

AA.VV., *Natura e storia*. Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Università degli studi di Napoli «L'Orientale», in collaborazione con l'Université de Bourgogne e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli, 5-7 dicembre 2002), a cura di L. Bianchi, Napoli, Liguori Editore, 2005, pp. 382.

L'argomento del volume a cura di Lorenzo Bianchi, «Natura e storia», è dei più vasti e onnicomprensivi come s'immagina dal titolo; ma si tratta anche di uno dei più affascinanti binomi teoretici, potremmo definirlo così, della storia della filosofia moderna. Il tema, al centro del convegno di Napoli del dicembre 2002, abbraccia oltre quattro secoli di storia dal Cinquecento al Novecento, e qui ci limiteremo a trattare dei due secoli centrali, coperti dai primi dieci interventi, sulle filosofie di Sei e Settecento. Non ci soffermeremo pertanto sugli interventi della seconda parte del libro, centrati su Ottocento e Novecento: «Crise de l'historicisme et retour à l'idée de nature» (R. Quilliot); «Il fondo opaco della natura umana. Itinerari dell'antropologia del Novecento» (R. Bonito-Oliva); «Quelques notes à propos d'un classique, La Terre et l'évolution humaine de Lucien Febvre. Dialogue entre les sciences de la nature et l'historiographie» (M. Benaiteau); «Debolezza. Del consiglio di Peter Szondi a Theodor Wiesengrund Adorno se incontrare o meno Jakob Taubes» (G. La Guardia); «Origine e storia nel Cassirer postumo» (G. Raio); «Interpretazione ed empatia tra naturalismo e scienza cognitiva» (A. Rainone); «Nature et Histoire chez Bachelard: un écho du rousseauisme?» (M. Perrot).

È possibile «tagliare» l'argomento da una prospettiva che lo afferri alla luce di un motivo conduttore comune che attraversa i diversi interventi: prendiamo il tema del *male*, il male fisico e morale nella natura e nella storia, e il reciproco intrecciarsi dei suoi due aspetti (fisico e morale) *tra* natura e storia.

Il tema è chiaramente leggibile, in filigrana, in molti degli interventi della prima parte, a iniziare dal saggio d'apertura, di Lorenzo Bianchi, su *Natura, politica e storia*, in un'opera postuma di Girolamo Cardano (1501-1576), il *Proxeneta, seu de prudentia civili liber* (Leida, 1627), ristampato nel 1673 con il titolo: *Arcana politica* e tradotto in Francia, ad opera del magistrato, avvocato del parlamento di Parigi, Augustin Quinet, nel 1645, con il titolo (più accattivante): *La science du monde ou la Sagesse civile de Cardan*.

Opera meno nota rispetto all'autobiografia del Cardano (*De vita propria liber*, postuma, 1643), al *De subtilitate* (1550); *De rerum varietate* (1557) o *l'Ars magna* (1545), il *Proxeneta* prende a oggetto d'indagine la figura dell'intermediario (il «prosseneta» appunto), ovvero il «mediatore» che consente all'uomo di liberarsi dai molteplici mali che l'affliggono nella vita di società. Tale figura assume da subito un significato che sta a cavallo tra la politica, la storia e la natura umane, caratterizzate, secondo Cardano in chiave *negativa* – è un'antropologia negativa (gli uomini sono naturalmente malvagi, perversi in molteplici maniere) che accomuna il *Proxeneta* ad altri testi della tradizione libertina. Bianchi evoca, a

ragione, il *Theophrastus redivivus* – anonimo esemplare dell'ateismo del *Grand Siècle* – come ricettacolo e sviluppo insieme di tale antropologia (p. 14), che rimedita la divisa plautina (*Asinaria*, vv. 494-495) dell'*homo homini lupus*. Tale è l'uomo, afferma Cardano, «quando non lo si conosce». Ma il *penchant* umano naturale verso il male e la malvagità, Bianchi lo rileva, si sgancia qui dal riferimento teologico al mito del peccato; machiavellianamente Cardano disgiunge la politica dalla morale, ma soprattutto opera uno stacco netto rispetto ad una visione *teleologica* della storia guidata dal fine della salvezza, concepita come evento della venuta del Cristo e della risurrezione. La storia di Cardano si radica nello studio attento, empirico e induttivo, dei *casi umani*. È una storia dell'individuale, della natura irriducibilmente individuale delle passioni umane. E si potrebbe utilmente far eco qui, in negativo, ad es. al pin tardo *Discours sur l'histoire universelle* (1680) di J.-B. Bossuet.

