

Articoli/4:

Errata naturae. Cause prime e seconde del mostro biologico tra medioevo ed età moderna

di Simone Guidi

Articolo sottoposto a *peer-review*
Ricevuto il 10/05/2012. Accettato il 05/06/2012

Abstract: According to one of the most influential definitions, formulated by Michel Foucault in his *Les anormaux*, the monster is, since the Middle Ages, a violation of a “bio-juridical” order. In critically discussing the historical plausibility of this claim this article explores medical and philosophical conceptions of monsters between medieval and early modern period, addressing in particular the matter of the relationships between first and second causes in nature's errors. The main authors dealt with are Thomas Aquinas, Ambroise Paré, Francisco Toledo and Fortunio Liceti. What emerges is that up to the 17th century monsters were *always* conceived as products – and not as real contradictions – of a nature ordered by God's will, goodness and perfection, without a real “bio-juridical” order (as Foucault thinks).

Premessa

In un celebre *cours* al Collège de France del 1974-75, oggi pubblicato con il titolo di *Les anormaux*, Michel Foucault menziona «le monstre humain» tra le figure costitutive di quel «domaine de l'anomalie» su cui una razionalità imperante e moralizzante, a partire dal XVIII secolo, avrebbe scatenato un potere coercitivo e correttivo. In quest'occasione Foucault formulava una fortunata nozione di “mostro” intrinsecamente legata alle idee di legge, norma e ordinamento naturale:

Le monstre, en effet, contredit la loi. Il est l'infraction, et l'infraction portée à son point maximum. Et pourtant, tout en étant l'infraction (infraction en quelque sorte à l'état brut), il ne déclenche pas, du côté de la loi, une réponse qui serait une réponse légale. On peut dire que ce qui fait la force et la capacité d'inquiétude du monstre, c'est que, tout en violant la loi, il la laisse sans voix. [...] Le monstre est une infraction qui se met automatiquement hors de loi, et c'est là l'une des premières équivoques. La seconde est que le monstre est, en quelque sorte, la forme spontanée, la forme brutale, mais, par conséquent, la forme naturelle de la contre-nature. C'est le modèle grossissant, la forme déployée par les jeux de la nature elle-même de toutes les petites irrégularités possibles. Et, en ce sens, on peut dire que le monstre est le grand modèle de tous les petits écarts. C'est le principe d'intelligibilité de toutes les formes [...] de l'anomalie¹.

¹ M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, ed. stabilita e

Questa definizione della mostrosità nei termini di “infrazione di un norma” portava Foucault a sostenere, trattando in termini più specifici del “mostro”, che

le monstre, depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIII^e siècle [...] c'est essentiellement le mixte. C'est le mixte de deux règnes, règne animal et règne humain: l'homme à tête de boeuf, l'homme aux pieds d'oiseau – monstres. C'est le mélange de deux espèces, c'est le mixte de deux espèces: le porc qui a une tête de mouton est un monstre. C'est le mixte de deux individus: celui qui a deux têtes et un corps, celui qui a deux corps et un tête, est un monstre. C'est le mixte de deux sexes: celui qui est à la fois homme et femme est un monstre. C'est un mixte de vie et de mort: le fœtus qui vient au jour avec une morphologie telle qu'il ne peut vivre, mais qui cependant arrive à subsister pendant quelques minute, ou quelques jour, est un monstre. Enfin, c'est un mixte de formes: celui qui n'a ni bras ni jambes, comme un serpent, est un monstre. Transgression, par conséquent, des limites naturelles, transgression des classifications, transgressions du tableau, transgression de la loi comme tableau: c'est bien de cela, en effet, qu'il est question dans la monstruosité. Mais je ne pense pas que ça soit ça seulement qui constitue le monstre. Ce n'est pas l'infraction juridique à la loi naturelle qui suffit à constituer – pour la pensée du Moyen Âge sans doute, à coup sûr pour la pensée des XVII^e et XVIII^e siècles – la monstruosité. Pour qu'il y ait monstruosité, il faut que cette transgression de la limite naturelle, cette transgression de la loi-tableau soit telle qu'elle se réfère à, ou en tout cas mette en cause une certaine interdiction de la loi civile, religieuse, ou divine; ou qu'elle provoque une certaine impossibilité à appliquer cette loi civile, religieuse ou divine².

Il mostroso è definito quindi nei termini di un'anomalia che sovverte un sistema di norme (il «tableau» della legge naturale) ma soprattutto di un'anomalia in stretta relazione dialettica con un contesto normativo fortemente regimentato, naturale e sociale. La mostrosità è doppiamente tale rispetto a due accezioni del dominio giuridico, che di esso è «cadre de référence»³, «puisque'il s'agit non seulement des lois de la société, mais aussi des lois de la nature», e, pertanto, «le champ d'apparition du monstre est un domaine juridico-biologique».

Simili considerazioni risultano condivisibili là dove Foucault individua nel mostro l'emarginato abitante una periferia della normalità, intesa, quest'ultima, come un insieme di prassi e fatti naturali in cui si riconosce, si radica e si legittima una maggioranza “normale” e la sua ortodossia. Difficilmente, questo è certo, si potrà negare il costante ruolo dialettico svolto nel pensiero occidentale dal mostro e dalla sua eccentricità fisico-biologica nei confronti dell'idea di natura come insieme *ordinato* di fenomeni.

Altrettanto condivisibile, tuttavia, non è l'operazione con cui il filosofo francese pretende di sovrapporre l'idea di *ordine* (ovvero di *ordinario corso* della natura) e l'idea di *legge*, legando il mostroso *tout-court* a un dominio essenzialmente «juridico-biologique» e a un'idea di natura *ordinata* in senso giurisprudenziale. Questo quadro teorico è forse valido riguardo al XVIII e al XIX secolo, dove effettivamente si registra

curata sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da V. Marchetti e A. Salomoni, Paris 1999, p. 52.

² *Ivi*, pp. 58-59.

³ *Ivi*, p. 307.

quell'inedita alleanza (a cui Foucault, nel suo *cours*, guarda) tra sapere biomedico e l'esercizio di un potere correttivo, pedagogico e coercitivo che ne deriva. Per il resto, tuttavia, esso non è esente da un certo anacronismo che porta il filosofo francese – e con lui una fitta schiera di seguaci – ad attribuire al Medioevo e alla prima età moderna i concetti di natura, legge e trasgressione nella medesima accezione e nel medesimo schema relazionale in cui siamo soliti porli al giorno d'oggi. Alla prova *in corpore vili* dei testi queste concezioni metafisiche, antropologiche e naturalistiche – piuttosto care al *siècle des Lumières* – non risultano dominanti in epoche precedenti: l'idea di un mostro «juridico-biologique» che trascende e ammutolisce un universo “legale”, sebbene dotata di grande fascino, è quanto di più lontano dallo spirito della teratologia e della metafisica della natura di età moderna, in cui il mostro è al contrario pensato come un caso-limite, *interno* alla natura stessa, di cui ogni “filosofia” degna di questo nome deve saper e poter dare conto.

Come hanno mostrato numerosi storici della scienza, e in particolar modo Alexandre Koyre⁴, Alistair Crombie⁵, Edward Grant⁶ e Amos Funkenstein⁷, la concezione “legale” della natura, del suo ordine e della trasgressione di esso a cui Foucault guarda nella sua definizione è il risultato di un complesso lavoro concettuale che si svolge a partire dal XIII secolo e che consegna alla seconda metà dell'età moderna un'immagine del cosmo, dell'uomo e del vivente profondamente mutata.

In questo processo la nozione di “mostro” non rimane certamente inalterata. Proprio per la funzione “dialettica” che esso svolge nei confronti dell'idea di “ordine” della natura il mostro è oggetto di numerose e costanti rielaborazioni, che si sviluppano in parallelo con quelle dei termini portanti dell'ortodossia antropologica e naturalistica. Tra queste è di particolare rilevanza il progressivo sviluppo di una scienza *eziologica* del mostro che fa tutt'uno con una trasformazione della natura in un sistema indipendente di cause efficienti, premessa stessa per la traduzione del mondo fisico in un complesso di norme inalterabili. Questa metamorfosi si svolge a sua volta in coordinazione con una transvalutazione in termini naturalisti e fisicisti di molti concetti cari a una visione teologico-allegorica del cosmo (tipica del XIV e del XV secolo) e con un ripensamento di fondo del rapporto tra *potentia dei*, creazione e natura.

Protagonisti principali di questa rivoluzione concettuale che accompagna quella scientifica del XVII secolo sono quindi da una parte l'intreccio di potenza divina, natura e ordine interno al creato e, dall'altra, le anomalie che la natura stessa riserva tra le maglie di questo intreccio, quale testimonianza di una sua perlomeno parziale *indipendenza* da

⁴ A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957. Di Koyré di v. anche *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 1949 (24), pp. 45-91.

⁵ A. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, New York 1959, già *Augustine to Galileo*, London 1952.

⁶ Di Grant si v. in particolar modo *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos 1200-1687*, Cambridge 1994 (di cui si v. la ricca bibliografia comprensiva dei riferimenti ai suoi innumerevoli studi); Id., *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge 1996.

⁷ A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986.

ingerenze esterne. In questa reciproca costellazione di elementi la mostruosità subisce una radicale riconfigurazione che la porta a divenire, da modificazione prodigiosa dell'ordinamento cosmologico del creato, un "errore" nell'ordinario svolgimento degli eventi naturali, e, infine, un semplice accadimento singolare in una sequenza ordinata di eventi; in ciò, tuttavia, essa non sembra mai incarnare una sovversione dell'ordine naturale, al quale, al contrario, viene progressivamente assoggettata. È quanto, nelle pagine che seguono, tenteremo di mostrare.

1. L'insolito e il divino: teratologia e «cours ordinaire» della natura

Agostino e Isidoro di Siviglia

Per comprendere a fondo la riflessione tardorinascimentale sul mostro, principale oggetto di attenzione del nostro lavoro, sarà utile delineare preventivamente alcuni tratti della teratologia medievale⁸, perlomeno quella di cui la riflessione moderna è discendente diretta e a cui essa si riferisce ancora, testualmente e dottrinalmente, in modo evidente e costante.

La concezione medievale del mostruoso ereditata dal Rinascimento è il frutto della coesistenza e della parziale crasi di due tradizioni e di due immagini della natura: quella teologica e quella naturalistica. Esse hanno come punto di riferimento rispettivamente Agostino di Ippona⁹ e Aristotele e propongono, a partire da questi autori, due significati della naturalità e della mostruosità radicalmente differenti. L'intreccio di queste due istanze è probabilmente all'origine di una promiscuità e quasi di una sovrapposizione concettuale tra la nozione di "mostruoso" e quella di "meraviglioso", che all'unanimità gli studiosi individuano nel tardo Cinquecento e di cui Jean Céard ha fornito un quadro pressoché definitivo nel suo *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France*¹⁰.

Il testo agostiniano più influente riguardante i mostri si trova nel libro XVI del *De Civitate Dei*, al paragrafo 8. Qui l'Ipponate si interroga sul significato antropologico e teologico delle razze e degli individui mostruosi descritti da Plinio il Vecchio nella *Naturalis historia*, chiedendosi «an monstruosa hominum genera ex Adam sint». Ai margini del mondo esistono infatti – per Agostino è cosa scontata – degli uomini «quidam unum habere oculum in fronte media, quibusdam plantas versas esse post crura»¹¹, e molti altri ancora. La presenza di simili prodigi non

⁸ Per una ricca ricognizione sulla "geografia" del mostruoso in età medievale si v. L. Daston, K. Park, *Wonders and the order of nature*, New York 1998, pp. 21-66. Si v. inoltre il classico J. Le Goff, *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*, in Id., *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985, pp. 17-56 e le interessanti osservazioni di J. Gil, *Monstres*, Lisboa 1994, di cui è stato possibile consultare la sola tr. it. a cura di M. Sacco, *Mostri*, Galatina?.

⁹ Sulle riflessioni agostiniane riguardanti i mostri e sulla loro influenza sulla letteratura successiva si v. J. Gil, *Monstres*, tr. it. cit., pp. 15-45.

¹⁰ J. Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France*, Genève 1977.

¹¹ Prosegue Agostino: «quibusdam utriusque sexus esse naturam et dextram mammam virilem, sinistram muliebrem, vicibusque inter se coeundo et gignere et parere; aliis ora non esse eosque per nares tantummodo halitu vivere, alios statura esse cubitales, quos Pygmaeos a cubito Graeci vocant, alibi quinquennes concipere feminas et octavum vitae annum non excedere. Item ferunt esse gentem, ubi singula crura in pedibus habent nec

deve tuttavia turbare, giacché

quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatam sensibus gerat corporis formam seu colorem sive motum sive sonum sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturam: ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitaverit.

Qualsiasi creatura definibile come «animal rationale mortale», nonostante la bizzarria – «mirabile» esclusivamente per la sua «raritas» – della conformazione fisica, deve essere considerata figlia di Adamo e, ancor prima, di Dio. Alle razze mostruose si può applicare infatti, secondo Agostino, il medesimo principio di spiegazione che si applica alle singole nascite mostruose umane, ovvero una precisa ma imperscrutabile volontà divina¹². Padrone e creatore del mondo, Dio si serve forse delle razze mostruose per mettere in risalto la bellezza della creazione e solo una visione parziale di quest'ultima può portare a ritenere simili prodigi degli «errori» di natura. Allo stesso modo in cui dobbiamo considerare i mostri partoriti dall'uomo figli di Adamo, dobbiamo pensare le razze mostruose come dei *mirabilia* dotati di una precisa funzione cosmologica e non le prove di una genesi imperfetta del mondo. Si domanda infatti Agostino:

Sed si homines sunt, de quibus illa mira conscripta sunt: quid, si propterea Deus voluit etiam nonnullas gentes ita creare, ne in his monstris, quae apud nos oportet ex hominibus nasci, eius sapientiam, qua naturam fingit humanam, velut artem cuiuspiam minus perfecti opificis, putaremus errasse?

Dio crea forse *popoli* mostruosi al fine di comunicare agli uomini che gli *individui* mostruosi non costituiscono una *défaillance* né del Creatore né della creazione: non deve quindi stupire che, «quemadmodum in singulis quibusque gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humano quaedam monstra sint gentium».

I mostri sono così inseriti in un ordine cosmico, quello *teologico*, che non soltanto trascende e fonda l'ordine della natura, ma addirittura la plasma a suo piacimento. Il regno della mera natura è inoltre circoscritto da un dominio *sovrannaturale* che, piuttosto che contraddirlo, lo sovrasta e lo impiega a suo piacimento, ad esempio per comunicare tramite essa un messaggio¹³.

Questa interpretazione «teologico-semiotica» del mostro è destinata ad una notevole fortuna, e ne ritroviamo traccia in un'altra celeberrima

poplitem flectunt, et sunt mirabilis celeritatis; quos Sciopodas vocant, quod per aestum in terra iacentes resupini umbra se pedum protegant».

¹² «Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem quarum partium vel similitudine vel diversitate contextat. Sed qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur ignorat. Pluribus quam quinque digitis in manibus et pedibus nasci homines novimus; et haec levior est quam ulla distantia; sed tamen absit, ut quis ita desipiat, ut existimet in numero humanorum digitorum errasse Creatorem, quamvis nesciens cur hoc fecerit. Ita etsi maior diversitas oriatur, scit ille quid egerit, cuius opera iuste nemo reprehendit».

¹³ Sull'impiego «semantico» del mostruoso nel medioevo v. D. Williams, *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, Montreal & Kingston, London, Buffalo, 1996. Per una breve ma ricca storia della teratomanzia v. O. Roux, *Monstres. Un histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*, Paris 2008, pp. 78-107.

fonte “teratologica”, di particolare influenza su tutto il pensiero teratologico, moderno e medievale: le *Etymologiae sive origines* di Isidoro di Siviglia. Isidoro apre la sua ricognizione *De portentibus* (nel libro XI, *De homine et portentis*) contraddicendo la definizione (varroniana) di mostro come “contro-natura”, che contrasterebbe con la volontà del Creatore:

Portenta esse Varro ait quae contra natura nata videntur: sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit. [...] Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura¹⁴.

L'anomalia prodotta dal mostruoso non può sfuggire dunque ad un rapporto (inevitabilmente di dipendenza) con l'onnipotenza creatrice di Dio. Essa, quindi, non è del tutto distinto dal *portentum* e dal *prodigium*, giacché

Portenta autem et ostenta, monstra atque prodigia ideo nuncupatur, quod portendere atque ostendere, monstrare ac praedicare aliqua futura videntur. Nam portenta dicta perhibent a portendendo, id est praeostendendo. Ostenta autem, quod ostendere quidquam futurum videantur. Prodigia, quod porro dicant, id est futura praedicant. Monstra vero a monitu dicta, quod aliquid significando demonstrent, sive quod statim monstrent quid appareat¹⁵.

Come nota a questo proposito David Williams

Isidore's understandig of nature, a nature which, as we see, includes the monster, is as “the power of making and begetting”. This creative force, originating in God, extends to the human ability to know and to signify what it knows. The monster is a part of this semiotic aspect of nature in that, unlike other signis that “re-present” the intelligible, it “portends”, “points to”, and “demonstrates”, to use Isidore's terms¹⁶.

Alla base di questa visione “teratomantica” del mostro, quindi, vi è una concezione della natura ben differente da quella di un complesso di fatti regolato da leggi e norme: essa è per Agostino come per Isidoro un aggregato di eventi organizzato e attraversato da una significazione teologica ultima, che nell'anomalia si svela in modo diretto, come squarciando il velo dell'ordinario. Il mostro è così l'incarnazione stessa del monito; un'incarnazione che non contraddice la natura stessa, bensì apparendo «contra quam est nota natura» rivela dal suo interno l'arcano della creazione.

