voix plurielles”, 3/1, 2006 (rivista on line); ma, in generale, sull’interesse di Diderot per la teratologia, la bibliografia critica ormai è assai ricca: si vedano almeno, oltre all’ampio studio di Andrew Curran, *Physical monstrosity in Diderot’s universe* (volume monografico di “SVEC”, 1, 2001), gli articoli di G. Norman Laidlaw, *Diderot’s Teratology*, in “Diderot Studies”, 4, 1963, pp. 105-129, Erita Hill, *Materialism and Monsters in Le Rêve de d’Alembert*, in “Diderot Studies”, 10, 1968, pp. 67-93, Annie Ibrahim, *Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot*, in “Dix-huitième Siècle”, 15, 1983, pp. 311-327, Gilles Barroux, *Quelle tératologie dans Le Rêve de D’Alembert?*, in “Recherches

stando all'ipotesi trasformista, sarà necessariamente diverso da quello che lo precede. In questo processo metamorfico universale, l'identità stessa delle specie, ciò che fa di esse quello che sono e che le distingue tra loro, nonché l'identità stessa degli individui che in dato momento ne fanno parte, sarà incerta, mutevole, effimera.

Come preso da vertigine dinanzi a simili ipotesi, Diderot lascia correre la propria immaginazione, affastellando domande su domande, una più inquietante dell'altra: in primo luogo, nell'incessante variare dell'"ordine generale", "nel mezzo di questa vicissitudine naturale, la specie può restare la stessa?"⁴⁰ – e, inoltre, "chissà a quale momento della successione di queste generazioni animali siamo pervenuti? Chissà se questo bipede deformato, alto solo quattro piedi, che viene chiamato ancora, fin nelle vicinanze del polo, un uomo e che non tarderebbe a perdere tale nome, deformandosi un po' di più, non è l'immagine di una specie che passa? Chissà se non accade così lo stesso per tutte le specie di animali? Chissà se tutto non tende a ridursi a un grande sedimento [*grand sédiment*] inerte e immobile? Chissà quale sarà la durata di tale inerzia? Chissà quale nuova razza potrà risultare ancora una volta da un ammasso così grande di punti sensibili e viventi?"⁴¹ Perché non un solo animale? Che cos'era l'elefante alla sua origine? Forse l'animale enorme, quale ci appare adesso; forse un atomo"⁴². Se le specie sono soggette a trasformazioni così radicali, senza che ciò comporti "la distruzione dell'universo", soltanto questo ipotetico *grand sédiment*, solo la 'molecola organica originaria' resteranno "eterni e inalterabili". Conseguentemente, se l'identità specifica è soggetta a

sur Diderot et sur l'Encyclopédie", 34, 2003 (rivista on line), e Charles T. Wolfe, *L'erreur vitale: antimathématisme et monstrosité chez Diderot*, in "dianoia", 30, 2020, pp. 113-123.

⁴⁰ E la risposta sarà, beninteso, negativa, poiché, per lui, stando alle sue ultime riflessioni sulla fisiologia, "c'è solo la molecola che resta eterna e inalterabile", si veda D. Diderot, *Elementi di fisiologia*, I, 2, in *ibidem*, p. 1115.

⁴¹ Qui, si fa particolarmente evidente il ricordo dell'atomismo epicureo di Lucrezio (si veda *De rerum nat.*, II, 999-1012).

⁴² D. Diderot, *Il sogno di d'Alembert*, in *ibidem*, p. 561.