Interessante è al riguardo l'uso magico-naturalistico dell'astrologia che fa Cardano, come chiave di volta per afferrare il senso della libertà naturale dell'uomo e il suo nesso con il fato. Afferma Cardano: «Sembra dunque che il destino sia composto di due aspetti: di azione naturale, in quanto dipende dagli astri, e di azione volontaria in quanto dipende da Dio [...] Non sono dunque gli astri le cause degli eventi, ma ne creano le premesse ecc. Gli eventi, d'altronde, accadono in dipendenza da un errore o dalla prudenza di chi agisce» (pp. 20-21).

Il sapore ereticale di questa concezione del *fato*, di matrice a mio avviso evidentemente *stoica* e neo-stoica, che mina il rapporto tradizionale della natura e della grazia con la volontà umana, si coniuga in Cardano con l'attenzione al tema politico della «prudenza». La *phronesis* aristotelica è intesa da Cardano in un senso originalissimo; il *Proxeneta* potremmo definirlo appunto un manuale di saggezza (prudenza) pratica – il richiamo al *De la Sagesse* (1601) di Charron come parente prossimo è necessario – dove il filosofo analizza, caso per caso, i diversi mezzi offribili per guarire dal «male» del conflitto sociale, dal male della natura, e parare i colpi dell'avversario e della sorte. Mezzi che sono come delle *medicine pratiche* che non tengono alcun conto della precettistica di una morale eteronoma, posta fuori dell'esperienza politica della società del proprio tempo storico. L'elogio della dissimulazione pin o meno «onesta», per riprendere il titolo di un'opera celebre di Torquato Accetto (ma Cardano non nega utilità anche a quella disonesta, purché raggiunga il proprio scopo), si coniuga qui con la constatazione pessimistica che tra gli uomini non è dato altro tipo di rapporto che non sia quello conflittuale della «potenza» (p. 15). È il Cardano medico che parla.

Osserva Bianchi: «Il *Proxeneta*, che si pone essenzialmente come un testo pratico, insisterà piuttosto sulla possibilità di fornire indicazioni e consigli in grado di contrastare le avversità della fortuna e di aiutare a perseguire il conclamato ideale del "bene beateque vivere"». Il tracciato di questo protocollo comportamentistico della *Sagesse* civile fa leva su una forma di *sensibilità naturale* propria della prudenza, la quale valuta caso per caso, capitolo per capitolo, gli atti da compiere (p. 16). Il confronto con la politica e la storia, in Cardano, è fortemente condizionato, come afferma Bianchi, da «una prospettiva naturalistica

che lega ogni uomo a una predeterminata complessione o indole e lo colloca in un mondo tragicamente percorso da conflitti e tensioni irrisolte e sottoposto al continuo avvicinarsi della fortuna. Le stesse professioni, del resto – le diverse «artes» –, sviluppano attitudini che già si ritrovano in natura nei differenti animali» (p. 17). La medicina, dunque, e la scienza naturale, diventano «un modello che estende il proprio campo alla politica e all'arte del governo, come alla vita pratica e a quella sociale» (*ibidem*).

Il tema del male sociale (e morale) si connette con l'analisi delle passioni, altro capitolo fondamentale. L'incoercibilità delle passioni umane è da Cardano fatta valere come un *assoluto* che trova il proprio unico limite nella natura stessa che lo genera: «Questa nostra crudeltà non dura all'infinito, ma si ottunde con l'età, con i casi, con la lotta stessa». L'analisi dell'uso pratico delle passioni nei casi delle avversità politiche più diverse è uno dei fini principali di quest'opera. Il *Proxenetà* di Cardano, «testo singolare e a tratti inquietante», osserva Bianchi in conclusione, si pone all'incrocio tra filosofia naturalistica e *arcana politica*, metodi di controllo e direzione dell'agire politico che fanno eco ai grandi dibattiti del mondo culturale europeo, filosofico e politico, nell'età di Richelieu e di Mazarino.