Tommaso d'Aquino

Questa sovrapposizione a sfondo teologico di *monstra* e *prodigia* resisterà, con alterne fortune, perlomeno fino al XVII secolo¹⁷. Tuttavia

¹⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae sive origines*, tr. it. a cura di di A. Valastro Canale, *Etimologie o origini*, Torino 2004, II vol, vol. I, p- 922.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ D. Williams, *Deformed Discourse*, cit., p. 13.

¹⁷ Sulla crisi del rapporto tra teratologia e prodigioso in epoca illuminista v. L. Daston, K. Park, *Wonders and the order of nature*, cit., pp. 329-63.

essa sembra coinvolta, nel periodo compreso tra i secoli XII e XV, in una complessiva riorganizzazione della cosmologia, della filosofia della natura e delle dottrine riguardanti la *potentia dei* di cui, in questa sede, non è possibile che segnalare delle generalissime (e senz'altro insufficienti) coordinate.

Con la riscoperta prima della scienza araba e poi dell'indagine aristotelica sulla natura la riflessione filosofica fa propria, anche in ambito teologico, l'idea di una *physis* come sistema chiuso¹⁸. Come afferma Tullio Gregory, infatti, durante l'alto medioevo

le cosmos est ainsi transfiguré par un inépuisable mentalité symbolique don les *Bestiaires* et les *Lapidaires* donnent assez bien l'idée: point de place pour la recherche des causes naturelles, puisque la nature des objets n'est pas dans leur consistance physique mais dans le fait qu'ils symbolisent une réalité différente, intelligible, qui est la seule vraie réalité. Contrastant avec cette expérience, cette contemplation sacrée du cosmos, une nouvelle expérience, qui mûrit au cours du XIIe siècle, prend un relief et un signification particuliers: elle propose une contemplation physique du monde s'efforçant de saisir la *legitima causa et ratio* de tout événement physique, en dehors des traditionnelles interprétations et transpositions allégoriques et symbolique¹⁹.

Da questo complessivo rinnovamento della visione del mondo la natura esce rafforzata in termini di solidità ontologica e soprattutto di indipendenza funzionale rispetto al suo Creatore. Con ciò emerge un'accezione tutta naturalistica della mostruosità.

Paradigmatica, in questo senso, è forse la discussione riguardante «*utrum omnia quae Deus facit praeter causas naturales vel contra cursum naturae, possint dici miracula*» svolta da Tommaso d'Aquino²⁰ in *De Potentia, Quaestio* 6, art. 2²¹; essa non soltanto è una testimonianza efficace del quadro concettuale in cui il mostro all'epoca è inserito, ma anche una fonte di primo piano per le riflessioni teratologiche moderne –

¹⁸ Sul cosmo del pieno medioevo v. E. Grant, *Planets, Stars and Orbs. The medieval cosmos 1200-1687*, Cambridge 1994; ma già P. Duhem, *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris 1913-1959; E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin, sixième édition revue*, Paris 1972, pp. 193-310.

¹⁹ Cfr. T. Gregory, *La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle*, in J. E. Murdoch, E. D. Sylla (éds), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht 1975, pp. 193-218. Cfr. anche M. Van der Lugt, *Le ver, le démon, et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris 2004, pp. 48-59.

²⁰ Leggo e cito le opere dell'Aquinate da *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita*, con “CG III”, seguito dal numero di capitolo e di articolo, e con riferimento al numero di pagina dell'ed. cit., *Summa Contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographum exacta, Liber Tertius cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis* (tomo XIV); con “ST I”, seguito dal numero di *quaestio*, con riferimento al numero di pagina dell'ed. cit. *Pars Prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX, ad codices manuscriptos vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum* (tomo V); con “InPh.”, seguito dal numero di libro, di capitolo e di *lectio*, *Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis, ad codices manuscriptos exacta, cura et studio Fratrum ordinis praedicatorum* (tomo II). Leggo e cito, invece, il *De Potentia Dei* da *S. Thomae Aquinatis Doctori Angelici Ord. Praed. Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlinetales*, Torino 1920, vol. 1, indicando il testo con “DP”, seguito dal numero di *quaestio*, di articolo e di pagina nell'ed. cit.

²¹ DP, q. 6, art. 2, pp. 188-190.

in special modo quelle di scuola aristotelica. Tra le sentenze in esame a favore dell'impossibilità di definire tutto ciò che Dio compie contro il «*cursum naturae*» come un *miracolo* vi è infatti quella secondo cui «*monstra fiunt contra naturam, nec tamen dicuntur miracula. Ergo non omnia quae contra naturam fiunt, miracula dici possunt*»²².

Il *Respondeo* di Tommaso esordisce ricordando «*quod miraculi nomen a mirando est sumptum*»²³. Un fenomeno contrario al corso della natura – ovvero un fenomeno che produce ammirazione – tuttavia, è da stimare tale in due differenti accezioni, *a seconda della sua causa*: 1) La prima accezione è quella in cui la «*causa illius quod admiramur, sit occulta*»²⁴. 2) La seconda, invece, prevede che «*quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium eius debere esse quod miramur*»²⁵.

Questa seconda accezione presenta a sua volta due sottodivisioni: 2a) L'evento è straordinario «*ad nos*»²⁶, e in questo caso il “miracolo” non avviene «*secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis*»²⁷, ovvero accade che ciò che è miracolo per chi ignora talune cause non lo sia per chi al contrario le conosce. 2b) L'evento è straordinario «*secundum se*» giacché la sua causa è «*simpliciter est occulta*» e «*in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet*»²⁸. In questo caso i fenomeni contro-natura «*non solum possunt dici mira in actu, vel mira in potentia, sed etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam*»²⁹.

D'altro canto, continua Tommaso, la causalità divina «*quae in rebus omnibus secretissime operatur*» è «*occultissima et remotissima a nostris sensibus*»³⁰. Perciò

*illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula*³¹.

La questione è chiarita forse dalle preziose osservazioni di *Contra Gentiles* III, 99-100³² ma soprattutto di *Summa Theologiae* I, *Quaestio* 105³³. Qui Tommaso stabilisce due differenti accezioni della “violazione” da parte di Dio dell'ordine naturale. La prima è «*si [...] ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa*», e in tal caso Dio «*contra rerum ordinem*» «*facere non potest: sic enim si faceret, faceret contra sua*

²² *Ivi*, p. 188.

²³ *Ivi*, p. 189.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* Così come qualcuno – prosegue Tommaso –, ignorando la virtù attrattiva della calamita, può meravigliarsi nel vedere il ferro salire verso di essa contro il naturale moto impostogli dalla natura, che lo vedrebbe scendere verso il basso: «*Sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitae virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum*» (*Ibid.*).

²⁶ Ovvero «*quando causa effectus quem miramur, non est occulta simpliciter, sed occulta huic vel illi; nec in re quam miramur est dispositio repugnans effectui quem miramur*» (*Ibid.*).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² CG III, artt. 99-100, pp. 306-312.

³³ ST I, q. 105, pp. 471-480.

prescientiam aut voluntatem aut bonitatem»³⁴, così come egli, essendo «regula omnis iustitiae»³⁵, «non potest facere aliquid praeter ordinem iustitiae»³⁶; la seconda è invece «si [...] consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum»³⁷. In questa seconda accezione è “naturale” per Dio compiere azioni sovranaturali, che, come abbiamo appena letto nel *De Potentia*, non necessariamente, nel momento in cui travalicano le cause seconde della natura, «dicuntur proprie miracula».

La sovversione di un «naturalis ordo» rappresenta la condizione necessaria alla definizione dell'accadimento portentoso come *miracolo*. Tommaso lo ribadisce nel *De Potentia*, sostenendo che «in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturae ordinem, in hoc quod dicitur, *supra facultatem naturae*» e nella *Summa Theologiae*, definendo il miracolo come «aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens».

Vi è inoltre una distinzione tra il *sovranaturale* in genere, che contempla eventi trascendenti le cause seconde ma non miracolosi – come la «creatio mundi et [...] animarum» o la resurrezione dei morti alla fine dei giorni – e eventi superiori alla causalità “seconda” della natura «non solum propter substantiam facti; sed etiam propter modum et ordine faciendi»³⁸.

Dio stesso, nel compiere l'atto miracoloso, è condizionato dall'esistenza di un ordine naturale che egli *può* trasgredire a suo piacimento ma che al contempo *deve* trasgredire affinché quello da lui compiuto sia un autentico miracolo. Eppure l'evento miracoloso, l'Aquinate lo sottolinea nella *Contra Gentiles* e lo ribadisce nella *Summa Theologiae*, non è mai contro-natura, giacché Dio è l'*autore* stesso della natura e in quanto causa è *ratio* del suo ordinamento interno, che viene ad essere modificata alla fonte. La possibilità di un evento realmente contro-natura è quindi *rimossa* in partenza, a vantaggio di una garanzia, per la natura stessa, di stabilità e dipendenza diretta da un Dio buono e vero. La contraddizione della creazione, e soprattutto del suo ordine, è una contraddizione della «prescientiam aut voluntatem aut bonitatem» divina ed è negata addirittura a Dio stesso. A quest'ultimo è al contrario riservata

³⁴ *Ivi*, art. 6, p. 477.

³⁵ *Ivi*, p. 478.

³⁶ *Ivi*, p. 477.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ In *Contra Gentiles* III, 101 Tommaso enumera tre “gradi” di miracolo: «Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur. Nam quanto maiora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est: sicut maius est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur. Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet: sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, secundum quod illud quod fit, magis est a facultate naturae remotum. Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis naturae operantibus: sicut cum aliquis a febre curabili per naturam, divina virtute curatur; et cum pluit sine operatione principiorum naturae» (CG III, art. unico, p. 313).

la possibilità di sovvertire a suo piacimento l'ordine del creato; eppure questa trasgressione non costituisce un atto innaturale, ma una modificazione di fondo dell'ordine essenziale alla natura stessa che, per dirla con un gioco di parole, “cambia natura”³⁹.

Nel caso di fenomeni prodigiosi compiuti *dalla natura* o compiuti da Dio stesso mediante il corso ordinario di essa, non si può dunque parlare di miracoli, ma di semplici *mirabilia* ed eventi insoliti, che proprio perché condotti nell'ordine naturale, non possono essere considerati fuori da esso, o in contraddizione con esso⁴⁰. Tra questi vi è la nascita di mostri, che sebbene «fiant contra naturam particularem, non tamen fiunt contra naturam universalem»⁴¹ e che quindi non rappresentano un accadimento «supra facultatem naturae» in senso generale bensì solo in senso individuale. Il mostro è insomma ciò che «excedit nostram cognitionem» ma solo in quanto ciò «quod dicitur *praeter spem admirantis apparens*» e che «ex parte rei mirabilis» si dice «*insolitum*»⁴².

D'altro canto la generazione dei mostri trova ora un luogo precipuo di trattazione nella *Physica* di Aristotele – di cui Tommaso è uno dei più illustri e influenti commentatori – e nel *De generatione animalium*, che, tradotto in latino da Michele Scoto, è ampiamente impiegato da Alberto Magno nel suo *De animalibus*⁴³.

Nel commento al primo testo aristotelico l'Aquinate traccia i lineamenti di una teratologia tutta naturalistica, che, in linea con Aristotele, colloca e spiega il mostro biologico nel solco di una visione finalistica della natura⁴⁴. Lo Stagirita aveva infatti affrontato la questione

³⁹ Ciò non implica una totale perdita del valore teologico del prodigio, e neppure una destituzione di un ordine teologico della natura, ma piuttosto la necessità che quest'ultimo si svolga all'interno di una sfera, quella naturale, concepita come un complesso di fatti dotato di un ordine *proprio*. In *Contra Gentiles* III, 99, ad esempio, Tommaso ritiene del tutto degna di attenzione la possibilità che Dio «aliquid facit in natura ad hoc quod se mentibus hominum manifestet» e non ritiene che debba disorientare l'idea che questi «fit aliqua immutatio in substantia corporali» al fine di manifestarsi agli uomini. Eppure la natura è definita immediatamente dopo, in comparazione a Dio, un «quoddam artificiatum divinae artis», che in quanto tale è dotato di una forma precipua, sul quale l'*artifex* può intervenire a suo piacimento. L'allestimento di un dominio naturale in senso proprio non comporta dunque una negazione del prodigioso e del miracoloso; eppure, al tempo stesso, affiancandosi ad esso e regolamentando il rapporto tra *potentia dei* e *ordo naturalis*, scinde il nesso che legava direttamente l'evento naturale anomalo al prodigio e al miracolo, e, mediante questo, al divino.

⁴⁰ «Ea vero quae natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia».

⁴¹ DP, q. 6, art. 2, p. 190.

⁴² *Ivi*, p. 189.

⁴³ Albertus Magnus, *De animalibus*, che leggo e cito da H. Stadler (ed.), *Albertus Magnus de animalibus libri XXVI*, 2 voll. Münster 1920 (d'ora in poi Alberto Magno, *De animalibus*, seguito dal numero di pagina). Dell'opera del maestro di Colonia sono dedicati ai parti mostruosi: vol II, lib. XVIII, tr. 1, cap. 6; vol II, lib XVIII, tr. 2, capp. 3, 4, 5.

⁴⁴ Si tengano però presenti le preziose osservazioni di S. Landucci, *I filosofi e Dio*, Roma-Bari 2005, p. 32: «Nel passaggio da Aristotele all'aristotelismo scolastico, decisivo sarà un rifiuto – tacito, ma, come avviene, tanto più fondo. Il rifiuto del descrittivismo, a cui s'era attenuto Aristotele a proposito della finalità nella natura. Sia che puntasse solo sul criterio statistico, sia che gli affiancasse anche quello funzionale, egli aveva sempre date come constatazioni [...] le finalità che asseriva. In ciò, gli Scolastici avvertirono

delle nascite mostruose in *Physica* II, ovvero al termine di un libro dedicato alla definizione della natura, al suo rapporto con l'artificiale, alle quattro cause interne alla *physis*, all'esistenza della casualità e dell'accidentalità, alla teleologia interna ai fenomeni naturali. Proprio in funzione di quest'ultima Aristotele aveva considerato il problema dei mostri, in polemica con coloro che utilizzavano gli errori della natura per negare un corso teleologico degli eventi naturali. In particolare, riferendosi ad un caso, descritto da Empedocle, di bovini nati con viso d'uomo e incapaci di sopravvivere a lungo, il Filosofo aveva affermato la piena compatibilità tra una visione teleologica della natura e l'esistenza di errori nel processo di generazione degli individui.

Per Tommaso, quindi, Aristotele intende sostenere che la natura «agit propter aliquid», e lo fa «removendo ea per quae aliqui contrarium existimabant»⁴⁵. In primo luogo, perciò, il testo aristotelico si rivolge secondo l'Aquinate a coloro che, a partire da quelle nascite «non habentia hanc formam et hunc ordinem qui nunc in natura communiter invenitur», negano il finalismo naturale «quia videbant aliquando aliter accidere, sicut accidit in monstris, quae sunt peccata naturae»⁴⁶. In funzione della replica Aristotele «inducit quatuor rationes» (delle quali solo le prime tre sono in questa sede di nostro interesse specifico).

Dapprima lo Stagirita mostra che «licet ars agat propter aliquid, tamen in iis quae fiunt secundum artem, contingit fieri peccatum; quia aliquando grammaticus non recte scribit, et medicus quandoque potest aliquem medicinali potione non recte»⁴⁷. A partire da ciò è chiaro che ciò che è teleologicamente ordinato non genera solamente eventi finalisticamente orientati: esso può incorrere in degli errori⁴⁸. Inoltre, il fatto stesso che nell'arte vi siano errori

est signum quod ars propter aliquid operetur. Ita etiam contingit in naturalibus rebus; in quibus monstra sunt quasi peccata naturae propter aliquid agentis, in quantum deficit recta operatio naturae. Et hoc ipsum quod in naturalibus contingit esse peccatum, est signum quod natura propter aliquid agat

⁴⁹.

Per quanto riguarda quindi il caso dei *bovigenas* di Empedocle – «ex media parte boves et ex media homines» –, la precocità della loro morte non avviene perché la natura manca di un'intenzione nei loro confronti, ma piuttosto

istintivamente un *deficit* di teoria; e lo colmarono con l'assunto artificialistico. Da questo conseguiva a sua volta un panfinalismo nella natura – anch'esso assunto tacitamente. Rispetto alle due alternative che Aristotele aveva anticipate alla trattazione della finalità nella natura – alcune cose si producono finalisticamente, e altre no; di quelle finalizzate, alcune dipendono da propositi coscienti, e altre no – era l'abbandono della seconda a imporre anche quello della prima».

⁴⁵ InPh., cap. VIII, lib. II, lect. XIV, p. 95.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* Sulla relazione arte-natura negli scolastici medievali si rimanda al già citato S. Landucci, *I filosofi e Dio*, pp. 5-54.

⁴⁸ «Contingit peccatum esse etiam in iis quae sunt secundum naturam, quamvis natura propter aliquid operetur» (*Ibid.*).

⁴⁹ *Ibid.*

quia haec non possibilia salvari, generata sunt non secundum naturam, sed corrupto aliquo naturali principio; sicut nunc etiam accidit aliquos monstruosos partus generari propter corruptionem seminis⁵⁰.

Generazioni mostruose, inoltre, avvengono anche nel mondo vegetale⁵¹. È il caso della *vitigena oleprora*, pianta «ex media parte olivae et media parte vites», anch'essa generata senza intenzione propria dalla natura per via di una qualche «corruptio» del seme. Ecco dunque che il mostruoso, radicalmente differenziato dal prodigioso, è presentato secondo la lezione aristotelica come un evento tutto interno al comune corso naturale, che per ragioni accidentali – in questo caso la corruzione della semenza – devia dal processo teleologico e da una «recta operatio» che costituisce l'operare comune della natura.