mutamento, sarà altresì impossibile ricondurre i singoli individui a essa, se non contestualmente, ossia soltanto in riferimento a un determinato stadio dell'incessante processo trasformativo: in altri termini, “nulla è dell'essenza propria di un essere particolare”, e ciò significa, a rigore, che “c'è solo un grande individuo, è il tutto”⁴³. Se l'essenza dell'individuo è ridotta a mero *flatus vocis*, “ogni cosa è più o meno una cosa qualunque. Più o meno terra; più o meno acqua; più o meno aria; più o meno fuoco; più o meno appartenente a un regno o a un altro”, ovvero “tutti gli esseri circolano gli uni negli altri [...]. Ogni animale è più o meno uomo; ogni animale è più o meno pianta; ogni pianta è più o meno animale” – e la conclusione che Diderot si sente legittimato a trarre è, immancabilmente, che “in natura non c'è niente di fisso”⁴⁴. E allora, in assenza di un ordine naturale fisso e immutabile, di ogni essere (uomo, animale, pianta) si potrà dire, nemmeno tanto paradossalmente, che esso è “contraddittorio”, incompatibile, mostruoso, rispetto all’“ordine susseguente” che il tutto in perenne trasformazione è destinato inevitabilmente ad assumere – e Diderot potrà così affermare che “tutti gli esseri sono mostruosi, cioè più o meno incompatibili con l'ordine susseguente”⁴⁵ e chiamare coerentemente “mostruosità” ogni essere, benché solo “relativamente a ciò che [esso] è adesso; perché non ci sono affatto mostri relativamente al tutto”⁴⁶. Egli può quindi sostenere che tanto il mostro, il quale è per definizione un essere difforme

⁴³ Anche il tema del ‘grande tutto’ è di ascendenza lucreziana (si veda *De rerum nat.*, II 70-76).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 567.

⁴⁵ D. Diderot, *Osservazioni su Hemsterhuis*, annotazione 359, in *ibidem*, p. 1077.

⁴⁶ *Ibidem*, annotazione 162, p. 975. Si veda, a commento, quanto scrive sinteticamente Gerhard Stenger: “Nell'ordine generale, la nozione di mostro perde ogni significato, non esistono né normalità né eccezioni, e i dadi non sono truccati. Se essi paiono truccati, se la natura sembra obbedire a una concatenazione di cause e di effetti di tipo deterministico, il motivo è che l'uomo prende lo stato attuale del Tutto come un ordine immutabile senza rendersi conto che tale stato è solo un anello nella serie di stati o ordini susseguenti” (G. Stenger, *L'ordre et le monstre dans la pensée philosophique, politique et morale de Diderot*, in *Diderot et la question de la forme*, a cura di A. Ibrahim, Paris, PUF, 1999, p. 147).

rispetto ai tratti che caratterizzano la specie cui appartengono gli esseri da cui esso è stato generato, quanto l'uomo, l'animale o la pianta che non se ne discostano – e che pertanto vengono detti ‘normali’ – sono “ugualmente naturali, ugualmente necessari, ugualmente nell'ordine universale e generale”; ciò che distingue, quindi, il mostro dall'essere normale è soltanto il fatto che, nel processo generativo della natura, il primo appare come un “effetto raro”, mentre il secondo è un “effetto comune”⁴⁷.

In una prospettiva materialistica come quella di Diderot, l'essere mostruoso viene ridotto a una semplice varietà rara tra le infinite possibilità combinatorie ammesse dall'ordine naturale. In quanto tale, proprio con la sua anomala esistenza, esso conferma l'infinita variabilità dei processi generativi della natura e delle forme che questa può assumere – e, conseguentemente, l'assenza di specie fisse e immutabili: basta, infatti, una minima variazione nella combinazione degli elementi primi – “molecole”, “fili”⁴⁸ – che compongono un certo essere, perché questo si trasformi in un mostro: “raddoppiate alcuni dei fili del fascio, e l'animale avrà due teste, quattro occhi, quattro orecchi, tre testicoli, tre piedi, quattro braccia, sei dita a ogni mano. Alterate i fili del fascio e gli organi verranno spostati: la testa occuperà il mezzo del petto, i polmoni saranno a sinistra, il cuore a destra. Incollate insieme due fili e gli organi si confonderanno; le braccia si attaccheranno al corpo, le gambe e i piedi si riuniranno” – in breve, da queste minime variazioni che oggi chiameremmo ‘genetiche’⁴⁹ si potranno generare “tutte le

⁴⁷ D. Diderot, *Il sogno di d'Alembert*, in *ibidem*, p. 567. Anche Formey aveva osservato che, “se ci fosse soltanto una lieve e superficiale differenza, se l'oggetto non scioccasse [*ne frappoit avec étonnement*], non si darebbe il nome di *mostro* all'animale in cui [tale differenza] fosse riscontrabile”, [J.-H.-S. Formey,] “Monstre”, in *Encyclopédie*, cit., p. 671 [rist. anastatica cit. p. 628].