Trasferendoci sul versante del *male fisico*, l'intervento di Letizia Gai su «Passioni, medicina e società: la riflessione mandevilliana», offre una sintesi stimolante di alcuni temi meno noti della filosofia del medico e moralista inglese, autore della celebre *Fable of Bees*. La tesi di Mandeville è nota: il male, i «vizi privati» non solo sono inevitabili, inespugnabili, ma addirittura necessari socialmente per il «pubblico vantaggio». Ora, se sul piano del male morale, la sua esistenza è ritenuta necessaria, al contrario sul piano fisico, il male è percepito dal Mandeville come una realtà altrettanto pervasiva e necessaria, ma che l'arte ha stavolta il compito di ridurre, arginare, controllare. L'interesse di Mandeville è rivolto in special modo alle malattie dello spirito. La Gai analizza l'opera meno nota dal titolo *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions* (1711, 1730³). Di nuovo, il tema delle passioni come fonte di dolore e/o di piacere e/o di malattia, diviene oggetto di studio, all'intersecarsi dell'analisi storica – l'adozione da parte di Mandeville dell'anamnesi medica: «discorso terapeutico» del medico dell'anima – e dell'approccio naturalistico, di matrice cartesiana. La melanconia, anche detta «il male dello studioso», non ha origine dal disequilibrio umorale della bile nera che si concentra nella parte alta dell'addome esalando fino al cervello i suoi «vapori» esiziali; si tratta piuttosto di un *fenomeno mentale su base fisica*: l'eccesso di filtrazione degli «spiriti animali» dai pori del cervello e la conseguente produzione di «vapori» nel cervello ecc. L'efficacia di una terapia che faccia leva sul *discorso*, sulla parola scambiata tra medico e paziente, è sottolineata dalla Gai sul versante del confronto con la medicina galenica (p. 98). La morale e la medicina di Mandeville si fondano, lo mostra bene l'autrice, su una raffinata dottrina positiva delle passioni umane. L'approccio epistemologico è quello empirico ipocratico: analisi, osservazione attenta, casuistica ecc. Suscita qualche perplessità, nondimeno, l'affermazione relativa al *completo* rigetto del meccanicismo in questa prospettiva, come afferma l'autrice a p. 91: «L'uomo è un essere fatto di carne, di nervi

e di muscoli, che possiede forze e passioni dinamiche e che è caratterizzato da processi che non hanno niente a che fare con il funzionamento di una macchina. In breve si cominciava a rifiutare le ipotesi e le generalizzazioni della iatromeccanica perché non confermate dalla prova empirica». In vero, studiando più da vicino i testi medici di questi anni della prima metà del Settecento, ci si accorge che si tratta di una messa in crisi di *un certo modello* di spiegazione meccanicistica del mondo, come del corpo e dell'uomo (quello di matrice harveiano-cartesiana), ma non di crisi del «meccanicismo» *tout court*, in senso stretto, né della metafora della macchina che resta comunque centrale nel discorso medico settecentesco, Mandeville e medicina inglese *in primis*.

È infine significativo il rilievo avanzato dalla Gai, del nesso tra la medicina e la storia, l'accumulazione di dati, di fenomeni e di fatti (p. 101). Qual è, in Mandeville, Il ruolo della «ragione medica» nei confronti di tali fatti? È il frutto di un'epistemologia evolutiva «che si pone a favore di investigazioni empiriche» (p. 99). C'è tuttavia il dubbio che la ragione medica possa *non limitarsi* a questo solo ruolo, nello stesso Mandeville. Infatti, la Gai riconosce che «la denigrazione della ragione teorica, comunque, non implica che non ci sia spazio per la ragione nella pratica medica (...). In questo caso, oltre alle osservazioni e alle regole, la ragione individuale gioca un ruolo cruciale» (p. 102). L'interesse maggiore di questo lavoro della Gai è nell'aver saputo mettere in rilievo l'interrelazione produttiva tra indagine razionale e studio dei fatti medici, in vista della fondazione, in Mandeville, di una nuova prassi terapeutica relativa alle malattie dello spirito, che tiene uniti, in modo originale, «anima» e «corpo». Mandeville, sembra proporre la Gai, presenta ai medici del proprio tempo, l'esigenza, anzi la necessità di una *nosologia metodica*, ovvero di una classificazione rigorosa dei mali fisici e psichici, delle malattie in genere, ordinate per *classi di sintomi* (p. 103). Il progetto, di lì a poco, verrà portato a compimento dal medico di Montpellier, François Boissier de Sauvage (1706-1767), di cui Mandeville è contemporaneo.