D'altra parte Tommaso poteva già reperire, nell'edizione latina del *De generatione animalium* di Aristotele (e, di conseguenza, nel *De Animalibus* di Alberto) una ricca discussione riguardante le anomalie della generazione dei viventi e le loro cause naturali. Qui Aristotele sottolineava come il mostro «ad rea praeter naturam pertinet» ma tuttavia,

non praeter quamlibet naturam est, sed praeter eam, qua magna ex parte fit: nam respectu ejus quae semper et necessario est, nihil fit praeter naturam⁵².

D'altro canto, aggiungeva significativamente lo Stagirita, «quod praeter naturam est quodammodo etiam secundum natura est, quum naturam materiae natura formae non superarit»⁵³: perciò non sono da considerarsi produzioni di mostri in senso proprio quei casi in cui l'anomalia «solet» accadere; più che ad un'anomalia, infatti, assistiamo in questo caso ad un evento curioso, in cui il nato anomalo «non [...] in aliam naturam transitur»⁵⁴.

Ambroise Paré

È cosa nota: alla tendenza “naturalista” del XIII secolo, che aveva provocato una relativa fortuna delle *artes liberales* e dei suoi maestri giunge immediatamente in risposta una tra le più forti affermazioni del primato della teologia sulla scienza: le condanne parigine del 1270 e soprattutto del 1277⁵⁵. Sarebbe impossibile, in questa sede, soffermarsi a dovere

⁵⁰ *Ibid.* In secondo luogo, quindi, Tommaso (con Aristotele) si sofferma sul ruolo del seme: «in generatione animalium est determinatus ordo procedendi; quia oportet primum fieri semen, et non statim a principio est animal; et ipsum semen non statim est induratum, sed a principio est molle, et quodam ordine ad perfectionem tendit: ergo in generatione animalium est determinatus finis. Non ergo propter hoc accidunt monstra et peccata in animalibus, quia natura non agit propter aliquid».

⁵¹ *Ibid.*: «si ergo propter hoc accidant peccata et monstra in animalibus, quia natura non agit propter aliquid, magis deberet accidere in plantis».

⁵² Aristoteles, *De generatione animalium*, IV, 4, 770 b 10. Leggo e cito il testo dall'edizione *Aristotelis Opera omnia. Graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, Paris 1848 (?) (D'ora in poi indicata con Aristoteles, *De Gen*) (il passo è a p. 402).

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ivi*, 770 b 20, p. 403.

⁵⁵ Sulle quali si v. R. Hissette, *Enquête sur les 219 artiucles condamnés à Paris le 7 mars*

sull'importanza di questo fatto storico, sul quale, d'altra parte si sono pronunciati, con noti risultati, molti studiosi. Basterà qui ricordare che con le condanne di Tempier si registra un deciso ritorno al potere della causa prima sulle cause seconde, nonché una radicale riaffermazione dell'onnipotenza divina, della sua totale libertà e del primato della sua volontà sulla creazione. Alla visione "naturalista" della natura si riaffianca dunque una concezione simbolico-teologica di essa, rafforzata da una forte reazione dell'agostinismo e del *topos* del *contemptus mundi*, dal ritorno del misticismo speculativo e da una generale ribellione della fede alla scienza di matrice greco-araba.

La somma di queste due tendenze giunge al primo Rinascimento, dove la rinascita dell'umanesimo, della cultura letteraria e dell'ammirazione per i "classici" riesumano un modello "mitologico" e simbolico della natura e, con essa, del mostro⁵⁶. Alla riscoperta degli antichi, tuttavia, segue prepotentemente una rinascita dello scetticismo⁵⁷ e con esso una nuova coscienza dei limiti del sapere umano e della sua possibilità di costruire una scienza della natura. In quest'ultima torna così ad abitare un senso del divino – poi caro al protestantesimo di questi anni – arcano e imperscrutabile, una forza ignota e oscura che genera le sue creature secondo una logica e un disegno sconosciuto all'uomo; questa tendenza scettica, tuttavia, non nega lo statuto autonomo della *physis* che abbiamo riscontrato in Tommaso, ma piuttosto lo dichiara inconoscibile per noi⁵⁸.

In questa stessa mescolanza eclettica di concezioni affonda le radici il *Des monstres et prodiges*⁵⁹ di Paré (1573), al momento della pubblicazione dell'opera medico personale e consigliere di Enrico III di

1277, Louvain-Paris 1977; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, E. H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris 1991. Si v. anche la recente edizione delle condanne di Tempier a cura di D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris 1999, con ricca introduzione.

⁵⁶ Sul mostro "rinascimentale" v. J. Céard, *La natura et les prodiges*, cit., C.-C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, (nouvelle édition corrigée et augmentée), Paris 1980 ; T. Dagon, *Nature and its Monsters in the Renaissance. Montaigne and Vanini*, in Ch. T. Wolfe (ed.), *Monsters & Philosophy*, London 2005, pp. 37-59.

⁵⁷ Per una panoramica sullo scetticismo in età moderna si v. R. Popkin, *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford 2003 (terza edizione ampliata di *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, 1968); si aggiungano inoltre le interessanti osservazioni di E. Lojacono, *Spigolature sullo scetticismo*, Padova 2011.

⁵⁸ Fulgido esempio, in questo caso, è una celebre riflessione di Michel de Montaigne su un *enfant monstrueux*, dal retrogusto non a caso agostiniano: «Ce que nous appelons monstres ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprises, et est à croire que cette figure qui nous étonne se rapporte et tient à quelque autre figure de même genre inconnu à l'homme. De sa toute-sagesse il ne part rien que bon et commun et réglé, mai nous n'en voyons pas l'assortiment et la relation. [...] Nous appelons contre nature ce qui advient contre la coutume. Rien n'est que selon elle, quel qu'il soit», (M. Montaigne, *Essais*, présentation, établissement du texte, appareil critique et notes par André Tournon, Imprimerie Nationale Éditions, 1998, 3 voll, vol. II, pp. 601-02).

⁵⁹ Cito l'opera di Paré da A. Paré, *De monstres et prodiges précédé de Des animaux et de l'excellence de l'homme et suivi par Discours de la liocorne*, Paris 2003, che a sua volta segue l'edizione delle *Œuvres* di Paré stabilita da F. Malgaigne nel 1840 (d'ora in poi indicato con "Paré" seguito dal numero di pagina).

Francia. L'opera è tra le più note in ambito teratologico rinascimentale e tra le più fortunate del suo tempo, dato che essa fornisce una prima rassegna completa delle apparizioni mostruose introducendo al contempo un diretto approccio medico-eziologico alla questione.

Il trattato esordisce con una *Préface* alla quale Paré affida una celebre distinzione tra *monstres* e *prodiges*:

Monstres sont choses qui apparoissent outre le cours de Nature (et sont le plus souvent signes de quelque malheur à advenir) comme un enfant qui naist avec un seul bras, un autre qui aura deux testes, et autres membres outre l'ordinaire. Prodiges, ce sont choses qui viennent du tout contre Nature, come une femme qui enfantera un serpent, ou un chien, ou autre chose de tout contre Nature⁶⁰.

Al contrario dei prodigi, in cui la natura non concorre se non in senso passivo, i mostri sono fenomeni *naturali* ma *insoliti*, che ovvero avvengono «outre» – ma non «contre» – il corso ordinario della natura e che spesso presagiscono eventi nefasti: una stringente sintesi tra il rispetto di un corso ordinato della natura e la possibilità, per il trascendente, di manifestarsi tramite essa.

Come ha sottolineato in particolar modo Jean Céard⁶¹ nelle pagine dedicate alle fonti del *De monstres et prodiges*, il tentativo eziologico di Paré non è il frutto di un radicale ripensamento della concezione della natura e della scienza rispetto a quelle dei suoi contemporanei. Con una dose di sincretismo cara al suo tempo il medico francese è piuttosto in grado di tenere insieme fonti di origine differente, come le teorie sulla generazione di Jacob Rüff (*De conceptu et generatione hominis*, 1554⁶²), la tradizione ippocratico-galenica e le immaginifiche *Histoires prodigieuses* di Pierre Boaistuau; opere che allo sguardo odierno risulterebbero forse inconciliabili.

Nell'ampia ricognizione illustrata di Paré, inoltre, sono elencate come “mostruosità” fenomeni di varia natura assommati sullo stesso piano: il “mostruoso” non è completamente distinto dal prodigioso e dall'insolito e la distinzione di apertura sembra a volte contraddetta dall'uso della locuzione «contre nature», impiegata per definire il mostro stesso oltre che il prodigio. Di questo materiale Paré non soltanto compie una ricca ricognizione, ma anche una *ripartizione* in base alle cause, e soprattutto alle cause sino ad allora ipotizzate. Nel *Chapitre I* dell'opera, egli enumera tredici origini dei mostri, che potremmo dividere in due gruppi.

Un primo gruppo raduna le cause di tipo *souvrannaturale* e divino, ovvero le prime due: «la premiere est la gloire de Dieu. La seconde, son ire»⁶³. Ad esse può essere aggiunta «la treizième, par les Demons ou Diabes», ma solo per quel che riguarda le azioni direttamente compiute da Satana, che «sont supernaturelles et incomprehensibles, passans

⁶⁰ Paré, cit., p. 85.

⁶¹ V. J. Céard, *La natura et les prodiges*, cit., pp. 292-314. cfr. inoltre, dello stesso Céard, l'*Introduction* a A. Paré, *Des monstres et prodiges*, Genève 1971 (d'ora in poi indicata con “Paré-Céard”), pp. XIX-XXX.

⁶² Contemporanee della *Physiologia* di Jean Fernel, edita il medesimo anno come prima parte di J. Fernel, *Physiologia, Pathologia, Therapeutice seu medendi ratio*, Paris 1554.

⁶³ Paré, p. 86.

l'esprit humain, n'en pouvant rendre raison non plus que de l'aimant qui attire le fer et fait tourner l'aiguille»⁶⁴.

In primo luogo, quindi, Dio può servirsi del mostruoso al fine di affermare la propria magnificenza⁶⁵. Vi sono inoltre nascite mostruose che valicano il confine della semplice mostruosità: esse provengono infatti da «une confusionne d'estranges especes, qui rendent la creature non seulement monstrueuse, mais prodigeuse, c'est à dire qui est du tout abhorrente et contre nature». Si tratta di esseri pressoché *innaturali* «qui ont la figure d'un chien, et la teste d'une volaille, un autre ayant quatre cornes à la teste, un autre ayant quatre pieds de bœuf» e cose simili.

Le cause che potremmo dire “seconde” di queste aberrazioni sono uomini e donne che «comme bestes brutes» si uniscono «où leur appetit les guide, sans respecter le temps, ou autres lois ordonnées de Dieu et de Nature»; in periodo mestruale, infatti, il sangue della donna è «vicieux [...] et corrompu» ed esso contribuisce a costituire un embrione in cui «se manifeste [...] sa malignité». Le cause “prime”, tuttavia, sono altre. È opinione degli «anciens» che tali prodigi provengano

de la pure volonté de Dieu, pour nous advertir del malheurs dont nous sommes menacés, de quelque grand desordre, ainsi que le cours ordinaire de Nature sembloit estre perverti en une si malhereuse engeance⁶⁶.

L'abominio dell'accoppiamento compiuto fuori dal «cours ordinaire de Nature» è in realtà lo strumento di un Dio che «permet» che ciò avvenga al fine di ammonire o punire una comunità dei suoi delitti.

Alle cause sovranaturali è necessario inoltre riferire anche l'azione del demonio in senso stretto. Essa, come vedremo, si manifesta in tutta la sua “mostruosità” per lo più mediante illusioni, e soprattutto negli uomini e nelle donne moralmente empi. Eppure «les malins esprits» - questo Paré lo ripete incessantemente - «sont les executeurs et bourreaux de la haute justice de Dieu, et ne font rien que par sa permission»⁶⁷. Grazie a questa “concessione” di operare il male i demoni danno prova di poteri straordinari, che si manifestano in particolare in «ceux qui sont possédés des demons» e, a causa di ciò, «parlent la langue tirée hors la bouche, par le ventre, par les parties naturelles, etc.»⁶⁸ e manifestano una forza fuori dal comune. Allo stesso modo essi provocano, mediante l'impostura e l'incantazione, «certains maladies estranges»⁶⁹ «lequelles ne peuvent estre guaries par les remedes ordinaires, lesquelles pour ceste raison sont dites outre-passer le cours ordinaire des maladies desquelles les hommes on accoustumé d'estre tourmentés»⁷⁰.

Un secondo gruppo raduna al contrario le cause *naturali*, riferibili

⁶⁴ *Ivi*, p. 158.

⁶⁵ Paré lo spiega a partire dal passo evangelico di *Gv IX*, 1-41, dove si narra di un cieco nato guarito da Cristo. Ai discepoli, che interrogavano il loro Maestro a proposito della cecità dell'uomo e dei possibili peccati dei suoi genitori, che avrebbero potuto essere causa del male, Gesù risponde «que luy, ne son pere, ne sa mere n'avoient peché, mais que c'estoit à fin que les œuvres de Dieu fussent magnifiées en luy (*Ivi*, p. 87).

⁶⁶ *Ivi*, p. 88.

⁶⁷ *Ivi*, p. 158.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, p. 166.

⁷⁰ *Ibid.*

principalmente a un ambito medico-antropologico:

La troisième, la trop grande quantité de semence. La quatrième, la trop petite quantité. La cinquième, l'imagination. La sixième, l'angustie ou petitesse de la matrice. La septième, l'assiette indecente de la mere, comme, estant grosse, s'est tenue trop longuement assise les cuisses croisées, ou serrées contre le ventre. La huitième, par cheute, ou coups donnés contre le ventre de la mere estant grosse d'enfant. La neuvième, par maladies hereditaire, ou accidentales. La dixième, par pourriture ou corruption de la semence. L'onzième, par mixtion, pu meslange de semence. La douzième, par l'artifice des mechans belistres de l'ostiere⁷¹,

e ad esse si può aggiungere – stavolta sotto un secondo aspetto – la tredicesima: «par les Demons ou Diabls».

Le cause di questo secondo gruppo, va sottolineato, possono essere definite “naturali” nel senso di una natura *iuxta propria principia*, in quanto ovvero non prevedono l'intervento di una forza – qual è quella divina – superiore all'ordine della natura stessa; tuttavia esse non sono ancora “naturali” nel senso di una natura concepita come una *machina* autonoma, regolata da leggi proprie – nell'accezione in cui sarà almeno nella seconda metà del XVII secolo. Assunta in questo senso, la “natura” a cui Paré sembra riferirsi presenta forse due “domini” concettuali in base ai quali è possibile sotto-dividere il secondo gruppo di cause. Il primo è un dominio prettamente *fisiologico*, di forte influenza aristotelica e ippocratico-galenica, al quale possono essere ricondotte le cause III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X. Il secondo è un dominio *morale* a cui si riferiscono le cause XI, XII e, in parte, la XIII. Vediamoli più nel dettaglio.

Le otto cause “fisiologiche” descrivono per la maggior parte fenomeni fisiologico-meccanici, tra i quali i più rilevanti sono l'eccessiva quantità del seme e la sua scarsità. Rifacendosi ad una ricca tradizione aristotelica e ippocratica⁷² Paré descrive e spiega numerosi casi di malformazione dei feti secondo questi due principî. Alla «trop grande quantité de semence» si devono nascite mostruose «ayant des parties superflues et inutiles, comme deux testes, quatre bras, quatre jambes, six doigts és mains et pieds, ou autres choses»⁷³. Al «defaut de la quantité de la semence», al contrario, devono essere imputate le nascite in cui «l'enfant aura deux testes et un bras» o «n'aura point de bras» o «n'aura ny bras ny jambes, ou autres parties defaillantes»⁷⁴. Dall'eccessivo equilibrio nella mescolanza del seme maschile e femminile hanno poi origine gli ermafroditi, giacché «la vertu formatrice, qui tousjours tasche à faire son semblable, à sçavoir de la matiere masculine un masle, et de la feminine une femelle, fait qu'en un mesme corps est trouvé quelquefois deux sexes»⁷⁵.

⁷¹ *Ivi*, p. 86.

⁷² La teoria della generazione di Paré è esposta nel *Livre de la Generation*, che leggiamo e citiamo da *Les Œuvres de Ambroise Paré*, Paris 1628, pp. 910-1002 (d'ora in poi indicato con “Paré, *Generation*” seguito dal numero di pagina). Un altro eccellente esempio delle teorie della generazione della seconda metà del XVI secolo è il già citato J. Fernel, *Physiologia*.

⁷³ *Ivi*, p. 91.

⁷⁴ *Ivi*, p. 115.

⁷⁵ *Ivi*, p. 107. Cfr. sul processo di assegnazione del sesso al feto v. Paré, *Generation*, p. 912.

All'immaginazione vanno invece ricondotte nascite a volte semplicemente “curiose”, come quelle di figli neri da genitori bianchi o di figli bianchi da genitori neri, e altre volte piuttosto “mostruose”, come quella di «une fille veluë comme un ours»⁷⁶. Altre cause, sempre evinte dalla tradizione ippocratica, sono propriamente meccaniche o propriamente fisiologiche. L'angustia dell'utero⁷⁷, l'errata posizione della madre⁷⁸, urti, cadute o colpi al ventre⁷⁹ possono provocare deformazioni nel feto. E allo stesso modo disfunzioni, malattie e conformazioni fisiche insane dei genitori possono essere trasmesse al nascituro, che nascerà “mostruoso”, nel semplice senso della debole costituzione fisica⁸⁰. Malattie accidentali possono inoltre provocare “mostruosità” - che non sono altro che eventi curiosi - come la presenza di calcoli nella vescica o di pietre nel cranio dei folli⁸¹; credenza, quest'ultima, piuttosto diffusa all'epoca e splendidamente raffigurata da Hieronymus Bosch ne *La cura della follia*.