⁴⁸ *Ibidem*, p. 573, trad. lievemente modificata: “Per cominciare, foste un punto impercettibile, formato di molecole ancor più piccole, sparse nel sangue, nella linfa di vostro padre o di vostra madre; quel punto divenne un filo sottile [*fil délié*], poi un fascio di fili [*faisceau de fils*]”.

⁴⁹ Qualche anno prima, nel 1749, Diderot le aveva chiamate “combinazioni viziose della materia” (*combinaisons vicieuses de la matière*), cfr. D. Diderot, *Lettera sui ciechi a*

specie di mostri immaginabili”⁵⁰, anche se, inevitabilmente, la natura medesima non potrà non eliminare i mostri che essa pure produce, in quanto, secondo la definizione che ne dà Diderot, mostruoso, ovvero “contraddittorio”, è precisamente “un essere la cui durata è incompatibile con l’ordine sussistente [*subsistant*]”⁵¹. L’“organizzazione” (anatomica, fisiologica) di esseri di questo tipo non è funzionale all’ordine della natura, almeno in quel determinato momento del processo trasformativo, e quindi “la natura cieca”⁵² che li produce, li stermina”, dato che essa può lasciare “sussistere” unicamente quegli “esseri che possono coesistere in maniera sopportabile [*coexister supportablement*] con l’ordine generale”⁵³ – ma, inutile precisarlo, si tratterà di una ‘coesistenza’ più o meno lunga, ma comunque temporanea, transitoria, considerato che, secondo l’ipotesi di partenza, l’ordine naturale è esso medesimo sottoposto a costanti mutamenti.

Dalla banale osservazione empirica secondo cui, per lo più, “il mostro nasce e muore”⁵⁴ – nel senso che esso non riesce a sopravvivere a causa dell’inadeguatezza della propria conformazione fisica –, e dall’idea, all’epoca assai meno banale, secondo cui nel quadro di un ordine naturale in perenne e necessaria trasformazione non avrebbe senso parlare di esseri mostruosi soltanto perché sono “effetti rari” prodotti pur sempre dalla natura, Diderot era indotto a porsi una serie di domande, come al solito, alquanto sconcertanti: “perché l’uomo, perché tutti gli animali non potrebbero essere delle specie di mostri un po’ più durevoli? Perché la natura, che stermina l’individuo in pochi anni, non dovrebbe sterminare la specie in una lunga successione di

uso di coloro che vedono, in *ibidem*, p. 243.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 577.

⁵¹ D. Diderot, *Elementi di fisiologia*, in *ibidem*, p. 1165.

⁵² L’idea di una “natura cieca” deriva evidentemente dalla tradizione materialistica democritea ed è di capitale importanza anche nel pensiero diderotiano, in quanto esclude la possibilità di qualsivoglia finalismo, e tutte le idee che questo comporta, come quella di un dio creatore o di una provvidenza.

⁵³ D. Diderot, *Elementi di fisiologia*, in *ibidem*, p. 1097.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 1117.

tempo? Talvolta l'universo non sembra che un assemblaggio di esseri mostruosi"⁵⁵. Più che l'esito di indagini scientifiche o di osservazioni sperimentali, simili domande possono sembrare ipotesi che nulla dimostra e comprova, o, peggio, apparire come le fantasie sfrenate di una immaginazione incline alla stravaganza – e che non si arresta nemmeno davanti al paradosso (si direbbe, anzi, che se ne compiace), per cui l'uomo potrebbe addirittura non essere altro che il mostro della donna, o la donna il mostro dell'uomo"⁵⁶. E con ogni probabilità siffatte riflessioni furono davvero il prodotto di uno spirito curioso che neanche le ipotesi scientificamente meno plausibili e teologicamente più temerarie potevano frenare.