Al tema del male (morale e politico) si ricollega anche, trasversalmente, il ricco e articolato intervento di Agostino Lupoli: «Hobbes e il metodo della storia civile», che insiste sulla continuità e la coerenza del pensiero politico di Hobbes, in ordine alle «prese di posizione puramente epistemologiche sulla incompatibilità fra retorica e filosofia civile» (p. 50). In polemica con le tesi che da L. Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and Genesis*, Oxford, 1936) a Quentin Skinner (*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996) hanno sostenuto «l'esistenza di importanti cambiamenti nell'atteggiamento hobbesiano nei confronti della cultura umanistica» (p. 49), Lupoli argomenta, con rigore, la costante ostilità del razionalista Hobbes verso ogni ingerenza o intromissione, nell'epistemologia politica, delle «tecniche retoriche» di origine diversa (p. 51). È escluso che Hobbes, secondo Lupoli, voglia caratterizzare il discorso scientifico-politico, in quanto tale, come «dotato di una *vis* di 'persuasione'» (p. 59), intendendo per *vis*, la «forza» o «potere», in relazione al discorso, come «l'efficacia in relazione all'azione di chi ascolta e cioè, nei termini della dottrina hobbesiana già compiutamente delineata negli

Eléments, si intende la capacità di incidere nel processo della deliberazione. Nel caso del discorso persuasivo questa efficacia consiste nel "trarre l'opinione dalla passione"; in altre parole, la persuasione è il discorso in cui chi parla (il "retore") mira a far nascere nell'ascoltatore un'opinione funzionale al proprio bene (o, meglio, a quello che egli ritiene essere tale) muovendo le passioni adatte attraverso tecniche retoriche e in particolare con immagini» (p. 59).

Lupoli individua bene le caratteristiche dell'altra *vis*, quella propria della scienza civile, che è assimilabile alla fisica, ovvero allo «statuto dimostrativo del "sapere matematico", la filosofia civile diventa l'unica scienza in cui la necessità logica diviene, *per chi comprende, eo ipso* obbligazione o determinazione» (p. 60). Tale forza seconda, diversa dalla persuasione retorica, incide in modo diverso nel processo deliberativo — e, cosa essenziale (contro certe letture deterministiche del pensiero di Hobbes), non è immune dal fallimento o dall'inefficacia del proprio discorso, in quanto può incontrare le obiezioni e le resistenze di coloro che aderiscono passionalmente al «sapere dogmatico» —, in quanto essa è oggetto di insegnamento non su base autoritativa, bensì, come nelle matematiche, «*ab ipsa propositionem* (...) l'insegnante non fa leva né sulle passioni, né sull'autorità, ma tende a riprodurre nella mente del discente lo stesso processo di concetti che ha luogo nella propria. In altri termini, l'insegnamento, che è l'unica forma possibile del discorso scientifico, ha la natura di una dimostrazione necessaria e "fa nascere un'evidenza uguale nell'ascoltatore"» (pp. 61-62).

Il *male politico*, etico, consisterà allora nell'opposizione a tali evidenze razionali generata «dall' "ignoranza" e dall'adesione a "dottrine erronee"; ma non si tratta affatto di un piccolo ostacolo» (p. 62). Il motivo classico (che avrà gran futuro nel secolo dei Lumi, ad es. nel d'Holbach traduttore di Hobbes) delle passioni che inducono ad una coercizione del giudizio e alla conseguente erronea deliberazione — con la sua coda nefasta di conseguenze sul piano civile (conflitti, guerre ecc.) — emerge in Hobbes, con diretto riguardo al tema dell'attenzione (se non esercitata impedisce la conoscenza) e del condizionamento culturale generanti una *indocibility* che oppone la principale barriera «in certo senso insuperabile per la scienza civile» (p. 64). L'arma per sconfiggere il male civile dell'ignoranza «passionale» e «per guadagnare l'attenzione (e con questa la comprensione e l'assenso) non può derivare dalla scienza, giacché questa è del tutto impotente nei confronti del rifiuto dell'attenzione che fa scudo all' "ignoranza" (che affligge la sfera politica), ma deve essere un discorso capace di superare la resistenza delle passioni e delle opinioni consolidate, nonché di minare la fiducia nell'autorità che è la corazza di ogni falsa conoscenza» (p. 64).