Un'altra causa di “mostruosità” su cui Paré si sofferma - pur non menzionandola tra le suddette cause - è la struttura “analogica” della natura e del corpo umano. L'uomo è un «microcosme, ou petit portrait du grand monde» che «est composé», secondo la teoria umorale a cui si affida Paré, «de quatre elements, comme le grand monde». Niente di sorprendente, quindi, che, se nel «grand monde» si sviluppano «vents, tonnerres, tremblemens de terre, pluye, rosée, vapeurs» e quant'altro, questo avvenga anche nel «petite monde» del corpo⁸². Tra i fenomeni naturali vi è tuttavia anche la generazione di «plusieurs et diverses especes d'animaux» e pertanto, in rari casi, si verifica la nascita spontanea di animali all'interno del corpo umano, evento a cui Paré sembra dedicare una grande attenzione e di cui descrive molti casi concreti.⁸³

Le ultime tre cause, di carattere “morale”, descrivono invece mostri sorti dalla depravazione degli atti umani, nonché dalla contraffazione da parte di malfattori, finti mendicanti, ciarlatani o dall'azione diretta del

⁷⁶ *Ivi*, p. 116. Simili casi, specialmente i primi, provocherà qualche comprensibile ironia; ma non deve stupire il ruolo di primo piano assegnato, non solo da Paré, alla facoltà immaginativa nel Cinquecento. Essa è pensata come un ricettacolo di *species* sensibili e come la capacità di rielaborarle, ma al contempo è anche concepita come la facoltà responsabile di tutti gli eventi psicosomatici degli organismi. Su questo punto cfr. G. Giglioli, *Immaginazione, spiriti e generazione. La teoria del concepimento nella Philosophia sensibus demonstrata di Campanella*, in «Bruniana e Campanelliana» (1998: 1), pp. 37-57. Una descrizione della facoltà immaginativa da parte di Paré è in Paré, *Generation*, p. 923.

⁷⁷ Paré, p. 120. Per una descrizione della «situation de l'enfant au ventre de la mere» v. Paré, *Generation*, pp. 927-29. Il testo di Paré contiene inoltre numerosi capitoli dedicati alle patologie della «matrice».

⁷⁸ Paré, p. 121.

⁷⁹ *Ivi*, p. 124.

⁸⁰ *Ivi*, p. 125.

⁸¹ *Ivi*, pp. 128-130.

⁸² *Ivi*, p. 131.

⁸³ Il medesimo argomento “analogico”, come ipotizza Claude-Claire Keppler (*Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, cit., pp. 229-231), è forse impiegato dal medico francese anche per dar conto di curiosi fenomeni naturali; è il caso di alcuni pesci aventi l'aspetto di un vescovo o di un monaco di cui Paré tratta nell'appendice dedicata ai mostri marini, esotici e celesti aggiunta all'edizione del 1579 (Paré, cit., pp. 177-183). Similmente Paré annovera come “mostruosi” anche casi di generazione “spontanea” di animali a partire dalla «corruption et pourriture» degli elementi, come quello di un serpente nato da un cadavere o di un rospo generato dalla putrefazione di «quelque substance humide des pierres» (*Ivi*, p. 142).

demonio e delle streghe. Anche sotto questo aspetto, infatti, è necessario tenere in considerazione l'ultima causa, quella demoniaca, giacché, secondo Paré, l'immoralità umana è occasione per i demoni di sprigionare un potere sovranaturale ed illusorio, ampiamente trattato – con chiaro riferimento alle prodigiose *Histoires* di Boaistuau – nei capitoli conclusivi dell'opera.

Nel primo caso i mostri «sont produits des sodomites et des atheistes, qui se joignent et desbordent contre nature avec les betes». Da queste unioni innaturali, «chose fort malheureuse et abominable, et grande horreur à l'homme ou à la femme se mesler et accoupler avec les bestes brutes», «s'engendrent plusieurs monstres hideux et grandement honteux à voir et à en parler», «demy hommes et demy brutes»⁸⁴. La causa “prima” della nascita di esseri abominevoli è stavolta la pura «deshonesteté» di uomini e donne – senza a monte una volontà divina; la causa efficiente è tuttavia, ancora una volta, un principio interno e regolativo della natura, che «tasche tousjours à faire son semblable» e che quindi, «si bestes de diverses especes cohabitent les unes avec les autres»⁸⁵ produce quello che può: esseri ibridi come «un augneau ayant la teste d'un porc», «un enfant demy chien», e altre mostruosità.

In altri casi i “mostri” sono semplici contraffazioni messe in atto da ciarlatani e truffatori al fine di stupire o ricevere elemosine. Paré si sofferma parecchio su questo aspetto, descrivendo diversi casi in cui il contraffattore è stato smascherato e il più delle volte punito⁸⁶.

Ultima causa del mostro, a cui abbiamo già accennato, è il potere del demonio, che opera direttamente o tramite le *sorciers*. È superfluo ricordare che per Paré si tratta di una menzione quasi obbligatoria, dato che vive e scrive nel periodo di massima diffusione della cosiddetta “caccia alle streghe”⁸⁷; eppure la posizione del medico francese riguardo alla stregoneria e al potere diabolico è piuttosto articolata. Egli da una parte manifesta una sostanziale adesione alle teorie demonologiche della sua epoca, che non soltanto affermano l'esistenza dei demoni, ma attribuiscono loro anche un'ampia serie di prerogative. Dall'altra, tuttavia, tenta di ridimensionare l'azione demoniaca – e con essa il potere ottenuto dalle streghe «par la paction qu'ils ont fait aux Démons»⁸⁸ - all'ambito psicologico, ovvero ad un'azione diretta sull'immaginazione e sulle sue enormi potenzialità.

Le prime vittime dell'illusione diabolica sono le streghe stesse, a cui «les diables troublent l'entendement [...] par diverses et estranges illusions»⁸⁹. Questo non porta tuttavia Paré a ritenere, come fa negli stessi

⁸⁴ *Ivi*, p. 143.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ivi*, pp. 146-154.

⁸⁷ La letteratura secondaria sulla cosiddetta “caccia alle streghe” è sterminata si v., solo a titolo esemplificativo, A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London 1970; J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca 1972; W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, Ithaca 1976; Id., *Ritual, Myth and Magic in the Early Modern Europe*, Brighton 1983; B. P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, London 1987; Id., *Witch-Hunting in Scotland: Law, Politics and Religion*, London 2008; C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989; P. Lombardi, *Il filosofo e la strega. La ragione e il mondo magico*, Milano 1997; Id., *Streghe, spettri e lupi mannari. L'«arte maledetta tra Cinquecento e Seicento»* Torino 2008.

⁸⁸ *Ivi*, p. 155.

⁸⁹ *Ibid.* Prosegue Paré «de sorte qu'il cuident avoir veu, ouy, dit et fait ce que le diable

anni Johann Wier, che le streghe siano semplici vittime del malfunzionamento della loro immaginazione, o dell'introduzione in essa del demonio: ciò avviene a causa della loro immoralità, della loro «infidélité et meschanceté» che ha fatto sì «qu'ils se sont donnés au diable, et ont renoncé Dieu leur createur»⁹⁰.

L'azione illusoria dei demoni è inoltre all'origine delle “mostruosità” e dei prodigi illusori generati da streghe e stregoni, nonché di molte spaventose e curiose apparizioni⁹¹. A queste Paré sembra ricondurre i casi di accoppiamento con demoni che assumono fattezze umane: al contrario dei suoi contemporanei e contro una lunga tradizione medievale⁹² il medico francese ritiene infatti che i demoni, dotati di un corpo spirituale non possano assumere sembianze carnali e unirsi sessualmente con gli uomini; «ceste pretendue cohabitation» è quindi «imaginaire» e non proviene che «d'une impression illusoire»⁹³ che Satana esercita sull'intelletto mediante l'immaginazione.

L'eziologia di Paré sembra pertanto legata a un'idea di natura in cui convivono due tipi di cause, e pertanto due *ordini*. Vi è una causa “prima”, di ordine teologico-sovrannaturale, che si serve della natura per esprimere una volontà morale e/o cosmologica, e vi è una causa “seconda”, di ordine immanente, per cui la natura è dotata di *propria principia* e soprattutto di un suo «cours ordinaire». Questo secondo ordine di cause è naturale innanzitutto in un senso “naturalistico” – pensato da Paré secondo i principî della teoria umorale-temperamentale; eppure a questa realtà fisiologica non è affatto estranea un'accezione *morale* della natura, pensata come ordine interno e armonia del creato, dei suoi tempi e dei suoi luoghi. La natura è insomma un insieme di fenomeni regolato da un suo corso proprio eppure, al tempo stesso, *aperto e dinamico*.

È grazie a quest'apertura e a questa dinamicità interna che si manifestano, *nella natura stessa*, il prodigio e la mostruosità, rispettivamente dotati di un diretto valore teologico-morale (fondato su cause trascendenti la natura, ovvero la volontà di Dio e le sue conseguenze) e di un valore pienamente naturalistico (fondato invece su cause immanenti la natura). Questo domino naturalistico è tuttavia concepito come causa *efficiente* del mostro e può essere pensato come tale tanto in senso *accidentale* quanto in senso *strumentale*: l'eziologia “naturalistica” di Paré, infatti, contempla talvolta il solo ordine delle cause naturali, considerando l'informe in un'accezione meramente meccanico-fisiologica; oppure si riferisce a un significato a sua volta cosmologico, teologico o morale, che fa capo ad una dimensione sovrannaturale di cui è strumento.

La coesistenza di fondo di due identità della natura si riflette quindi sui mostri da essa generati: la natura è un insieme di fatti *iuxta propria principia*, che per ragioni del tutto *interne* e per lo più *occulte* genera fenomeni *insoliti* – ovvero «*outré le cours de Nature*»; ma essa è al

leur represente en leur fantasie, et qu'ils seront allés à cent lieuës loin, voire mesme autres choses qui sont du tout impossibles, non sulement aux hommes, mais aussi aux diables»

⁹⁰ *Ivi*, p. 156.

⁹¹ *Ivi*, pp. 161-63.

⁹² Per un quadro molto completo delle dottrine medievali riguardanti la generazione demoniaca v. M. Van der Lugt, *Le ver, le démon, et la vierge*, cit., pp. 189-364.

⁹³ Paré, p. 162.

contempo un *teatro* nel quale, d'improvviso, può manifestarsi, anche mediante queste stesse ragioni interne, un senso superiore e morale della creazione o addirittura la volontà stessa del Creatore⁹⁴.

Entrambi i sensi, infine, sembrano sovrapporsi in un significato univoco della mostruosità, là dove essa è messa in rapporto con quella vanità della scienza umana. Il fine ultimo dell'eziologia di Paré non sembra infatti, come abbiamo detto, una *naturalizzazione* della teratologia, quanto l'introduzione, in una visione della natura come *ordine* – e soprattutto come *ordine conoscibile dall'uomo* –, la possibilità del suo opposto. L'ordine *fisiologico* è pensato, sì, come un ordine autonomo, ma non per questo come un ordine dotato di leggi, nel senso “cartesiano” di leggi fisiche *certe e chiare* per il nostro intelletto: la natura è una forza generatrice *ordinata* delle cui dinamiche interne l'uomo può avere una consapevolezza approssimativa e mai una conoscenza definitiva; il mostro, quale segno di questa forza recondita, ce lo ricorda continuamente, monito della vanità della nostra scienza e del nostro agire⁹⁵.

Di fronte al mostruoso l'uomo sembra potersi affidare a due tipi di azioni preventive, che non a caso riflettono proprio i due ordini individuati: da una parte egli può seguire una vita moralmente retta e

⁹⁴ Ben dice, a questo proposito, Jean Céard (Paré-Céard, cit., p. XXXIII): «Dieu ni transgresse pas le lois de sa chambrière: il les utilise».

⁹⁵ Cfr. Paré-Céard, cit., *Introduction*, pp. XXXII-XXXIII: «En effet, il semble bien qu'aux yeux de Paré l'idée de monstre soit un notion à l'usage de l'homme. Certes l'auteur choisit de classer les monstres selon les causes qui les déterminent et il prend soin de les énumérer dans son premier chapitre, mais il n'en faut pas conclure qu'il pense pouvoir ainsi rendre un compte suffisant de la production de monstres. [...] Paré, en énumérant les causes des monstres, n'a aucunement l'ambition d'en proposer une explication totale. [...] C'est que, dans l'ordre naturel proprement dit, il est des opérations dont le mécanisme nous échappe et nous échappera toujours: ce domaine de l'occulte, selon le terme que le XVI^e siècle emploie couramment, est le lieu où la nature, dans le secret de son activité, s'occupe à produire des effets inintelligibles à l'homme, effets que Paré appelle précisément monstrueux». Una simile concezione delle anomalie naturali e del loro significato ultimo non è inoltre estranea al tempo di Paré. La si può reperire, espressa con maggior forza e radicalità, in un altro grande medico dell'epoca, lo spagnolo (e scettico) Francisco Sanchez, che nel suo *Quod nihil scitur* chiamerà in causa i mostri proprio per il loro evidente valore di caso-limite, in grado di sbaragliare le nostre certezze sull'ordine e sugli scopi reconditi della natura: «Atque hucusque de totis animalibus. Quod si partes respicias, multo maior dubitatio. Cur sic hae? Cur illae? An aliter melius? An peius? Cur non plures? Cur tot? Cur tantae? Cur tam parvae? Nunquam finis. In inanimatis idem. Quid igitur fixum de rebus tam mutabilibus, quid determinatum de rebus tam variis, qui certum de rebus tam incertis. Nil sane. Orta hinc proinde est de introductione formarum, earundemque principio tant disceptatio, quantam nunquam finiet aliquis. Quo si addere velis monstra quae Indies fiunt, tot, tamque diversa, maxime in homine, romiscuos sexus in aliquibus speciebus, et aliarum specierum individuus: mixtas species, ut ex asino et equa mulus, aut ex equo et asina hinnus, ex lupo et cane lycisca, et tauro et equa hinnulus, quae vulgata sunt apud nos; quanquam et ex canis et vulpis, tigridis, hyenae, lupique, cum quibus misceri aiunt, coitu tertia species fieri debat, ut et ex cameli cum equa, galli cum perdice, et si verum est quod de ossifrago dicunt, ex vulture et aquila gignitur. In arboris eadem mixtio cernitur et plantis aliis, ut in caulorapo, malopersicis, amigdalopersicis, et pluribus aliis, quibus insitione media acquiritur natura inter insitum, et id cui inseritur; si denique addas mutationes specierum, ut ex tritico saepe lolium, et ex lolio triticum quandoque, et ex secala avena fit; si mutationes sexus in quibusdam hominibus, a virgine in virum, ut illi dixere, rem omnino difficilem effecies, nec scies qui hoc, quomodo, a quo, quare. Minus ego» (*Quod nihil scitur*, in F. Sanchez, *Tutte le opere filosofiche*, a cura di C. Buccolini e E. Lojacono, Milano 2011, pp. 108-10).

«prier Dieu, qu'il ne permette point que nous soyons induits aux tentations de Satan», evitando di cadere nella mostruosità derivante dal peccato e dal commercio coi demoni; dall'altra può confidare nel sapere *pragmatico* e ancora non del tutto “tecnico” della medicina, che lo aiuta a *concorrere* al corso ordinario della natura⁹⁶, a cui in un certo senso si affida, senza tuttavia dominarlo del tutto.

2. *Errata naturae*

Questa sovrapposizione di cause prime e seconde che sostanzia la teratologia di Paré sembra coinvolta, già negli stessi anni, in una riconfigurazione non trascurabile dell'idea di natura. Protagonisti di questo ripensamento sono gli esponenti di un aristotelismo controriformato, ortodosso, e a tratti più radicale di quello tomista, spesso sensibili ad istanze – perlomeno critiche – scotiste nonché sotto l'influenza della tradizione naturalistica rinascimentale⁹⁷.

In questi autori si rileva, insieme a una rilettura diretta, attenta e fedele dell'opera dello Stagirita, un mutato atteggiamento teorico nei confronti della *physis*, della sua struttura interna e del suo rapporto con una causa prima e “remota” che li porta a considerare la natura come un complesso creato e *ordinato* da Dio e al tempo stesso assegnataria di un precipuo e autonomo dominio⁹⁸.

Questo approccio si riversa inevitabilmente sulla nascente *eziologica* del mostro. Alla luce di quanto abbiamo detto, in primo luogo, non risulterà sorprendente che queste riflessioni teratologiche facciano riferimento diretto alla *Physica* aristotelica, dai cui commentari in buona parte provengono, e al *De generatione animalium*, che integrano con il sapere medico di tradizione ippocratico-galenica. Tuttavia ora, come vedremo, lo sforzo concettuale principale sembra quello di mantenere il mostruoso all'*interno* dell'ordine delle cause “seconde” della natura, del suo statuto autonomo e dell'interrelazione reciproca dei suoi fenomeni, sradicando per quanto possibile la teratologia dal terreno teologico in cui la lettura “semiotica” medievale l'aveva innestata.

Prenderemo ora in considerazione due tentativi di eziologia del

⁹⁶ Molto interessante, a questo proposito, è il paragrafo di Paré, *Generation*, dedicato a «la maniere d'habiter et de faire generation», pp. 914-15.