Certo è che tali domande confermano come, nella seconda metà del XVIII secolo, si fossero ormai aperti orizzonti d'indagine e di riflessione, in cui "per spiegare la generazione [*production*] di mostri" si partiva ormai unicamente da due ipotesi; come precisava Formey, "la prima presuppone ovuli originariamente ed essenzialmente mostruosi: la seconda cerca tra le sole cause accidentali la ragione di tali conformazioni"⁵⁷. Quale delle due si approssimi maggiormente alle 'verità' scientifiche che l'embriologia e la genetica moderne hanno

⁵⁵ *Ibidem*, p. 1165. Si veda altresì la già citata annotazione 359 delle *Osservazioni su Hemsterhuis*, in *ibidem*, pp. 1075-1077: "Perché l'uomo non potrebbe essere altro che un mostro più durevole di un altro mostro? Perché tutta la specie umana non potrebbe essere una specie mostruosa? La natura stermina l'individuo in un intervallo di cento anni. Perché non dovrebbe sterminare la specie in un numero più grande di anni". Questa idea paradossale risaliva al filosofo materialista e medico La Mettrie, di cui Voltaire diceva che era "il più franco ateo di tutte le facoltà di medicina d'Europa"; già nel 1750 nella prima edizione di quello che diventerà poi il *Système d'Epicure*, egli non esitava a introdurre un ossimoro per formulare il suo pensiero: "i primi animali venuti al mondo sbocciando da un germe eterno, di qualsiasi natura sia stato, a forza di mescolarsi fra loro hanno prodotto quel bel mostro che si chiama uomo. A sua volta quest'ultimo, mescolandosi con gli animali, avrebbe fatto nascere i vari popoli dell'universo" (J. Offroy de La Mettrie, *Sistema di Epicuro*, XXXIX, in *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Roma-Bari, Laterza, 1978, p. 275).

⁵⁶ Cfr. D. Diderot, *Il sogno di d'Alembert*, in *ibidem*, p. 579.

⁵⁷ [J.-H.-S. Formey,] "Monstre", in *Encyclopédie*, cit., p. 671 [rist. anastatica cit. p. 928].

stabilito (per il momento) è questione di secondario interesse: interessante è scorgere come le ipotesi di Paré, di Aldrovandi o di Liceti si muovessero entro un orizzonte discorsivo già pieno d'incertezze, intuizioni, pregiudizi, contraddizioni, timide perplessità circa le verità rivelate assunte come dogmi dal discorso teologico, ma che comunque non sapeva né poteva trascendere i limiti delle idee che per secoli gli uomini si erano fatti della generazione e dei processi riproduttivi degli esseri viventi, nonché delle loro sorprendenti e inquietanti anomalie. È solo con Montaigne che quasi distrattamente, verrebbe da dire, si apre in questo campo discorsivo la crepa che, in meno di due secoli, finirà per condannare tale modo di concepire i processi della generazione all'insensatezza, ossia all'infondatezza scientifica. Che le arrischiate e magari fantasiose ipotesi trasformiste di Diderot siano, ai nostri occhi, altrettanto stravaganti e scientificamente infondate quanto le dogmatiche verità teologiche ammesse da Paré o da Aldrovandi è, ancora una volta, scarsamente rilevante; dal punto di vista della storia dei sistemi di pensiero, filosofici o scientifici, ben altrimenti significativo è il fatto, incontestabile, che Diderot abbia escluso – anzi, nemmeno preso in considerazione – le cause che venivano tradizionalmente addotte per spiegare quei fenomeni giudicati prodigiosi, in quanto statisticamente insoliti, modificando così irreversibilmente il modo di pensare la natura e i suoi processi generativi. Più che una nuova 'verità', le ipotesi di Diderot segnano, a metà del XVIII secolo, il mutamento di un paradigma scientifico, ovvero la definitiva emancipazione dal principio d'autorità e dal tradizionale discorso teologico, astrologico o demonologico entro cui per secoli erano stati pensati e 'spiegati' i *monstra*. Per quanto azzardate e indimostrabili, le fantasie trasformiste di Diderot costituirono l'espressione più coerente e radicale delle possibilità dischiuse alla ricerca da quella *raison universelle et naturelle* che Montaigne aveva osato invocare, solitario, quasi due secoli prima.