Qui arriviamo al cuore del problema del rapporto natura/storia e della forma di incidenza del male morale in entrambe. Hobbes ha bisogno di un tale «discorso» — demistificante, diremmo noi — che funzioni ad un tempo come una critica della retorica delle «false dottrine» e insieme come una *forma altra* di tecnica retorica. La storia e la storiografia, quella tucididea nella fattispecie, offrono un modello di discorso in grado di fornire una

«testimonianza diretta» dei fatti visti (*istorèin* vuol dire appunto «vedere»), senza implicazioni di giudizio preconcelto da parte dello storico. Storia e scienza non sono assimilabili, la prima fa leva sulla verità di fatto (assoluta), l'altra sulla verità di ragione (ipotetica ossia argomentabile): «Vero è, dunque, che Hobbes afferma lo statuto *ascientifico* della storia e corrispondentemente lo statuto *astorico* della scienza civile. Ma ciò non equivale affatto ad affermare che la storia sia inutile, o a configurarla come una forma di conoscenza inferiore rispetto alla filosofia, e pertanto meritevole di essere trascurata una volta che la seconda sia conseguita. Dal momento che la storia è "conoscenza di fatti passati" produce *prudenza*» (p. 83). A questo proposito entra in gioco la considerazione hobbesiana della «natura umana» costituita immediatamente di *passioni*, della passione come «concetto del futuro» che pesa, valuta, organizza l'esperienza civile come un equilibrio sempre instabile di «potenze» e sulla quale si regola induttivamente l'agire di ogni uomo. La storia civile (più tardi definita da Hobbes *civil knowledge*) è costituita di tali *conoscenze* induttive che hanno per oggetto «le azioni volontarie degli uomini negli Stati» (p. 85). Le cause naturali delle azioni umane nella storia sono dunque *le passioni* (non connotate moralmente da Hobbes) e queste, a loro volta, sono materia di *calcolo* nella scienza storica (e politica), per educare al bene civile. È, ci sembra, l'ultima e più profonda lezione che Lupoli mette in evidenza, nella filosofia politica di Hobbes, all'intersecarsi di natura (afferrata dalla scienza) e storia: «Se solo la scienza è capace di superare (sia pure al livello della formulazione di leggi *generali*) l'incerto statuto conoscitivo cui si ferma la prudenza, è perché assoggetta queste azioni a un principio di causalità "efficiente" — vale a dire, poiché riesce a trasformare quelle che l'opinione prescientifica considera come cause "finali" in "cause efficienti"» (p. 85), ovverosia le passioni umane, per garantire dall'uso indebito (ideologico, dogmatico) della stessa storia e individuare i «limiti conoscitivi che strutturalmente distinguono la conoscenza storica dalla *scientifica*, e la narrazione di fatti dalla conoscenza scientifica universale e necessaria» (p. 87).

Venendo al secolo dei Lumi, in conclusione, ben sei interventi coprono l'area, dall'idea di natura e storia in generale (J. Ferrari, «Au regard de la raison, nature et histoire au XVIII^e siècle») a Diderot e gli *Eléments de physiologie* (lo scrivente, «la temporalizzazione della 'chaîne des êtres'. Natura e storia in Diderot (*Encyclopédie, Eléments de physiologie*)), a Immanuel Kant, cui sono dedicati due interventi (G. Landolfi Petrone, «Il cielo l'uomo, i pidocchi. L'analogia della natura nella *Theorie des Himmels* di Kant» e F. Battaglia, «Kant e il terremoto di Lisbona: dalla natura alla storia»), per finire con il denso intervento di Stefano Gensini («Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio») e il breve resoconto di Georges Pieri («Le politique entre Nature et Histoire. Linguet contre les Physiocrates»). Tutti contributi di grande interesse, dal punto di vista del motivo conduttore scelto: non li potremo analizzare qui, ma basti dire che il Settecento segna la fine di «ogni tentativo di teodicea» che voglia saldare indissolubilmente natura e storia, ovvero saldare il «bene» e il «male» umani a un'idea di natura sovradeterminata onto-teleologicamente. I valori

etici che indirizzano l'uomo al suo posto elettivo nella «grande catena dell'essere» (A. O. Lovejoy), ormai temporalizzata, orizzontalizzata e laicizzata, vengono affidati alla *storia*, civile e delle nazioni (Vico, Herder), e al *lavorio del linguaggio* che ne connota la specificità propria, in tutti i loro gesti figurabili. Nella grande deriva dei continenti gnoseologici, il «continente-storia» (Althusser) è ormai pronto a staccarsi, con la fisionomia maestosa che gli conferiranno le filosofie classiche ottocentesche nei loro affreschi speculativi, dal più vecchio (e augusto) «continente-natura» del *Grand Siècle*.

Paolo Quintili