⁹⁷ Per un quadro generale sulla “seconda scolastica” rimane valido, nonostante gli anni, C. Giacon, *La seconda scolastica*, 3 voll., Roma 1949, ora disponibile in una nuova edizione, Torino 2001, di cui si v. in particolare le pp. 1-38. Sulla filosofia della natura scolastica v. invece D. Des Chene, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca and London 1996. Dello stesso autore v. anche *Life's Form. Late Aristotelian Theories of the Soul*, Ithaca and London 2000. Sulla cosmologia della seconda scolastica si v. E. Grant, *Planets, Stars and Orbs*, cit.

⁹⁸ Come ha riccamente messo in luce Dennis Des Chene, infatti, la natura tardoaristotelica è *vicaria Dei*, artefatto divino dotato di un ordine causale e funzionale tutto interno: in questo sistema, che quindi sotto certi aspetti allarga la cesura tra naturale e divino «the thing has *explanatory autonomy*, or that it is *autonomous*, with respect to that set. The features that do the explaining, or some more fundamental feature that gives rise to them, are the thing's *nature*; and the autonomously explicable happenings are the *natural* happenings» (D. Des Chene, *Physiologia*, cit., pp. 216-17). Le pagine 212-251 del lavoro di Des Chene interessano in particolar modo la questione qui affrontata.

mostro rappresentativi di questo tardo aristotelismo: quello dei *Commentaria in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*⁹⁹ – e segnatamente degli ultimi paragrafi relativi al libro II della *Physica* – di Francisco Toledo, cardinale gesuita – tra i più eclettici e insigni commentatori cinquecenteschi di Aristotele, seguace al contempo di Tommaso d'Aquino e di Agostino – e quello del *De monstris* di Fortunio Liceti¹⁰⁰, uno dei più celebri e influenti trattati moderni sugli “errori di natura”.

Francisco Toledo

Come Tommaso anche Toledo tratta delle nascite mostruose prendendo le mosse dal testo dello Stagirita; diversamente dal *Doctor Angelicus*, tuttavia, il cardinale affronta il problema in termini più diffusi, dedicandogli nell'interezza la *Quaestio XIII*¹⁰¹ del commentario al libro II della *Physica*. La causalità del mostro è quindi posta in relazione, fin dal principio, con l'idea di una natura finalisticamente tendente a perfezionarsi mediante la produzione del vivente. Esso esordisce tuttavia con una tripartizione del problema:

Circa hanc materiam de monstris tria tractanda sunt; primum quid sit monstrum: alterum, quibus ex causis monstra procedant. Tertium, an monstra sint a natura intenta per se¹⁰².

Per quanto riguarda il primo aspetto della problematica, Toledo fornisce da subito una definizione della natura del mostro: «monstrum est effectus naturalis a recta e solita secundum speciem dispositione degenerans»¹⁰³. Questa definizione ha motivazioni ben precise; si parla infatti di effetto *naturale* e non artificiale in quanto, nelle cose artificiali, il mostro non esiste che per «similitudine et analogia ad res naturales»¹⁰⁴. Si dice invece

degenerans a dispositione recta: quia effectus naturalis non dicitur monstrum, nisi sit aliquis defectus, aliqua obliquitas, aliqua deviatio ab eo, quod futurum erat secundum rationem illius effectus, ac ob id monstra dicuntur peccata naturae, quasi deficiat et erret natura illo effectu faciendo. Dicitur etiam,

⁹⁹ Leggo e cito il commentario di Toledo da F. Toletus, *Opera omnia philosophica*, Köln 1615/1616, nell'omonima riproduzione anastatica Hildesheim – Zürich – New York 1985 (d'ora in poi “Toledo” seguito dal numero di *folio*, indicato con “f” e dal numero di colonna indicato con “c”). La pubblicazione del testo risale curiosamente proprio al 1573, lo stesso anno di edizione del *De monstres et prodiges* di Paré. Dedicheremo inoltre ampi riferimenti in nota al commentario conimbricense alla *Physica* di Aristotele, del 1591. Leggo e cito il testo dall'edizione Colonia 1625: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coloniae MDCXXV (d'ora in poi “Conimbricensis” seguito dal numero di colonna indicato con “c”).

¹⁰⁰ Leggo e cito il testo da *Fortunius Licetus De Monstris ex recensione Gerardi Blasii, qui monstra quaedam nova et rariora ex recentiorum scriptis addidit, Editio novissima. Iconibus illustrata*, Patavii 1688 (d'ora in poi indicato con “Liceti”, seguito dal numero di pagina).

¹⁰¹ I Conimbricensi dedicano invece alla questione delle nascite mostruose due *Quaestiones* (la V e la VI, per un totale di cinque articoli).

¹⁰² Toledo, f. 75, c. 4.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

solita, tunc enim monstra sunt, quando raro et non secundum similitudinem aliorum effectuum, quae frequenter procedunt¹⁰⁵ [...].

Vi è inoltre un'ultima precisazione, che si sovrappone ad un'affermazione del *De monstres et prodiges* di Paré:

Dicitur secundum speciem: quia tunc monstrum dicitur, cum similitudinem specificam non servat cum sua proxima principali causa: unde si canis ex semine humano procederet, monstrum esset¹⁰⁶.

L'esempio impiegato da Toledo per descrivere il mostro è estremamente simile a quello impiegato da Paré per descrivere il prodigio¹⁰⁷. Tuttavia, ciò che il medico francese ritiene come possibile sebbene del tutto contrario all'ordine della natura (e quindi definibile come *prodigioso*) è qui ritenuto dal cardinale spagnolo un fenomeno *interno* al corso naturale e appartenente esclusivamente al dominio “fisiologico” della mostrosità.

I limiti della sfera naturale fondati sulla *similitudo specifica* sono d'altra parte spostati più in là, come forse risulta chiaro da una nota successiva:

Adverte tamen, quod etiamsi monstra praecedant a causa similitudine, non tamen ita in totum recedunt, ut nullam similitudinem observent, non enim ex homine nascitur oliva, nec ex arboris semine animal, aut lapis: sicut error artis nunquam est tantus, ut in totum deviet ab effectu recto artis¹⁰⁸.

Neanche in questo caso, tuttavia, sembra oramai si possa parlare di

¹⁰⁵ *Ibid.* Anche in nel caso del commentario coimbricense la preoccupazione è quella di stabilire «quid sit monstrum» e che questi possono essere definiti, secondo una «vulgata definitio» - che è quella data anche da Toledo - come un «naturalis effectus, a recta et solita secundum speciem dispositione degenerans» (Conimbricenses, c. 429). Quanto segue è un calco pressoché letterale del testo di Toledo: «Dicitur a recta dispositione degenerans quia nemo rite monstrum nuncupavit, nisi id, in quo error intercidit, id est, deflexio aliqua ab ordine ac lege, quam naturae operibus praeferibit finis, propter quam natura ipsa operatur. Additur, solita, quia [...] quod iam in usu frequenti versatur monstrum non est, videlicet natura cum in veterata iam inolitaque consuetudine conspirante» (*Ibid.*). Per i Conimbricenses, inoltre questa definizione comporta che le razze mostruose di cui parlano Agostino e altri filosofi non siano tali *simpliciter*, ma solo relativamente: «Qua de casa Pygmaei, quorum tota cohors non est altior uno, non simpliciter monstra dicendi erunt, quia spectata eorum hominum formatrice virtute, et illius soli coelique ingenio, non iam ex accidente aiusmodi partus eveniunt. Item de iis hominibus, qui referente D. August. 1 *De Civi. Dei*, cap 8. singula crura in pedibus habent, nec poplitem flectum, quas sciopedes, id est, umbripedes vocant, quod per aestum in terra iacentes, resupini umbra pedum se protegant. Itemque de aliis, qui tam infigniter auriti sunt, ut eis ad pedes aures defluant, atque in alterutram decubent» (*Ivi*, cc. 429-30).

¹⁰⁶ Anche per i Conimbricenses La mostrosità dipende infatti dalla degenerazione rispetto ad una *dispositio* «ordinaria secundum speciem», «quia quaelibet species certam vindicat dispositionem». «Ab hac ergo dispositione cum foetus degenerat, id est, insigni aliquo vitio aut errore deflectit, monstrum est»: solo là dove avviene una degenerazione rispetto alla naturale disposizione delle parti imposta dalla *specie* si può parlare di mostro *simpliciter*.

¹⁰⁷ Ci riferiamo al passo, già citato: «Prodiges, ce sont choses qui viennent du tout contre Nature, come une femme qui enfantera un serpent, ou un chien, ou autre chose de tout contre Nature».

¹⁰⁸ Toledo, f. 76, c. 1.

prodigium; quelle descritte da Toledo (la nascita di un'oliva dall'uomo o di un animale da un seme vegetale) sono infatti semplici assurdità naturali la cui esistenza è semplicemente impossibile: il mostro è concepito ora come un semplice «*peccatum naturae*», ovvero come la degenerazione di un procedimento naturale – l'*ars* della natura – che, *entro i limiti di quest'arte stessa*, devia dalla *dispositio recta* che l'avrebbe condotta alla *similitudo* con la causa, e quindi alla *similitudo specifica*, originando un effetto *insolito*.

La categoria del mostruoso accoglie ora *esclusivamente* delle deviazioni da una prassi generativa *solita* e inveterata, garantita dalla sussumibilità dell'individuo nella specie. Quest'ultima è qui proposta come un modello logico-metafisico e al contempo come un obbiettivo nel raggiungimento del quale la natura trova la sua perfezione e la sua espressione ultima. Il mostro in senso stretto, completamente relegato all'ordine costituito e garantito dalle cause seconde, è così distinto dal prodigioso, dall'insolito e da quanto è tale solo in relazione a un corso naturale *conosciuto*. Sembra insomma che ad una sostanziale “naturalizzazione” della natura segua una naturalizzazione dei suoi errori, intesi ora come semplici *degenerationes* da un corso metafisicamente e finalisticamente ordinato.

Entro i limiti stabiliti vi sono delle ragioni per cui il mostro si manifesta nella natura e sono, secondo Toledo, tre:

Primo secundum quantitatem, ut cum exceditur protia quantita aut totius, aut alicuius membri: vel deficit, tam in continua quantitate, quam in discreta, quoad numerum partium et membrorum. Secundo cum non est debita qualitas, quae attenditur in figura, et colore, et dispositione, ac ordine membrorum et partium. Tertio cum tempus non observatur, etiamsi reliqua sint; utputa nascitur animal cum dentibus, puer cum capillis, et barba [...], omnes hae obliquitates effectum naturalem, aut omnes, aut singulae monstrum reddunt: unde patet declaratio descriptionis¹⁰⁹.

Le cause che tuttavia conducono dalla generazione animale *recta* ad una generazione animale mostruosa sono, più specificamente, cinque¹¹⁰. La prima di esse è un difetto della «*virtus seminalis quae dicitur formativa*»¹¹¹ e un «*error ex parte materiae in quantitate quo ad defectum*»¹¹².

La seconda causa del mostro consta «*in quantitate, secundum magnitudinem et pluralitatem ex materiae abundantia*» ad essa, «*si adiungatur virtus formativa fortis, fiunt effectus magnae staturae, et immodicae, sed tamen bene proportionati*»; se al contrario si aggiunge

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Particolarmente influente, nella circoscrizione delle cause proposta da Toledo, sembra qui la tradizione inaugurata da Alberto Magno, *De animalibus*, citato direttamente dal cardinale gesuita.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ivi*, f. 76, c. 2: «*Est enim aliqua materia pauca nimis, ita ut virtus non possit omnes partes formare: et tunc homines nani, parvae staturae procedunt. Aut defectus non est, nisi in parte materiae, et tunc fit obliquitas in aliquo membro, puta, quod manus brevior est altera, aut caput parvum, et corpori improportionatum. Fit etiam error in numero quoad parvitatem. Nascitur enim homo, aut uno oculo, aut quatuor digitis, aut absque membro aliquo ec defectu meateriae illius membri [...]. Iste error in defectu etiam provenit ec defectu virtutis seminalis, cum debilis est, sive fit materia deficiens, sive non*»

una *virtus formativa* «debilis et per totum seme sparsa», essa produce effectus magnae quantitatis, sed membra indebite sunt proportionata, quod si ista materiae abundantia uni accidat membro, vel aliquibus, fit in eis improportio, aut secundum quantitatem, aut secundum numerum membrorum¹¹³.

Terza ragione può essere invece un «error in qualitibus»¹¹⁴, che si ha quando il calore nell'utero è eccessivo o insufficiente e non permette di “modellare” al meglio il feto; allo stesso modo, quando il calore del cuore è sviluppato nel feto prima del tempo, avvengono curiosi fenomeni come lo sviluppo dei capelli e della barba, o dei denti adulti, nel neonato.

La quarta causa è «ex parte loci ubi res generatur». «Nam accidit materias loci deversitate separari, et postquam generari incipiunt, postea confundi materias, et nasci bicorpora multis modis, aut parte suprema, aut inferna»¹¹⁵.

Quinta e ultima causa dei mostri è quindi un «error ex parte impressionum coelestium, et aliorum externorum»¹¹⁶. L'azione di agenti esterni provoca infatti «monstra habentia capita, et pedes diversorum animalium, et multa huiusmodi, quae accidere solent»¹¹⁷.

¹¹³ *Ivi*, f. 76, cc. 2-3.

¹¹⁴ *Ivi*, f. 76, c. 3.

¹¹⁵ Toledo, f. 76, c. 3.

¹¹⁶ Cfr. Alberto Magno, *De Animalibus*, lib XVIII, tr. 1, cap. VI, p. 1214.

¹¹⁷ *Ibid.* Un quadro simile per i Conimbricensi. La prima causa di generazione dei mostri è la «virtus formatrix femini inhaerens, qua more opificis totum corpus membratim, delineat et effingit» (Conimbricenses, c. 430); Questo difetto nella *vis* formativa femminile è all'origine di parti mostruosi come quello di uomini con «arietini capitis effige» – giacché la natura, «cum perfectam expolitionem assequi non potest, inferiori gradu contenta subsistit» – o di una errata disposizione delle membra. La seconda causa è la «materia ipsa, ex qua foetus coalescit» (*Ivi*, c. 430). dalla quale il mostro può scaturire in tre modi: secondo il «vitium materiae», infatti, «bifariam obveniunt monstra» (*Ivi*, c. 431), da una parte a causa della «multiplicem et promiscuam seminum diversae speciei confusionem: ubi etiam variae virtutes formatrices se invicem obturbant»; dall'altra, in accordo con la tradizione ippocratica, a causa della «materiae penuriam» o «exuperantiam». Nel caso di una scarsità di materia «producuntur homines membris defecti: ut monoculi, unipedes. quaternis tantum digitis et interdum nani, coactaeque brevitatis homunculi». Dalla sua eccessiva presenza, invece, «evadunt interdum homines ad gigantaeam vastitatem» (*Ibid.*). «Ex parte receptaculi quo foetus continentur», inoltre è data una terza «monstroso partui occasio»: «cum, verbi gratia, una materia quae ab altera loco diversitate abiungi, et ad geminum foetum conformari coepert, postea ob angustias, aliudve loci incommodum, maiori sive minori ex parte cofunditur» (*Ivi*, cc. 431-32). Dalla fusione di due gemelli causata dall'angustia dell'utero nascono «foetus plura membra quae naturae cursus postulat»; uomini, come quello descritto da Agostino, dotati di «superioribus membris duplicem, inferioribus simplicem, id est, cui erant duo capita, duo pectora, quatuor manus, venter unus, et pedes duo, sicut uni homini» (*Ivi*, c. 432). Quarta causa delle nascite mostruose può essere la «primarum qualitatum asymmetria». L'eccesso o il difetto di calore può infatti determinare fenomeni curiosi: a causa di un «cordis calor intempestive atque ultra modo aestuans» possono nascere bambini barbuti; a causa di un «deficiente calore, et abundante humido», nascono invece bambini canuti. La quinta causa è rappresentata, come per Toledo, da fattori esterni, «ut regionis salubritas vel inclementia, syderum influxus, aliaque eiusmodi». Il luogo di nascita, infatti, «quasi parens est, non minimam sibi in educendo et efformando foetu partem vendicans, cum ei suas etiam qualitates impertiat, nunc quidem propitias, nunc adversarias, et deformitatis effectrices» (*Ibid.*). E lo stesso vale per il «coelestium corporum influxus», «qui sicut animalium generationi plurimum observit, ita et partus multiformiter afficit ac vitiat» (*Ibid.*). A queste va infine aggiunta l'azione della «vis imaginandi parentum», «quae nonnunquam facultatem formatricem a

Viste le cause della generazione dei mostri, veniamo rapidamente alla terza delle questioni poste da Toledo in apertura: «an monstra sint a natura intenta per se»¹¹⁸. Le posizioni sull'argomento sono, secondo il cardinale, molteplici: alcuni ritengono che la natura sia effettivamente intenta *per se* alla generazione di mostri «propter pulchritudine universi, quae maior sit ex effectuum varietate»¹¹⁹; è una posizione che Toledo si sente di escludere da principio, giacché ciò avviene «cum effectus perfecti sunt: sed monstra sunt imperfecta»¹²⁰. Altri sostengono invece che la natura sia volta alla produzione di mostri come ripiego: «cum enim primum effectum attingere non possunt, illum attingunt cum defectu»¹²¹. I «Nominales», infine, affermano che la natura non tende spontaneamente alla generazione di mostri «ac si dicant, quod effectum, quoad ipsius substantiam, intendunt, sed non quas illius obliquitatem et defectum»¹²² – ovvero guardano al mostro come sostanza (e in questo caso esso è per loro un semplice vivente) e non come vivente caratterizzato da una difettosa conformazione.

La «sententia Authoris» – quella di Toledo – è piuttosto articolata. Il mostro può essere infatti considerato *dupliciter*: rispetto «ad causam proximam efficientem puta, ad generans particulare, et ad causam universalem», o rispetto «ad causam particularem impediens effectum per se»; questo perché «ubi monstrum est, ibi causa fuit impediens, ne effectus perfectus produceretur»¹²³. Considerato nel primo senso il mostro è «effectus fortuitus, nec per se intentus», come non si considera «respectu hominis generantis monstrum non per intentum» (ovvero l'uomo non genera intenzionalmente mostri). Ma «si ad impediens causam comparetur», il mostro «dicitur per se intentum, nam licet causa impediens primo illam deformitatem non facit». La causa seconda e impediens, infatti, «id facit, ad quod frequenter deformitas sequitur» e in tal caso è corretto dire che il mostro sia «per se ab ea intentum», giacché essa ne è la causa efficiente vera e propria. Allo stesso modo si dice «respectu causarum universalium» «quae concurrunt ad modum

scopo suo ab errare facit et absurdas ac peregrinas formas quas concipi, foetui imprimunt» (*Ibid.*). Ciò provoca nascite curiose, come quella, narrata da Avicenna, di un pulcino dalla testa di nibbio generato da una gallina atterrita dal rapace durante il concepimento.

¹¹⁸ Anche il commentario coimbricense prende in considerazione (dopo un *articulus* dedicato all'«enodatio» di alcuni dubbi) la questione «utrum natura intendat monstrum», alla quale dedica un'intera *Quaestio* (la VI).

¹¹⁹ Toledo, f. 76, c. 3

¹²⁰ *Ibid.* A differenza di Toledo, tuttavia, i Conimbricenses recuperano l'argomento «agostiniano» dell'ordine complessivo del mondo. Dio «vult» che «monstra in mundo esse [...] propter universi pulchritudinem: ut nimirum hoc spectabilis mundi theatrum, non elegantium duntaxat, sed deformium quoque, velut imaginum varietate exornetur». Perciò «ea etiam quae foeda sunt, ad universitatis decorem et elegantiam faciunt, eo modo, quo gratiam lucis commendat obscuritas noctis; et umbrae atrique colores picturae augent venustatem, dum eminentiora quaeque distinguunt, et differentia colorum alterna vice sese excitante oppositae iuxta se posita clarius elucescunt» (Conimbricenses c. 438).

¹²¹ Toledo, f. 76, cc. 3-4.

¹²² *Ivi*, f. 76, c. 4.

¹²³ Cfr. ancora il commentario coimbricense: anch'esso propone una definizione «riduzionista» dei mostri come «peccata naturae» e degenerazione della specie per mezzo di sole cause seconde: «cum monstrum sit vitium naturae, ob aliquod impedimentum a fine su deficientis, quoties monstrorum aliquid prodit [...] ad hunc effectum confluit tum causa impedita tum impediens» (Conimbricenses c. 435).

causarum particularium» e in ciò anche «cum impediente causa»¹²⁴, generando il mostro¹²⁵.

E il Creatore, causa prima per eccellenza?¹²⁶. Per Toledo non vi è dubbio che Egli «cum omnibus causis concurrat» e che questo suo concorso alle cause generatrici del mostro sia «ad modum naturae ipsarum», ovvero in ragione della natura delle cause “seconde” stesse¹²⁷; Dio, insomma, «cum causis fortioribus fortius concurrat, cum debilioribus debilius», garantendo un sostegno ontologico costante a tutti i fenomeni naturali, di cui asseconda tuttavia la natura. Perciò il Creatore non ha una responsabilità *diretta* nella genesi dei mostri: il «concursum in hac causa», infatti, «impediatur a concursu cum altera causa, non ex parte concursus, sed ex parte causarum, ad quarum modum Deus ipsas iuuuat»¹²⁸. L'impedimento che devia e degenera l'evento naturale (il quale diviene causa *impedita*) non è impedito dal lato del concorso divino, ma da quello delle cause “seconde” e “indipendenti” che questo sostiene¹²⁹.

¹²⁴ Toledo, f. 76, c. 4.

¹²⁵ Sulla stessa linea, ovviamente, i Conimbricenses: il mostro non è altro che una deviazione da un corso naturale esso è, come per Toledo, il prodotto dell'interazione di due cause: la causa deviata («impedita»), che avrebbe teso per natura a costituire l'animale nella sua perfezione, e una causa deviante («impediens»), che devia il corso naturale e lo indirizza verso la generazione del mostroso. Due sono le *conclusiones* del commentario: la prima è che «causa impedita per se sumpta non tendit in monstrum neque quoad deformitatem, neque quoad proximum deformitatis fundamentum». Questo perché «causa impedita, si per se spectetur, nititur producere effectum sibi similem sine errore ac vitio [...]. Praeterea, quia cum monstrum generatur, dicitur causa impedita a suo fine deflectere, ipsumque monstrum respectu eiusdem causae fortuito evenire consetur: quod non ita esset, si causa impedita monstrum intenderet» (Conimbricenses c. 435). La seconda conclusione è invece che «si causa impedita una cum impediente, accipiatur, dici potest in monstrum, quoad deformitatis fundamentum, et ex consequenti, quoad deformitatem ipsam tendere». Infatti «naturam intendere aliquem effectum, non est aliud quam in illius effectum inclinare, et propendere; sed natura impedita, prout videlicet utramque causam, tam impeditam, quam impipientem, comprehendit, inclinatur et propendet ad effectum monstri» (*Ivi*, c. 436). Ciò perché «unaquaeque causa ad illum effectum inclinatur, cuius per se vim effectricem habet: at natura impedita, seu causa impediens simul cum ea quae impeditur, et omnibus circumstantiis concurrentibus, habent per se vim effectricem monstri, cum illud ex ipsarum coniunctione necessario sequatur» (*Ibid.*). La natura è pertanto sia la causa *impedita* quanto la causa *impediens* del mostro, e ciò significa, in primo luogo, che la mostrosità è un fenomeno che si svolge unicamente *nel* corso della natura e *per* il corso della natura.

¹²⁶ Toledo, f. 76, c. 4: «Dubitabis tamen, quomodo gloriosus Deus concurrat cum causa impediente, et cum causa generante: si enim cum generante concurrat, quomodo ipsius concursus impediendi potest?»

¹²⁷ Sulla questione del concorso divino nelle cause seconde della natura si v. S. Landucci, *I filosofi e Dio*, pp. 70-82. Particolarmente interessanti risultano le considerazioni sulla disputa interna all'ordine gesuita, che ha come “pietra dello scandalo” la posizione di Pereira; Landucci individua un contrasto «sulla concezione della natura quanto al suo ordine. Secondo gli uni [i Conimbricenses e Suárez] l'ordine era sinonimo di finalita, e questa di intenzionalità; donde il ricorso a Dio, per renderne conto [...]. Secondo gli altri [Pereira], per l'ordine della natura bastavano le forze e le proprietà intrinseche degli enti naturali; perché, nella sua uniformità, l'ordine era sinonimo di necessità. Che poi tali forze e proprietà fossero non solo create da Dio, ma anche operanti col suo concorso, pure per un Pereira era senz'altro scontato» (pp. 79-80).

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ L'analogia cause seconde-esercito ha probabilmente una radice in Aristotele (Cfr. *Metaphysica*, 1075 a 11-15) e risulta spesso impiegata dagli scolastici (Cfr. S. Landucci, *I filosofi e Dio*, cit., p. 11). Similmente, anche per i Conimbricenses, «Deus intendit monstra [...] non autem per se immediate, sed per causas secundas, quae ad id concurrunt: hae

Dio, insomma, offre alla creazione la sua assistenza ontologica, ed è in seguito la natura, nel suo corso “secondo” e naturale, a dar luogo ad un conflitto “interno” tra cause che devia la generazione naturale e crea il mostro. La cosa è illustrata da Toledo mediante un'analogia politico-militare piuttosto perspicua:

Sicut si esset supremos Imperator, sub se habens varios Reges, qui ab ipso et arma et exercitus peterent, acciperent pro ipsorum conditione, et modo, ac postea utrisque inter se dimicantibus, alter corruerent, quia debilior erat, sic Deus omnium primum, ac supremum principium omnia sustentat, omnibus dat virtutes ad operandum, et iuxta datas virtutes ad operandum iuvat, quod si congregiantur, fortius vincit, quamvis a Deo iuventur, inaequaliter tamen pro modo naturae, et virtutis ipsorum¹³⁰.

Come un *imperator* Dio “finanzia” e sostiene ontologicamente la natura, tuttavia concepita come un regno indipendente, ai cui precipui istituti il sostentamento si indirizza nel giungere a destinazione. Insieme a questo “finanziamento” ontologico, tuttavia, la natura ottiene anche un mandato operativo che da una parte le permette di agire *iuxta propria principia* e dall'altra le attribuisce una costante ed esclusiva responsabilità negli errori e nei conflitti interni al suo svolgimento. Con ciò la causa prima è ora principalmente una causa remota delle generazioni mostruose, che si svolgono unicamente in accordo con il corso degli eventi naturali. Assistiamo quindi a un sostanziale *reductio* del mostruoso alle sole cause seconde che, se per un verso assolve il Creatore da ogni responsabilità nei «peccata» della natura, dall'altra sembra vincolare la sua azione all'ordine naturale da lui stesso disposto¹³¹.

Fortunio Liceti

Il medesimo approccio aristotelico e “riduzionista” alla questione si ritrova, con alcune significative variazioni di fondo, nel terzo e ultimo dei testi qui considerati, il *De monstris* di Fortunio Liceti¹³², la cui prima

autem sunt, causa impediens et impedita» (Conimbricenses c. 436). «Monstra», quindi, «non evenire praeter intentionem primae causae». La volontà divina, infatti – «qui rerum omnium eventur, et providentia sua praevenit, et sapientia disponit» (*Ivi*, c. 437), – non desidera né causa direttamente in alcun modo le nascite mostruose: «Intendit igitur Deus monstrum, si spectetur, prout cum causa impedita et impediante simul concurrat, atque ita voluntate absoluta et efficaci: intendit vero non monstrum, sed animal perfectu, qua ex parte ad causam impeditam praecise sumptam concursus dirigit, proindeque voluntate conditionata, ut vocant». Perciò «putandum non est suo fine frustrari Deum», giacché Egli «non omnium particularium causarum fines absolute velit» (*Ibid.*).

¹³⁰ Toledo, f. 76, c. 4 – f. 77, c. 1.

¹³¹ Cfr. D. Des Chene, *Physiologia*, cit., p. 219: «once God has created a certain form, he would frustrate his own intention were he not concur in that thing's operations. In that sens one might say that God, thought he remains of course free, has bound himself to Nature».

¹³² Su Liceti v. H. Hirai, *Âme de la terre, génération spontanée et origine de la vie: Fortunio Liceti critique de Marsile Ficin*, Bruniana & Campanelliana 12 (2006), pp. 451-469; Id., *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Boston-Leiden 2011, pp. 123-25.

edizione risale al 1616¹³³. Si tratta di una delle opere teratologiche di maggiore diffusione negli anni successivi alla sua comparsa e di uno dei più influenti trattati sui mostri dell'epoca moderna.

L'opera di Liceti esordisce con una distinzione terminologica analoga a quella di Paré, ma che tuttavia segna una rottura decisa con l'approccio del medico francese e in parte, vedremo, anche con quella degli scolastici gesuiti. Fin dal primo capitolo, intitolato «Monstri varia significatio, quae propria est; ac nostri instituti detegitur», il mostro «proprie dicta» è distinto dal mostro detto «metaphorice» così come dai «portenta prodigia et ostenta».

Con accezione metaforica il termine “mostro” è impiegato quotidianamente per descrivere individui dotati di capacità o difetti fuori dal comune¹³⁴. In altri casi, invece, lo stesso termine è utilizzato per descrivere eventi prodigiosi o meravigliosi che riguardano il mondo inanimato¹³⁵. Questo tipo di eventi, tuttavia, sono «potius portenta, prodigia et ostenta quam vere monstra», giacché, come ricordava Toledo, il mostroso in senso stretto è quello naturale e non artificiale. Allo stesso modo, però, sono «quasi monstra» e non «vere monstra» quegli

animantes unius naturae in suo genere perfectam constitutionem habentes ex femina diversae admodum speciei enascuntur, ut rana, vel serpens ex mulieris utero exiens, puellus albus ex aethiope genitus, ac vicissim ex parentibus albis puella nigra, et similia his¹³⁶.

Tali *animantia*, infatti, «siquidem originem monstrosam habere possunt, non autem substantia»¹³⁷. I “veri” mostri sono al contrario

animantia, speciatim humani aliquid habentia, inusitatae structurae, suis genitoribus valde dissimilia, et raro contingentia; ut homo trimanus, equae pullus humano capite, natus ex muliere semicanis, et id generis alia plurima¹³⁸.

Nonostante l'accezione tutta naturalistica del campo semantico e concettuale in cui la definizione di “mostro” è collocata, Liceti ritiene il mostroso – a differenza di Paré e con gli esponenti della seconda scolastica – completamente differente da prodigi, portenti e caratteristiche meravigliose. Ma al contrario di quanto ritenuto da Toledo¹³⁹, il “vero” mostro differisce anche dalle nascite semplicemente dissimili – per conformazione fisica e *per specie* – dalla «proxima principali

¹³³ L'opera ha inseguito avuto numerose edizioni, di cui una nel 1635, una nel 1665, una nel 1668. La prima parte del trattato, di carattere teorico, è dedicata al concetto di mostro in generale e alle sue cause naturali; nel corso delle pagine che seguono ci riferiremo in particolare ad essa.

¹³⁴ Come «viri virtutibus heroicis mire praestantes [...] sic ex adverso ferinis vitiis homines turpissime foedati; sic mulieres eximia corporis aut pulchritudine admirabiles, aut enormi deformitate abominabiles» (Liceti, p. 3).

¹³⁵ «Ut militum digladiantium, ac leonum imagines in nubibus aliquando apparentes» (*Ivi*, p. 4).

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ivi*, p. 5.

¹³⁹ Il passo a cui riferiamo è quello, già citato, di Toletus, f. 76, c. 1: «quia tunc monstrum dicitur, cum similitudinem specificam non servat cum sua proxima principali causa: unde si canis ex semine humano procederet, monstrum esset».

causa», i genitori.

Si tratta di un significativo punto di scarto, che ha radici concettuali profonde. Sebbene la loro *origine* possa dirsi mostruosa i parti *dissimili* ma non *deformi* non sono veri e propri mostri, ma cani, serpenti o uomini di perfetta conformazione, identici a quelli comuni, nati in condizioni differenti da quelle convenzionali¹⁴⁰. La *deviatio* al fondamento della mostruosità consiste infatti, in senso proprio, *non nella degenerazione di un corso finalistico* teso alla riproduzione della specie dei genitori e del simile dal simile – come ritenevano gli scolastici gesuiti – ma nella mera conformazione e nella «inusitata structura» (del tutto *accidentale*) del vivente, e segnatamente nell'*essenza* che per via di questa «inusitata structura» viene assegnata alla singola sostanza.

Per Liceti, infatti, la dissomiglianza dall'individuo generante è condizione necessaria¹⁴¹ *ma non sufficiente* a stabilire nel mostro una differenza *per sostanza* rispetto agli individui generati in modo perfetto (ovvero a quegli individui in cui la riproduzione della specie avviene correttamente). Un individuo generato da un genitore di una data specie, che risulti costituito in modo perfetto, tanto da poter essere classificato sotto una qualsiasi specie differente da quella del genitore, non quindi è «vere» un mostro; d'altro canto osservando una rana partorita da una donna e ignorandone l'origine “mostruosa”, nessuno proverà orrore¹⁴².

Sotto un aspetto fondamentale, quindi, Liceti appare concordare con quanto sostenuto da Toledo: la natura devia «a dispositione recta» soltanto in relazione alla forma *specificata* di un certo organismo, e mai nell'organismo inteso in senso generale; pertanto egli sembra concordare con il gesuita sul fatto che «non [...] ex homine nascitur oliva, nec ex arboris semine animal, aut lapis: sicut error artis nunquam est tantus, ut in totum deviet ab effectu recto artis»: il mostro è a tutti gli effetti iscritto nel genere dei corpi viventi e sotto questo aspetto la sua nascita non comporta alcun “errore” di natura, giacché l'errore nel genere è una contraddizione in termini.

Eppure tale assunzione, che per gli scolastici gesuiti significava semplicemente assolvere l'attività teleologica della *physis* da una generazione *intenzionale* e “prima” dei mostri, attribuendo quest'ultima alla deviazione dalla specie, assume per il medico genovese¹⁴³, un significato differente: la produzione del mostro è sempre la produzione di una *singola essenza* mostruosa, e pertanto non coincide né con la produzione di una *specie* mostruosa né con un evento naturale “curioso”. Nel caso descritto di una rana partorita da una donna, quindi, non ci troviamo di fronte ad alcuna mostruosità in senso stretto, giacché si tratta di un individuo dotato di *tutte le caratteristiche essenziali* sufficienti a costituire con il genere animale la specie “rana” e quindi a descrivere, nella sua essenza, una rana “completa”. Esso è inoltre un evento che, sebbene insolito, non presenta un carattere sovranaturale, giacché i motivi di questi fenomeni possono essere ritrovati – come abbiamo già

¹⁴⁰ Liceti lo ribadirà al termine del primo libro, Liceti, pp. 42-43.

¹⁴¹ E infatti Liceti ricorda che il mostro è «suis genitoribus valde dissimilia».

¹⁴² L'orrore sarà contemplato nella “autentica” definizione del mostro, v. *Infra*.

¹⁴³ Mutuiamo la definizione del frontespizio dell'opera, dove Liceti è detto *Genuensis*, come lui stesso in vita amava definirsi. Egli, tuttavia, è originario di Rapallo, cittadina della provincia di Genova, dove nacque nel 1577.

visto in altri autori – nella natura stessa.

Viceversa l'«homo trimanus» è un individuo che, per ragioni accidentali in cui ci addentreremo in seguito, è dotato di una caratteristica essenziale – quella di avere tre mani – che ne impedisce la piena sussunzione sotto la specie “uomo”, così come il nato «semicanis» o il cavallo generato con testa umana. Ciò perché la responsabilità della mostruosità va ascritta *esclusivamente* al rapporto logico-biologico che, *nell'essenza della sostanza individuale* del mostro, declina il genere “animale” o “vegetale” in modo contraddittorio rispetto alla (pretesa) specie di appartenenza dell'individuo. Al contrario del caso della «rana, vel serpens ex mulieris utero exiens» la generazione di un uomo «semicanis» è la produzione di un individuo che *sarebbe dovuto* essere uomo ma che presenta caratteristiche anatomofisiologiche “inusitate” e tali per cui la sua essenza (di sostanza composta) non permette di definirlo pienamente tale. La natura specifica del mostro è quindi sempre reperita per approssimazione con gli individui appartenenti al genere e alla specie di cui esso si ritiene sia una deviazione, ma proprio questa approssimazione ne testimonia la mostruosità.

La “trasgressione” biologica – per riprendere i termini di Foucault – che porta a classificare un organismo come mostruoso non risiede quindi *nel corso della natura*, inteso come la continuità tra le cause della generazione del vivente. Essa è completamente collocata *all'interno* dell'organismo stesso originando un paradosso secondo cui il mostro non è nulla più di un particolare individuo *deforme* e che la causa della sua mostruosità risiede nella sua particolarità stessa. Quest'ultima, infatti, non è a sua volta mostruosa per essenza, o, meglio, non lo è se non per il fatto che la sua essenza contempla un rapporto, quello con la specie, che alcune condizioni accidentali contraddicono. Se infatti esso fosse generato da un individuo identico a sé, non potrebbe essere considerato un mostro; e allo stesso modo non sarebbe mostro se esso appartenesse ad una razza che, per quanto rara, fosse in grado di garantirgli un'appartenenza di specie.

Si può quindi rilevare qualche affinità – ma anche qualche divergenza – tra Liceti e i «Nominales» menzionati da Toledo, che considerano il mostro «quod effectum, quoad ipsius substantiam, intendunt». Intesi in quanto semplici sostanze gli “errori di natura” non sono formalmente mostri, ma individui naturali dotati di caratteristiche accidentali, così come lo sono gli individui “perfetti”, quelli non-mostruosi generati da genitori di specie differenti, o quelli appartenenti a razze “bizzarre” e impropriamente definite mostruose. Eppure considerati *nell'essenza* della loro sostanza quegli stessi individui sono mostruosi, proprio perché nella loro individualità biologica son in rapporto con il genere dei corpi viventi – a cui non possono non appartenere – e costituiscono una contraddizione con la *specie* a cui si approssimano.

Ancor di più, quindi, la natura è qui sollevata dalla responsabilità delle generazioni anomale: essa non ha nei confronti dei suoi “errori” alcuna causalità diretta se non di essere la sostanza entro la quale, come epifenomeni, si generano le deformità individuali, e quindi delle contraddizioni nel riconoscimento della specie. L'anomalia è sempre *già* effetto di una finalità “prima”, intrinseca alla natura – la generazione del vivente – che piuttosto che esserne trasgredita, la fonda; allo stesso modo le cause “impedienti” che deviano la finalità non sono la causa diretta né

“intenzionale” – come riteneva Toledo – del mostro, bensì la causa di un individuo naturale, che in seconda battuta, *nella sua essenza* è mostruoso. Pertanto la nascita del mostro non ha alcuna possibilità di sovvertire e violare l'assetto specifico della natura e della sua organizzazione teleologica; esso è, da un punto di vista *ontologico*, un evento “bizzarro” in essa, che eppure, per il rapporto che intrattiene con altre creature, produce da sé la mostruosità. Perciò Liceti ricorderà che la dizione comunemente usata, secondo la quale «Naturam in monstrorum procreatione suo fine frustrari» non è del tutto esatta, poiché «revera non frustratur suo fine, quia illius partem essentialem, ac potiore assequitur natura monstra progignens»¹⁴⁴.

Ulteriore prova di questo approccio di Liceti è forse il fatto che solo due elementi risultano ora indispensabili all'autentica definizione del mostro, che il medico genovese enuncia al termine del primo libro:

Monstrum esse subcaeleste vivens membrorum enormi constitutione videntibus horrorem cum admiratione incutiens, raro admodum nascens, ex secundario naturae institutio genitum propter aliquod impedimentum in principiis suae conformationis¹⁴⁵.

Il primo elemento richiesto è che il mostro sia un «corpus vivens, quia in solis viventibus propria monstra contingunt; quum in ceteris inanimis prodigia, et ostenta, portentaque, contingere valeant in plerisque monstris similia, sed non vere monstra»¹⁴⁶; il secondo è che esso sia uno *specifico* vivente che presenta delle malformazioni strutturali. Alla luce di quanto si è detto sarà forse superfluo notare che la definizione contempla ancora una volta un rapporto tra il genere «corpus vivens» e l'individuo deforme, e risiede nell'impossibilità di questo rapporto di riconoscersi in una specie.

In linea con gli autori scolastici già considerati Liceti sostiene che le cause del mostro siano da ricercare esclusivamente nel corso della natura; tuttavia, proprio perché il mostro è da considerarsi un evento meramente naturale, esso, «ut quivis alius effectus naturae»¹⁴⁷ è esaurito da quattro tipologie di cause, che coincidono esplicitamente con le quattro cause “strutturali” della natura esposte da Aristotele in *Physica II*: «materiam, formam, effectricem causam, atque finalem»¹⁴⁸.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 29.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 41.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 34.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 26.

¹⁴⁸ *Ibid.* La nascita di mostri è innanzitutto un fenomeno dipendente dalla realtà *materiale*, «quia naturaliter ex nihilo nihil fieri potest; et quicquid natura molitur, sive id substantia fuerit, sive accidens, non nisi ex praeeistente subiecto, ut ex materiali principio, efficit». Ma il mostro ha anche delle cause formali, giacché «eorum a natura constitutio, quae generatio est, Aristoteleo monitu, idcirco natura nuncupatur, quia est via in naturam praecipuam, quae forma esse constituitur ab eodem Philosopho: habuit autem hoc rerum naturalium generatio ad differentiam constitutionis rerum artificiosarum, quia operatio artis non semper eam formam assequitur, ad cuius adeptionem ab artifice dirigitur». I mostri, dunque, «formalis causae non sunt expertia, quum a natura gignantur». Inoltre «effectricem necessario causam habere oportet quaecumque quovismodo producuntur; siquidem nihil fit usquam, quod ab aliquo efficiente non procreetur; nullusque reperitur effectus absque agente causa»⁷ E infine «omnia, quaecumque [natura] producit, propter determinatum procreat finem»⁷, e pertanto il mostro ha anche cause di tipo finale (*Ivi*, pp. 26-27).

L'originalità della riflessione di Liceti sta forse, qui, nell'iscrivere l'evento mostruoso nello schema-base della metafisica della natura aristotelica, "dissolvendolo" di fatto in essa. Questa operazione è complementare, d'altra parte, a quella con cui il medico genovese ambisce a negare quasi del tutto il valore profetico del mostro, isolando la *physis* su un altro fronte, quello teologico, da ogni possibile ingerenza e deformazione. Una discussione piuttosto articolata, sulla quale, qui, non è possibile soffermarsi a dovere, si svolge nel cap. II¹⁴⁹. Qui Liceti nega la definizione fornita da Isidoro di Siviglia (e da Cicerone) del mostro come ciò che *mostra* il futuro e ovviamente ribadisce in suo luogo la definizione aristotelica del mostro come «peccata et laesiones naturae non recte operantis». Ciò non significa tuttavia per Liceti negare del tutto alle nascite mostruose un possibile valore teologico. Egli ritiene credibile che «posse Deum optimum, et omnia monstrorum genera mirabiliter procreare, et iis creatis uti ad mondendos homines de futuris»¹⁵⁰. Ma al tempo stesso questa non è che una *possibilità*, giacché «non arbitramur, quae reipsa hucusque nata sunt monstra, ab uno Deo in hunc finem prodiisse»¹⁵¹. Come ribadirà al principio del secondo libro, Liceti considera Dio solo come una causa «remotissima, et comunissima»¹⁵² del mostro: e ciò per motivi essenzialmente *metafisici*, ovvero in quanto egli – «eminenter» e «non physice»¹⁵³ – concorre «cum omnibus agentibus infra se positis ad quorumlibet effectuum productionem»¹⁵⁴.

Vediamo dunque nel dettaglio questa "declinazione" tutta fisica del mostro e questa "diffrazione" della mostruosità nelle quattro cause dominanti il regno fisico. Il primo dei quattro generi di cause del mostro preso in considerazione da Liceti è quello delle cause *finali*. Tutti gli «animantia» esistenti in natura «nullum sibi finem alium consequendum proponit, nisi perennem conservationem speciei eorum»; questo fine è ottenuto «generans unumquodque, procreando aliud sibi simile in specie aut essenziali, et accidentali simul; quae figura dicitur; consistitque in proportione partium corporis»¹⁵⁵. Giacché ovviamente «monstra species sint viventium nostratium; nullum alium in sui procreatione finem obtinere debent nisi speciei generantium aeternitatem»¹⁵⁶.

Il fine «proximus» del mostro è dunque di difficile realizzazione e coinciderà con il fine «communis, atque remotus» di tutti i viventi. I motivi sono evidenti: ogni vivente tende a «procreare sibi similia in specie tum secundum formam, quae animam respicit, tum etiam secundum materiam, quae in figura et in membrorum corporis constitutione, atque

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 5-7: «Monstri etymologia vulgaris, quasi res eventuras monstrent, confutatur: vera et propria proponitur».

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 7.

¹⁵¹ *Ibid.* E d'altra parte sono molti, secondo Liceti, i motivi per non credere ad una natura teologica dei mostri: secondo una vasta letteratura essi appaiono sovente in Africa – «ubi nulli degunt homines» che potrebbero giovare di una predizione – o «apud infideles», che certamente Dio non aiuterebbe mediante prodigi; inoltre «in sacris letteris nullum à Deo monstrum procreatum legimus in hoc genere, licet multa olim prodigia fecerit» (*Ibid.*).

¹⁵² *Ivi*, p. 52.

¹⁵³ *Ivi*, p. 53.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 52.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 28.

¹⁵⁶ *Ibid.*

organization consistit»¹⁵⁷. Al contrario degli altri «animantia», tuttavia, i mostri sono «errata naturae in operatione sua impeditae» in cui la natura, non potendo per ragioni accidentali «efficere quod vellet», «efficit quod valet» e «procreat in eadem specie substantiali sibi simile animatum, sed in membrorum constitutione sibi dissimile»¹⁵⁸. Ecco perciò che i mostri non possono raggiungere il fine di perpetrare la specie generando il simile; eppure essi possono, nella loro dissomiglianza dagli individui perfetti, generare la specie generando il diverso da sé, ovvero l'animale non-mostroso: «ita ergo finis monstrorum est conservare speciem essentialem suorum genitorum in materia dissimiliter organizzata»¹⁵⁹.

In secondo luogo Liceti prende in considerazione le cause *formali* del mostro, che in un certo senso – sostiene il medico genovese – coincidono con quelle precedentemente esaminate. Il perché appare presto chiaro: la forma è l'obbiettivo al quale la natura guarda nella generazione animale e che la generazione stesa tende a riprodurre. Il rapporto del mostro con la forma è tuttavia duplice: «monstra etiam obtineant duplicem causam formalem, remotam et proximam»¹⁶⁰. Il discrimine tra questi due tipi di cause è che «omnis causa proxima est propria solius ejus effectus causa, cui proxima dicitur», mentre la remota «est comunis etiam alijs effectibus in eodem genere contentis»¹⁶¹. Pertanto, giacché si considerano i mostri in quanto «peccata naturae», la loro forma *remota* «erit forma cunctis animantibus» e la loro forma *proxima* sarà al contrario la forma «viventium quatenus viventia sunt»¹⁶². La forma remota è quindi l'*anima*, «quae communis est viventibus etiam perfectis, quae speciem constituunt monstro congeneam: dividitur enim animatum subcaeleste in monstrosum, et bene conformatum». L'anima è infatti l'atto del corpo organico e il mostro – pur nella sua disorganizzazione delle parti – è un corpo organico informato da essa. La sua forma *specificata* o «proxima», al contrario «nulla est alia quam mala corporis constitutio, deformique membrorum organizatio, et omnino vitiata partium conformatio», ovvero la deforme conformazione fisica che caratterizza e individua quell'anima come la *forma* di un mostro – e soprattutto di *quello specifico* mostro.

Questa distinzione permette Liceti una precisazione significativa, che conferma forse quanto abbiamo premesso: la natura erra sempre nello specifico, ovvero nella forma individuale o «proxima» e mai nella forma «remota»: «etenim ea sit anima; et anima sit natura una, et similaris, sive simplex». L'anima è causa formale del mostro soltanto in quanto occasione della sua nascita; essa non è tuttavia all'origine della *mostruosità*, che va piuttosto attribuita a causa impedienti che sviano la generazione dal suo retto sviluppo. Infatti l'«error naturae»

in monstri procreatione consistit post animationem materiae in ejus organizatione; siquidem natura generans animantia nostrantia in subditam sibi materiam, praeter animam, quae substantialis forma nuncupatur, miram accidentalem construit formam, quae multiplicem membrorum variorum

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 29.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 30.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

structuram, nexum, figuram, molemque complectitur¹⁶³.

In questo processo sono molti gli errori in cui la *vis* generativa può incappare, generando di fatto l'organismo mostruoso e, con esso, la sua forma «proxima», che «nihil esse aliud quam vitiatam membrorum corporis sub caelo viventis conformationem»¹⁶⁴.

Come terzo genere di cause del mostro Liceti esamina poi le cause *materiali*. Anche in questo caso le cause materiali del mostro «ut aliarum rerum omnium corporearum sub caelo degentium» sono duplici: «altera remota, et communis; altera vera et proxima, et propria»¹⁶⁵. L'accezione dei termini *remota* e *proxima* è qui la medesima impiegata nel caso precedente; perciò «materia monstrorum remota communis erit materia cunctis animatibus subcaelestibus» mentre la «materia [...] monstrorum proxima est ipsum corpus animatum, seu vivens subcaeleste»¹⁶⁶. È infatti già stato detto – Liceti ritorna sulla questione – che «monstri in mala conformatione consistere» e che «organizatio vero a natura fiat operante in conceptum jam factum»¹⁶⁷. Pertanto la «materia vitiatae organizationis susceptiva, et proinde materia monstrorum proxima necessario est corpus vivens subcaeleste». *Subcaeleste*, giacché i mostri «contingunt» là dove vi è generazione e corruzione; *vivens*, poiché, come già detto, il mostro differisce dagli *inanimis* prodigiosi.

C'è poi una specificazione piuttosto significativa: gli *animantia* sono occasione di nascite mostruose non solamente nel processo di generazione che subiscono nell'utero, ma anche in tutte le fasi di sviluppo e sussistenza successive. Secondo la dottrina aristotelica della generazione – di cui Liceti è uno strenuo difensore –, infatti, si conoscono tre fasi di sviluppo del vivente, e quindi di possibilità di generazione del corpo mostruoso: una prima fase in cui l'embrione «unicam habet animam vegetalem»¹⁶⁸ che coordina l'attività di “modellamento” della materia; una fase successiva in cui il feto già sviluppato «suscipit [animam] sentientem»¹⁶⁹ assurgendo alla condizione animale; un'ultima fase «extra uterum» in cui l'anima, divenuta razionale, provvede alla sussistenza del vivente mediante una nutrizione extrauterina. Nessuna di queste tre fasi di accrescimento e sostentamento dell'organismo è esente dalla generazione di mostri¹⁷⁰.

Analogamente, infatti, il mostro può avere origine «ab initio in alvo materna simul cum organizatione foetus» o «extra uterum» in «adultis jam animalibus» «ob malam organizationem alimento»¹⁷¹. Ciò perché la «monstri materia proxima generatim non est vegetans solum, non animal tantum, non homo; sed corpus vivens subcaeleste universe sumptum»¹⁷².

¹⁶³ *Ivi*, pp. 31-32.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 32.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 33.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 34.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*: «quumque natura errans in conformatione membrorum semper monstrum constituat, sive peccet in organizatione prima dum foetus solam habet animam vegetalem, sive in media, dum etiam sensitricem obtinens animal est, sive in ultima, dum homo natus est».

¹⁷¹ *Ivi*, p. 36.

¹⁷² Nei capitoli precedenti, il terzo, il quarto e il quinto, Liceti si era soffermato a

Ultimo genere di cause del mostro è quello delle cause *efficienti*. Anche in questo caso Liceti si sofferma su una preventiva distinzione tra cause prossime e remote. L'agente efficiente prossimo si divide in «*primarium, coadiuvans, secundarium et instrumentale*»¹⁷³; le cause efficienti remote sono al contrario due: «*prima quidem est Deus Optimus*»; «*secunda [...] est caeleste corpus, quod motu suo perenni, et luminis opera physice gubernat omnia efficientia nostratia*»¹⁷⁴.

Dunque Liceti si sofferma a descrivere queste cause efficienti, iniziando dal primo gruppo, quello delle cause *prossime*. Per ciò che riguarda l'efficiente prossimo *strumentale*, esso è il «*calor maternorum viscerum*»; la causa prossima *secondaria* è invece il «*matris uterus*»; quella *coadiuvante*, al contrario, «*est matris anima*»¹⁷⁵. L'efficiente prossimo *primario* del mostro richiede infine un'ulteriore distinzione, quella tra il «*principium quod agit, in Scholis adaequatum dicitur*»¹⁷⁶, che è la «*feminis portio magis spirituosa; unde spermati foecunditas intest*» e il «*principium quo primo adaequatum efficiens agit*», ovvero l'«*anima feminis*»¹⁷⁷.

Ecco tuttavia a quest'altezza ricomparire la coppia *causa impedita-causa impediante* già reperita nei commentari gesuiti:

Vis organizatrix non impedita semper animantis membra sine ullo errore constituit; et errat in eorum conformatione solum, quando aliqua ex causa impeditur quo minus valeat munus suum recte obire, ac proposito sibi sine integre potiri¹⁷⁸.

Esaurita l'enumerazione e la descrizione delle cause di nascite mostruose Liceti dedica i capitoli conclusivi del primo libro ad alcune conclusioni di massima, che per la maggior parte confermano le premesse iniziali. Il testo è molto ridondante di ripetizioni, perciò ne riportiamo solamente gli assunti principali.

Innanzitutto è necessario per Liceti stabilire se i mostri siano sostanze oppure accidenti di altre sostanze; da quanto si è detto, tuttavia, risulta evidente che «*monstra non esse accidentia [...], quod corpora sunt vitam habentia et animata; quae omnia in genere substantiae ab*

dimostrare la reale esistenza dei mostri biologici. Nel far ciò egli aveva seguito la classica tripartizione aristotelica del *De Anima*, molto diffusa nei trattati e nei commentari della sua epoca, che pone in successione un'anima vegetativa, un'anima sensitiva e un'anima razionale. Attenendosi a questo schema Liceti sottolineava che esistono mostri umani (*Ivi*, pp. 8-14) (anima razionale), poi che esistono mostri animali (*Ivi*, pp. 15-22) (anima sensitiva) e dunque che esistono mostri anche nel regno vegetale (*Ivi*, pp. 23-26) (anima vegetativa). Il motivo di questa scelta risulta ora evidente: il mostro è qui, come abbiamo detto, direttamente legato alla sua struttura biologica e quest'ultima è, per un fedele aristotelico qual è il medico genovese, determinata dalla funzione di *forma informans* svolta dall'anima. Evidenziare che la mostruosità è presente in tutti e tre i regni significa mostrare che non una particolare anima – e quindi non un particolare regno biologico – è la causa delle nascite mostruose. Da quanto detto risulta quindi chiaro che «*non solum in humana natura monstra contingunt, verum etiam in brutis, et in stirpibus*», come prima è stato mostrato (*Ivi*, p. 34).

¹⁷³ *Ivi*, p. 37.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 38.

¹⁷⁸ *Ibid.*

Aristotele reponuntur»¹⁷⁹. Tuttavia delle sostanze corporee «*quae omnes Aristoteli ex materia et forma constituuntur*», alcune sono sostanze

non solum ex parte materiae, verum etiam ex parte formae, ut homo, leo, et ide generis aliaquae propterea pure substantiae, ac maxime substantiae recte dicuntur,

altre invece

substantiae sunt solum ex parte materiae, non item ex parte formae; ut domus, navis, statua, quae constituuntur in esse per figuram, quam esse accidentalem qualitatem nemo non novit ex *Aristotele*; cui talia fieri simpliciter, et esse substantias aperte decretum est; licet minus substantias esse alibi consiteatur.

Giacché, quindi, i mostri «constituuntur in esse per miram deformitatem»¹⁸⁰ essi «non pure ac maxime substantiae, sed erunt substantiae ratione materiae solius, ut navis, domus, et statua, forma accidentalem obtinentia»¹⁸¹. In quanto vivente il mostro condivide quindi con le creature “perfette” la sostanza in senso ampio, e in questo caso esso è «ut homo, leo, et ide generis aliaquae propterea pure substantiae». Ma in quanto *mostro* – ovvero considerato nella caratteristica essenziale che permette di definirlo come tale – la sostanza della sua mostruosità è in una «miram deformitatem» della materia. «Mira», e non semplicemente «rara», Liceti non si stanca di sottolinearlo, giacché questo, egli ribadisce, è il vero dominio naturale del mostro: una «subcaeleste vivens membrorum constitutione videntibus horrerem cum admiratione inctiens, raro admodum nascens»¹⁸².

Inoltre è essenziale per Liceti ribadire che i mostri non hanno origine «ex primario naturae instituto». La natura, infatti, «bonum, pulchrum et perfectum, sibusque omnino consimile procreare intendit non solum in specie substantiali, sed etiam accidentali», mentre i mostri sono «naturae parenteum singulorum dissimilia, imperfecta et mire deformia»¹⁸³. Perciò essi sono il prodotto di un'azione naturale corrotta, alla quale la natura in senso stretto non coopera e che essa produce solamente per una tendenza interna a fare il meglio che può.¹⁸⁴ Tali conclusioni confermano le premesse dettate nei capitoli introduttivi e ribadite a più riprese fin qui: il mostro è un vivente sublunare caratterizzato da una deformità fisica imputabile alla materia; quest'ultima ne è tuttavia anche il *principium individuationis* – come nella miglior tradizione aristotelica – e nella forma da essa «deducta» risiede la forma specifica del singolo, individuale mostro¹⁸⁵.

Infine, nell'ultimo capitolo del primo libro, alla luce delle analisi

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 39.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ivi*, p. 40.

¹⁸² *Ivi*, p. 41.

¹⁸³ *Ivi*, p. 40.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 40-41. Secondo il precetto aristotelico che è stato già ribadito nei testi gesuiti, infatti, «ubi [...] natura efficere nequit opus perfectissimum, quod vellet; efficit imperfectum quod potest».

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 42.

riguardanti le cause *generatim* delle nascite mostruose e alla luce delle considerazioni sul principio di distinzione individuale dei mostri, Liceti si sofferma in modo piuttosto originale sulla questione della *specie* degli individui mostruosi, sulla cui importanza ci siamo già soffermati. Forse abbiamo qui una conferma del “nominalismo” teratologico di Liceti, giacché le specie mostruose altro non sembrano essere che ordini nei quali gli individui possono essere raggruppati in base alla loro origine o a delle caratteristiche peculiari.

Considerati in quanto *mostri* i corpi viventi deformati possono essere divisi in tre specie, in riferimento a tre tipologie di cause¹⁸⁶: 1) la «materia proxima», 2) il «tempus originis» e la 3) «forma essentialis». Per quel che riguarda la materia *proxima* essa è soggetta due sottodivisioni: una prima, secondo la quale il mostro si sottodivide a sua volta in «tria suprema genera» – ovvero «vegetativum, sensitivum et intellectivum, siquidem totidem sun subcaelestium viventium spremae species, planta, brutum animal, et homo»¹⁸⁷ – e una seconda, secondo cui gli individui mostruosi sono suddivisi «pro varietate membrorum corporis, in quibus conformatio vitari potest»¹⁸⁸. È tuttavia, aggiunge Liceti, una distinzione evidente e priva di grande importanza.

In relazione invece al «tempus originis» la fonte è direttamente Aristotele, ma anche in questo caso «duplex observatur». Taluni mostri, infatti, «fiunt a natura extra uterum maternum»¹⁸⁹, mentre altri - «longe plurima» - sono generati «in utero matris»¹⁹⁰.

In terzo luogo Liceti considera il mostro sotto l'aspetto della *forma essentialis*. In questo caso, allorché l'«essentialis monstrorum forma sit vitata, insueta et mira membrorum corporis compositio», si può sottodividere il mostro in «uniforme ac multiforme». Il mostro *multiforme* «constat ec partibus membra viventium diversae speciei aemulatus»; il mostro *uniforme*, al contrario, è quello che presenta una conformazione anomala di parti, ma di parti precipue di una sola specie. In entrambi i casi si presentano ulteriori sottodivisioni. Il mostro *uniforme*

est mutilum, ut infans absque cruribus ortus, absque brachiis; aut excedens, ut puella biceps; aut est monstrum ancipitis naturae, ut infans duplici capite sine pedibus; aut est monstrum difforme, ut infans habens membra transposita, oculos in pectore, menum in collo, testiculos intra ventrem reconditos; aut est monstrum informe, ut infans rotundus *Hippocratis*; aut est monstrum enorme, ut infans semilapideus¹⁹¹.

Il mostro *multiforme*, invece, si suddivide

¹⁸⁶ Che ricordano piuttosto da vicino quanto abbiamo visto in Toledo, f. 76, c. 1: «Primo secundum quantitatem, [...] Secundo cum non est debita qualitas, [...] Tertio cum tempus non observatur».

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 46.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 47. E in questo caso Liceti intraprende un'ampia digressione sui casi conosciuti – comprendente interessanti considerazioni sulla degenerazione dall'uomo all'animale – sulla quale ora non ci soffermiamo.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 48.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 48.

in illud, quod constat ex partibus variorum individuorum in eadem specie, ut mulier virili capite; atque in illud, quod coagmentatur ex partibus membra viventium diverae speciei in eodem genere propinquo referentibus, ut infans semicanis, centaurus, minotaurus; et in id, quod constat ex partibus membra viventium diversi generis propinqui aemulantibus, ut puer anserinis pedibus, et alatus, et faciem haben ranalem, ex humanis membris et avium; imperfectiorumve animantium partibus constitutus: ac denique monstrum multiforme constare poterit ex membris referentibus partes viventium in vario genere penitus; ut homo semidaemon ex muliere natus¹⁹².

<i>Ragione della mostruosità</i>		<i>Tipologia di mostro</i>
<i>Materia proxima</i>		Mostro vegetale
		Mostro animale (<i>sensitivum</i>)
		Mostro intellettuale
<i>Tempus originis</i>		Mostro nato <i>in utero</i>
		Mostro nato <i>extra utero</i>
<i>Forma essentialis</i>	Uniforme	Mostro mutilo
		Mostro eccedente
		Mostro difforme
		Mostro informe
		Mostro enorme
	Multiforme	Mostro da parti di vari individui di stessa specie e genere
	Mostro da parti di vari individui di diversa specie e stesso genere	
	Mostro da parti di vari individui di diversa specie e genere	

3. Conclusioni

Giunti ai primi decenni del XVII secolo ecco dunque il mostro biologico progressivamente osteso, “aperto” sul tavolo anatomico della metafisica, dissezionato e quasi del tutto esaurito nell'attività ordinaria della natura. Eppure, per far sì che esso si concili con la *physis* intesa come insieme ordinato di eventi non si deve attendere l'età moderna: il mostruoso è già per Agostino, Isidoro e una lunga schiera di autori, un prodotto *interno* alla natura che, piuttosto che violarne le strutture fondamentali, ne contraddice l'interpretazione «nota». L'“errore di natura” non rappresenta mai, dunque, un'eversiva eccezione dell'onnipresenza e dell'univocità metafisica dell'ordine, bensì al massimo un tangibile segno dell'incapacità della ragione umana di abbracciare completamente le ragioni ultime della creazione, che sono ad ogni modo

¹⁹² *Ivi*, pp. 48-49.

teologiche.

Siamo ben distanti, quindi, dall'idea, affermata da Foucault, del mostro come una «transgression [...] des limites naturelles, transgression des classifications, [...] transgression de la loi comme tableau» che «mette en cause une certaine interdiction de la loi civile, religieuse, ou divine». Tutto al contrario esso sembra addirittura ritenuto, alla fine dell'età antica e ancora al principio del medioevo, come uno strumento di questa “legge” (che legge in senso settecentesco ancora non è) al fondamento del mondo naturale e delle sue articolazioni interne. E questo per un motivo ben preciso: il mostro – come ricorda già Agostino – è *creatura* di Dio; e quest'ultimo non sovverte il suo stesso operato senza una ragione fondante per quell'operato stesso.

Analogamente il mostro è creatura di Dio anche per quella tradizione aristotelizzante che tenta di isolare il nesso che lega la *potentia dei* con un ordinamento autonomo e interno del mondo naturale. In questo caso il mostro dipende solo in senso “secondo” da Dio, che compie l’“errore” di una creazione imperfetta sempre per il tramite di un *medium*, la natura, che sotto alcuni aspetti impiega “una parte” dell'onnipotenza divina a suo piacimento.

Eppure è solo con l'aristotelismo eclettico dei gesuiti che questo rapporto con la natura costituisce per Dio, come nota Des Chene, una sorta di legame a doppia mandata, in cui la libertà divina deve conciliarsi con l'indissolubilità perlomeno ontologica della sua creazione. Anche qui, tuttavia, il mostro non è fuori da alcuna legge, ma anzi, quasi del tutto distinto dal prodigio in cui ancora Paré lo collocava, esso è completamente assorbito dal mondo naturale, dalla sua interna tensione teleologica, dalla sua spinta a perpetuarsi e perfezionarsi senza sosta. La responsabilità del mostro è tutta nelle cause *seconde*, ovvero in cause accidentali e indifferenti all'essenza più vera della natura; la sua generazione non ha quindi un vero e proprio significato *metafisico*.

Nel caso poi di Liceti, che rappresenta la punta estrema di questa tendenza, sembra di trovarsi addirittura innanzi a un'assoluzione delle stesse cause seconde, operata mediante un'interpretazione ontologico-nominale della mostruosità, tutta volta a collocare la *ratio* di quest'ultima nell'essenza della singola sostanza vivente e nel suo rapporto con i suoi (dis)simili, piuttosto che nell'operare perfetto della natura. È pur vero, d'altro canto, che il mostro «c'est essentiellement le mixte», ma questo non comporta che la natura, nel mostro, si contraddica, giacché la possibilità di questa contraddizione è sempre già limitata all'universo *specifico*, o addirittura individuale; dettagli che la natura guarda appena nel suo operare.

Si obietterà: questa costante preoccupazione per una possibile “responsabilità” delle nascite mostruose, da cui tutti questi autori sembrano voler assolvere – a seconda della loro concezione della natura – talvolta Dio, talvolta la sua creazione, testimonia proprio una concezione del mostro come “violazione”. E ciò è senz'altro vero: come abbiamo detto, infatti, è impossibile negare la funzione dialettica che la mostruosità ha rappresentato, e rappresenta tutt'oggi, rispetto all' “ortodossia” del normale. Eppure non si tratta, qui, di preservare dalla violazione un ordine biologico-giuridico, quanto piuttosto un modello *metafisico* in cui la creazione – e la nozione che di essa noi abbiamo – è concettualmente

radicata.

Perciò nessuno di questi autori, come nota lo stesso Foucault, articola una risposta “legale” del mostro, giacché una concezione legale di esso sembra non essere neppure proposta. La violazione prodotta dal mostro è sempre già corretta da una supremazia del Creatore sulla creatura, del significato sul significante e dell'ordine sull'ordinato, che talvolta, per una concezione profetica della mostruosità, il mostro esprime ma che certamente esso non può violare, giacché non è mai, come crede il filosofo francese, «l'être en qui se lit le mélange de deux règnes», quanto l'essere, lo abbiamo visto, in cui si presenta la mescolanza di due *specie*. Allo stesso modo, perciò, i casi di gemelli congiunti o di ermafroditismo a cui la lettura foucaultiana fa riferimento sottolineando come essi creino sgomento al diritto canonico¹⁹³ non costituiscono enigma se non per la ragione umana e per il ministero di perpetuazione della Grazia divina che, nel caso dell'istituzione ecclesiastica essa crede le sia stato assegnato.

Tuttavia, nel concludere, vogliamo sottolineare mediante una suggestione che le osservazioni di Foucault, minate forse da una lettura anacronistica del concetto di legge, non risultano del tutto fantasiose. Il mostro “nominale” di Liceti anticipa di non molti anni la discussione degli “errori di natura” presente nella *Meditatio Sexta* di Descartes, discussione di cui qui non è stato possibile occuparci ma di cui Annie Bitbol-Hespériès ha ben evidenziato, in un recente saggio, le premesse teoriche e le conseguenze scientifiche¹⁹⁴. La teo-dicea del mostro presentata da Descartes fa tutt'uno con una concezione meccanicista della cosmologia e della biologia per cui “l'errore di natura” è definitivamente “dissolto” in quelle che finalmente potremmo chiamare *leggi* in senso proprio della natura.

È questa rivoluzione, forse – e la fortunata rilettura materialista della biologia che da essa muoverà le mosse nel XVIII secolo – a rappresentare la premessa stessa di un'inedita alleanza tra sapere fisico e istituzione giuridica. Pensato il vivente (e il mostro che ne deriva) come del tutto immanente a una natura avulsa da ogni anelito di trascendenza e da ogni significazione escatologica è ora l'amministrazione “burocratica” – e con essa un concetto del tutto istituzionale di legge – a prendersi in carico la responsabilità della corretta generazione e della corretta *edificazione* del vivente. Ecco che il mostro biologico – che biologico in senso “primo” più non è – diviene ora «hors de la loi», suscettibile di *punizione, coercizione e correzione* *.

¹⁹³ Sulla questione si v. l'illuminante saggio di A. Bitbol-Hespériès, *Conjoined Twins and Limits of our Reason*, in Ch. T. Wolfe (ed.), *Monsters and philosophy*, cit., pp. 61-107. Sul “mostruoso” cartesiano si v. inoltre J. Gil, *Monstres*, tr. it. cit., pp. 64-94, V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, pp. 128-133.

¹⁹⁴ *Ibid.*

* Ringrazio per l'aiuto nella revisione di questo testo Marzia Caciolini e Manlio Perugini.